اردو

دائرۂ معارفِ اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور

جلد ۱۱

(السری بن الحکم .... شیاوحزہ)

طبع اوّل: ۱۳۹۵ھ / ۱۹۷۵ء

بار دوم: ۱۴۲۷ھ / ۲۰۰۶ء

ادارۂ تحریر

پروفیسر ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے۔ ڈی لٹ (پنجاب)	رئیس ادارہ
پروفیسر سید محمد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینئر ایڈیٹر
عبدالمنان عمر، ایم اے (علیگ)	ایڈیٹر☆
ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	معتمد ادارہ ☆☆
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر

☆ تا ۳۰ ستمبر ۱۹۷۳ء

☆☆ تا ۳۱ مارچ ۱۹۷۵ء

مجلس انتظامیہ

۱۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ) وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب (صدر مجلس)

۲۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۳۔ پروفیسر محمد علاء الدین صدیقی، ایم اے، ایل ایل بی، ستارۂ امتیاز، سابق وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۴۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر، ایم اے، پی ایچ ڈی، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۵۔ جناب معز الدین احمد، سی۔ ایس۔ پی (ریٹائرڈ)، ۲۳۳۔ شارع طفیل، لاہور چھاؤنی

۶۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور

۷۔ سید یعقوب شاہ، ایم اے، سابق آڈیٹر جنرل، پاکستان و سابق وزیر مالیات، حکومت مغربی پاکستان، لاہور

۸۔ جناب عبدالرشید خاں، سابق کنٹرولر پرنٹنگ اینڈ سٹیشنری، مغربی پاکستان، لاہور

۹۔ ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، سابق پرنسپل اورینٹل کالج، لاہور

۱۰۔ رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ خازن دانش گاہ پنجاب، لاہور

بار دوم: ۱۴۲۷ھ / ۲۰۰۶ء

زیر نگرانی: پروفیسر ڈاکٹر محمود الحسن عارف

صدر شعبہ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعہ پنجاب، لاہور

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(الف)

عربی، فارسی اور ترکی وغیرہ کتب اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس موسوعہ میں بکثرت آئے ہیں

آ آ = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

آ آ، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ترکی)

آ آ، ع = دائرۃ المعارف الاسلامیۃ (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، عربی)

آ آ، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائیڈن.

ابن الابار = کتاب تکملۃ الصلۃ، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V-VI).

ابن الابار = تکملہ = M. Alarcóny Palencia - C.A. González: Apéndice a la ádición Codera de Tecmila، در Misc. de estudios y textos arabes، میڈرڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الابار، جلد اول = ابن الابار = تکملۃ الصلۃ، Texte arabe d'apres un ms. de Fes, tome I. completant les deux vol. edites par F. Codera، طبع A. Bel و محمد ابن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع تورنبرگ C.J. Tornberg، بار اول، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلدیں.

ابن الاثیر، ترجمہ فانیان = Annales du Maghreb et de l'Espagne، ترجمہ فانیان E. Fagnan، الجزائر ۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب الصلۃ فی اخبار ائمۃ الاندلس، طبع کودیرا F. (Codera)، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

ابن بطوطہ = تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار (Voyages d' Ibn Bato cota)، عربی متن، طبع فرانسیسی مع ترجمہ از C. Defremery و B.R. sanguinetti، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرۃ فی ملوک مصر والقاہرۃ، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تغری بردی، قاہرہ = وہی کتاب، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد.

ابن حوقل، کریمرز ۔ وائٹ = ابن حوقل، ترجمہ J. H. Kramers and G. Wiet، بیروت ۱۹۶۴ء، دو جلدیں.

ابن حوقل = کتاب صورۃ الارض، طبع J.H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم)، ۲ جلدیں.

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع دخویا (M.J. de Goeje)، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر): کتاب العبر و دیوان المبتدا والخبر ...، بولاق ۱۲۸۴ھ.

ابن خلدون: مقدمہ = Prolegomenes d'Ebn Khaldoun، طبع E. Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVII).

ابن خلدون: روز نتھال = The Muqaddimah، ترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: مقدمہ، دیسلان = Les Prolegomenes d'Ibn Khaldun، ترجمہ و حواشی M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء، (طبع دوم) ۱۹۳۴ء.

ابن خلکان = وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، طبع وستنفلٹ (F. Wustenfeld)، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلکان = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۸ جلد، بیروت ۱۹۶۸ء تا ۱۹۷۲ء.

ابن خلکان = کتاب مذکور، مطبوعہ بولاق ۱۲۷۵ھ، قاہرہ ۱۳۱۰ھ.

ابن خلکان، ترجمہ دیسلان Biographical dictionarol

دیسلان: کتاب وفیات الاعیان، ترجمہ M. de Slane، ۴ جلدیں، پیرس ۱۸۴۲ تا ۱۸۷۱ء۔

ابن رستہ = الاعلاق النفیسہ، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۲۹۲ تا ۱۸۹۲ء (BGA. VII)۔

ابن رستہ، ویت Wiet: Les Atours precieux، مترجمہ G.wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء۔

ابن سعد: کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ (H.Sachau) وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء۔

ابن عذاری: کتاب البیان المغرب، طبع کولن (G.S.Colin) و لیوی پروونسال (E.Levi-provencal)، لائیڈن ۱۹۴۷ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، پیرس ۱۹۳۰ء۔

ابن العماد: شذرات = شذرات الذہب فی اخبار من ذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ء (سنین وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں)۔

ابن الفقیہ: مختصر کتاب البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA. v)۔

ابن قتیبہ: شعر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء۔

ابن قتیبہ: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۰ء۔

ابن ہشام: کتاب سیرۃ رسول اللہ، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء۔

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع رینو (J.T.Reinaud) و دیسلان (M.de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء۔

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = Geographie d' Aboulfeda traduite de l' arabe en franciaz، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲/۲، از St.Guyard، ۱۸۸۳ء۔

الادریسی: المغرب = Description de l' Afrique et de Espagne، طبع دوزی R. Dozy و دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

الادریسی، ترجمہ جوبار = Geographie d' Edrisi، مترجمہ P.A.Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء۔

الاستیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ / ۱۳۱۹ھ۔

الاشتقاق = ابن درید: الاشتقاق، طبع وستنفلت، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (افاستاتیک)۔

الاصابہ = ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء۔

الاصطخری = المسالک والممالک، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA. I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء۔

الاغانی ۱، یا ۲، یا ۳: ابوالفرج الاصفہانی: الاغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد۔

الاغانی، برونو = کتاب الاغانی، ج ۲۱، طبع برونو R.E.Brunnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ۔

الانباری: نزہہ = نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ۔

البغدادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء۔

البلاذری: انساب = انساب الاشراف، ج ۴، ۵، طبع M.Schlossinger و S.D.F.Goitein، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء۔

البلاذری: انساب، ج ۱ = انساب الاشراف، ج ۱، طبع محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء۔

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع دخویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء۔

بیہقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ش۔

بیہقی: تتمہ = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمہ صوان الحکمۃ، طبع محمد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء۔

بیہقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

ت ا = تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

تاج العروس: محمد مرتضی بن محمد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق = ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلدیں، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب = ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلدیں، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ = الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ.

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء.

جوینی = تاریخ جہاں کشا، طبع محمد قزوینی، لائڈن ۱۹۵۶ تا ۱۹۳۷ء (GMS XVI)

حاجی خلیفہ: جہان نما = حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۳۵ھ/ ۱۷۳۲ء.

حاجی خلیفہ = کشف الظنون، طبع محمد شرف الدین یالتقایا (S.Yaltkaya) و محمد رفعت بیلگہ الکلیسلی (Rifat Bilge Kilisli)، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء.

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل = کشف الظنون، طبع فلوگل (Gustavus Flugel)، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ: کشف = کشف الظنون، ۲ جلدیں، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = The Regions of the World، ترجمہ منورسکی V.Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS.XI، سلسلہ جدید).

حمد اللہ مستوفی: نزہۃ = حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لی سٹرینج (Le Strange)، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII).

خواند امیر: حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ، بمبئی ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۷ء.

الدرر الکامنۃ = ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدر آباد ۱۳۴۸ھ تا ۱۳۵۰ھ.

الدمیری = الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E.G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء.

ذہبی: حفاظ = الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۴ جلدیں، حیدر آباد (دکن) ۱۳۱۵ھ.

رحمان علی = رحمان علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.

روضات الجنات = محمد باقر خوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ.

زامباور، عربی = عربی ترجمہ، از محمد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلدیں، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء.

زبیری، نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع پروونسال، القاہرہ ۱۹۵۳ء.

الزرکلی، اعلام = خیر الدین الزرکلی: الاعلام قاموس تراجم لاشہر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین، ۱۵ جلدیں، دمشق ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۹ء.

السبکی = السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ.

سجل عثمانی = محمد ثریا: سجل عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

سرکیس = سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء.

السمعانی، عکسی = کتاب الانساب، طبع باعتناء مرجلیوث D.S.Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS. XX).

السمعانی، طبع حیدر آباد = کتاب مذکور، طبع محمد عبد المعید خاں، ۱۳ جلدیں، حیدر آباد ۱۳۸۲ھ، ۱۴۰۲ھ/ ۱۹۶۲ـ۱۹۸۲ء.

اسیوطی: بغیۃ = بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.

الشہرستانی = الملل والنحل، طبع کیورٹن W.Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء.

الضبی، الضبی = بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا (Codera) و ریبیرا (J.Ribera)، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH. III).

الضوء اللامع = السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ.

الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع دخویا وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۱ء.

عثمانلی مؤلفلری = بروسہ لی محمد طاہر، استانبول ۱۳۳۳ھ.

العقد الفرید = ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ.

علی جواد = علی جواد: ممالک عثمانیہ نک تاریخ و جغرافیہ لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ـ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء.

عوفی: لباب = لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء.

عیون الانباء = طبع ملر A. Muller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء.

غلام سرور = غلام سرور، مفتی: خزینۃ الاصفیاء، لاہور ۱۲۸۴ء.

غوثی ماندوی: گلزار ابرار = ترجمہ اردو موسوم بہ اذکار ابرار، آگرہ ۱۳۲۶ھ.

فرشتہ = محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرہنگ = فرہنگ جغرافیائی ایران، از انتشارات دائرۂ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ھ ش.

فرہنگ آنندراج = منشی محمد بادشاہ: فرہنگ آنندراج، ۳ جلد، لکھنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمد = فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، لکھنؤ ۱۹۲۰ء.

فلٹن و لنگز: Alexander S. Fulton و Martin Lings: *Second Supplementary Catalogue of Arabic printed Books in the British Museum*، لنڈن ۱۹۵۹ء.

فہرست (یا الفہرست) = ابن الندیم: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

(ابن) القفطی = ابن القفطی: تاریخ الحکماء، طبع لپرٹ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی، طبع بولاق، فوات = ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲ جلد، بولاق ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء.

الکتبی، فوات طبع عباس = وہی کتاب، طبع احسان عباس، ۵ جلد، بیروت ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ء.

لسان العرب = ابن منظور: لسان العرب، ۲۰ جلدیں، قاہرہ ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

م آ = مختصر اردو دائرۂ معارف اسلامیہ.

مآثر الامراء = شاہنواز خان: مآثر الامراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآۃ الجنان = الیافعی: مرآۃ الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مسعود کیہان = مسعود کیہان: جغرافیائی مفصل ایران، جلد، تہران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی: مروج: مروج الذہب، طبع باربیے دے مینارد (C. Barbier de Meynard) و پاوے دکورتی (Pavet de Courteille)، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی: التنبیہ = المسعودی: کتاب التنبیہ والاشراف، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۴ء (*BGA*, VIII).

المقدسی = المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۷۷ء (*BGA*, VIII).

المقری: Analectes = المقری: نفح الطیب فی غصن الاندلس الرطیب، *Analectes sur l' histoire et la litterature des Arabes de l' Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزہۃ الخواطر = حکیم عبدالحی: نزہۃ الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء، بعد.

نسب = مصعب الزبیری: نسب قریش، طبع لیوی پروونسال، قاہرہ ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصفدی: الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رٹر (Ritter)، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ (Dedering)، استانبول ۱۹۴۹ء، ۱۹۵۳ء.

الہمدانی = الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع مُلر (D.H.Muller)، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت طبع وستنفلٹ: معجم البلدان، طبع وستنفلٹ، ۵ جلدیں لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء، (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت: ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (*GMS*, VI): معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاہرہ ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی: تاریخ، طبع ہوتسما (W. Th. Houtsma) لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی: بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی: (کتاب) البلدان، طبع ڈخویا، لائیڈن ۱۸۹۲ء (*BGA*, VII).

یعقوبی، ویت = Wiet: *Yaqubi, Les pays*، مترجمہ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۳۷ء.

(ب)

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

Al-Aghani:*Tables=Tables Alphabetiques du Kitab al-aghani. redigees par I. Guldi*, Leiden 1900.

Babinger= F. Babinger: *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*. 1st ed.,Leiden 1927.

Barkan: Kanunlar= *Omar Lutfi Barkan: XV ve XVI inci Asirlarda Osmanli. Imparat orlugunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esaslari, I Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachere: *Litt.*=R. Blachere: *Histoire de la Litterature arabe, i*, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann: *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-banden angepasste Auflage*. Leiden 1943-1949.

Brockelmann, *SI*, II, III=*G.d A.L., Erster (Zweiter, Dritter), Supplementband*, Leiden 1937-42.

Brown i = E.G.Brown: *Al literary History of Persia, from the earliest times until Firdowsi* London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sadi*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literarture under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani: *Annali*=L. Caetani: *Annali dell' Islam, Milano* 1905-26.

Chauvin: *Bibliographie*=V. Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn: *Quelen*=B. Dorn: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der sudlichen Kustenlander des Kaspischen, Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy: *Notices*=R. Dozy: *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847 51 and D.S. Margoliouth, London 1937

Dozy :*Recherches*= R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la litterature de l' Espagne Pendant le mooyen-age*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R.Dozy :*Supplement aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan :*Extraits* =E. Fagnan: *Extraits incdits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor.=Th. Noldeke: *Geshichte des Qorans*, new edition by F. Schwally, G. Bergst rasser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb: *Ottoman Poetry*= E.J.W. Gibb: *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen= H.A.R. Gibb and Harold Bowen: *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher:*Muh.St.*=I.Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90

Goldziher :*Vorlesungen*= I Goldziher :*Vorlesungen uber den Islam*, Heidelburg 1910.

Goldziher:Vorlesungen^2=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher: Dogme= *Le dogme et la loi del Islam*, tr. F. Amin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall: GOR=J.von Hammer (purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall:*GOR*^{2}=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall,:*Histoire*=the same, trans by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.)

1835-43.

Hammer-Purgstall: *Staatsverfassung*=J. von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma: *Recueil*= M.Th. Houtsma: *Recueil des textes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll: Handbuch=Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll: *Handleiding= Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*. 3rd ed., Leiden 1925.

Lane=E.W. Lane: *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (Reprint, New York 1955-56).

Lane-Poole: *Cat*=S. Lane-Poole: *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*. 1877-90.

Lavoix: Cat.=H. Lavoix: *catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliatheque Nationale*. Paris 1887-96.

Le Strange=G Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* 2ne ed., Cambridge 1930 (Reprint, 1966).

Le Strange: *Baghdad*=G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange: Palestine=G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*, London 1890 (Reprint, 1965).

Levi-Provencal: Hist. Esp. Mus.=E. Levi-Provencal: *Histoire de l' Espagne Musulmane*, nouv. ed., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Levi-Provencal: Hist.Chorfa=E. Levi-Provencal: Les *Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet: *Materiaux*=J Maspero et G. Wiet: *Materiaux pour servir a la Geographie de l'Egypte*. Le Caire 1914 (Mifao, XXXVI).

Mayer: Architects= L.A. Mayer: *Islamic Architects. and their Works*, Geneva 1958.

Mayer: Astrolabists=L.A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer: Metalworkers=L.A. Mayer: *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1959.

Mayer: Woodcarvers=L.A. Mayer: *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez: Renaissance= A. Mez: *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922. (Spanish Translation by s. vila, Madrid- Granadal 1936).

Mez: *Renaissance*, Eng. tr.=the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S Margoliouth Londen 1937.

Nallino: Scritti=C.A. Nallino: *Raccolta di Scritti editi e inediri*, Roma 1939-48.

Pakahn=Mehmet Zeki Pakahn: *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sozlugu*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowa=*Realenzyklopaedie* des klassischen Altertums.

Pearson=J.D. Pearson: *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues=*Ensayo bio-bibliografico sobre los historiadores y geografos arabio-espanole*, Madrid 1898.

Rypka, *Hist of Iramican litteratuare*= J.Rypka et alii, *History of Iramian literature*, Dordrecht 1968.

Santillana: *Istituzioni*=D. Santillana: *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer=John L. Schlimmer: *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz: *Iran*=P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith=W.=Smith: *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*

Hurgronje: *Verspr. Ged Geography*. London

1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.*=C. Snouck Hurgronje: *Verspreide Geschriften* Bonn Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources ined=Comte Henri de Castries: *Les Sources inedites de l' Histoire du Maroc*. Paris 1905, 1922.

Spuler. *Horde*= B. Spuler: *Die Golaene Horde* eipzig 1943

Spuler: Iran=B.Spoler: *Iran in fruh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler: Mongolenz=B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed. Berlin 1955.

SNR=Stephan and Naudy Ronart:*Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan Amsterdam 1959.

Storey=C.A. Storey: *Persian Litrerature: a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed.byA.U.Pope.Oxford 1938.

Suter=H.Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner:*Wegenetz*=F.Taeschner: *Die Verkehrsiage und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek=W.Tomaschek: *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wensinck: *Handbook*=A.J. Wensinck: *A Hand book of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Wiel: *Chalifen*=G.Weil: *Geschichte der Chalifen*, *Mannheim*-Stuttgart 1846-82.

Zambaur=E.de Zambaur: *Manual de de genealogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen=J. Zinkeisen:*Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad=*The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلہ ہائے کتب، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=Archives Berbers.

Abh. G. W. Gott=Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen.

Abh. K. M.=Abhandlungen f.d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. AK. W.= Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr.=Bulletin du Comite de l'Afrique francaise

Afr. Fr. RC=Bulletin du Com. de l' Afr. franc., Renseignements Coloniaux.

AIEO Alger=Annales de l' Institute d' Etudes Orientales de l' Universite d' Alger.

AIUON=Annali dell' Instituto Univ. Orient. di Napoli

AM=Archives Marocaines.

And=Al-Andalus.

Anth=Anthropos.

Anz. wien=Anzeiger der philos-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO=Acta Orientalia.

Arab.=Arabica

ArO=Archiv Orientalni

ARW=Archiv fur Religionswissenschaft.

ASI=Archaelogical Survey of India.

ASI. NIS=the same, New Imperial Series.

ASI. AR=the same, Annual Reports.

AUDTCFD=Ankara Universitesi Dil ve arihcografya Fakultesi Dergisi.

As. Fr. B= Bulletin du Comite de l' Asie Francaise.

BAH=Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR=Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell=Turk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of the Egyptian University.

BEt. Or. = Bulletin d' Etudes Orientales de l'Institut Francaise Damas.

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=Bulletin de l' Instutut Egyptien.

BIFAO=Bulletin de l' Institut Francais d' Arachcologie Orientale du Caire.

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=Boletin de la Real Academia de la Historia de Espana.

BSE=Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia). 1st ed.

BSE^2*=the Same, 2nd ed.*

BSL(P)=Bulletin de la Societe de Linguistiq (de Paris).

BSO(A)S=Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV=Bijdragen tot de Taal. Land-en Volkenkunde (van Ned-Indie).

BZ=Byzantinische Zeitschrift.

COC=Cahiers de l' Orient Contemporain.

CT=Cahiers deTunisie.

EI^1*=Encyclopaedia of Islam, 1st edition.*

EI^2*=Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.*

EIM=Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE=Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA=Gottinger Gelehrte Anzeigen.

GJ=Geogra phical Journal.

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph=Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI=Giornale della Soc. Asiatica Italiana.
Hesp.=Hesperis
IA=Islam Ansiklopedisi (Turkish).
IBLA=Revue de l'Institut des Belles Letters Arabes, Tunis.
IC=Islamic Culture.
IFD=Ilahiyat Fakultesi.
IG=Indische Gids.
IHQ=Indian Historical Quarterly.
IQ—The Islamic Quarterly.
IRM=International Review of Missions.
Isl.=Der Islam.
JA=Journal Asiatique.
JAfr. S.=Journal of the African Society.
JAOS=Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I=Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS=Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
JE.=Jewish Encyclopaedia.
JESHO=Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JNES=Journal of Near Eastern Studies.
JPak.HS=Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS=Journal of the Punjab Historical Society.
JQR=Jewish Quarterly Review.
JRAS=Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB=Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S=Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog S=Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO=Journal de la Societe Finno-ougreine.
JSS=Journal of Semetic studies.
KCA=Korosi Csoma Archivum.
KS=Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE=Kratkie Soobshceniya Instituta Etnografiy (Short Communications of the Institute of Ethnography).
LE=Literaturnaya Entsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash.=Al-Mashrik.
MDOG=Mitteilungen der Deutschen Orient- Gesellschaft.
MDVP=Mitteilungen und Nachr. des. Deutschen Palistina- vereins.
MEA=Middle Eastern Affairs.
MEJ=Middle East Journal.
MFOB=Melanges de la Faculte Orientale de Beyrouth.
MGG Wien=Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN=Mitt. Geschichte der Medizin und der naturwissenshaften.
MGWJ=Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI=Mir Islama.
MIDEO=Melanges de l' Institut Dominicain d' Etudes Orintales du Caire.
MIE=Memoires de l' Institut d' Egyptien.
MIFAO=Memories publies par les members de l' Inst. Franc d' Arachealogie Orientale du Caire.
MMAF=Memoires de la Mission Archeologique Franc au Caire.
MMIA=Madjallat al-Madjmaal-ilmi al Arabi Damascus.
MO=Le Monde oriental.
MOG=Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE=Malaya Sovetskaya Entsiklopediya-(Small Soviet Encyclopaedia).
MSFO=Memoires de la Societe Finno-ougrienne.
MSL=Memoires de la Societe Linguistique de Paris.

MSOS Afr.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental Sprachen Afr. Studien.
MSOS As.=Mitteilungen des Sem. fur Oriental Sprachen Westasiatische Studien
MTM–Mili Tachbuler medjmuasi.
MVAG=Mitteilungen der Vorderasiatisch-aegyptischen Gesellschaft.
MW=The Muslim World
NC–Numismatic Chronicle.
NGW Gott.=Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss zu Gottingen.
OA=Orientalisches Archiv
OC=Oriens Christianus
OCM–Oriental College Magazine, Lahore.
OCMD=Oriental College Magazine Damima, Lahore
OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
OM–Oriente Moderno
Or.=Oriens
PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV=Publications de l' Ecole des langues orientales vivantes
Pet Mitt=Petermanns Mitteilungen.
PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine
RAfr.=Revue Africaine.
RCEA=Repertoire Chronologique d'Epigrapie arabe.
RFI=Revue des Etudes Islamiques.
REJ=Revue des Etudes Juives.
Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR=Revue de l' Histoire des Religions
RI–Revue Indigene
RIMA=Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM=Revue du Monde Musulman
RO=Rocznik Orientalistyczny.
ROC=Revue de l' Orient Chretien.
ROL=Revue de l' Orient Latin
RRAH=Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid
RSO=Rivista degli Studi Orientali.
RT=Revue Tunisienne
SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Heidelberg
SBAK. Wien=Sitzungsberichte der AK. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. AK.–Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys. medizin Sozietat in Erlangen.
SBPr. AK. W.=Sitzungsberichte der preuss. AK. der wiss. zu Berlin.
SE=Sovetskaya Etnografiya (Soviet Ethnography)
SI–Studia Islamica.
SO=Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl. – Studia Islamica.
S Ya=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics)
SYB–The Statesman's Year Book
TBG=Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD=Tarih Dergisi
TIE=Trudi instituta Etnografii (Works of the Institute of Ethnography).
TM–Turkiyat Mecmuasi
TOEM=Tarikh i Othmani (Turk Tarikhi) Endjumeni medjmuasi.
TTLV=Tijdschrift. v. Indische Taal Land en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst.–Verhandelingen der Koninklijke

Akademie van Westenschappen te Amsterdam.

Versl. Med. AK. Amst = Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen te Amsterdam.

VI=Voprosi Istoriiy (Historical problems).

WI=Die Welt des Islams.

WI.NS=the same, New Series.

Wiss. Veroff. DOG=Wissenschaftliche Veroffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.

WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.

WZKM=Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes

ZA=Zeitschrift fur Assyriologie.

Zap.=Zapiski.

ZATW=Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft.

ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palasatinavereins.

ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft fur Erdkunde in Berlin.

ZK=Zeitschrift fur Klonialsprachen.

ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropaische Geschichte.

ZS=Zeitschrift fur Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

(۱)

علامات

* مقالہ، ترجمہ از آ، لائیڈن

® جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ

[ ] اضافہ، از ادارہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(۲)

رموز

ترجمہ کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے ہیں:

بعد = f.,ff.,sq.,sqq.
بذیل مادّہ (یا کلمہ) = s. v.
دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.
رک بہ (رجوع کنید بہ) یا رک بآں (رجوع کنید بآں): آ آ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.
بمواضع کثیرہ = passim.

کتاب مذکور = op.cit.
دیکھیے لغوی مفہوم (قارب یا قابل) = cf.
ق م (قبل مسیح) = B.C.
م (متوفّی) = d.
محل مذکور = loc. cit.
کتاب مذکور = Ibid.
وہی مصنف = idem.
ھ (سنہ ہجری) = A.H.
ء (سنہ عیسوی) = A.D.

(۳)

اعراب

(ا)

Vowels

فتحہ (ـَ) = a
کسرہ (ـِ) = i
ضمہ (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل: aj kal)
ی = i (سیم: Sim)
و = ū (ہارون الرشید: Harun al-Rashid)
اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)
ـٗ = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ـُ = u کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Turkiya)
ـٗ = ó کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کول: kol)
ـَ = ȁ کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب: aradjab: رجَب (radjab)
ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل: bismil)

متبادل اردو عربی حروف

ب = b
بھ = bh
پ = p
پھ = ph
ت = t
تھ = th
ٹ = ṫ
ٹھ = th
ث = th
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = ch

ح = h
خ = Kh
د = d
دھ = dh
ڈ = ḋ
ڈھ = ḋh
ذ = dh
ر = r
رھ = rh
ڑ = ṛ
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž, zh̲

س = s
ش = sh·ch
ص = ṣ
ض = ḍ
ط = ṭ
ظ = ẓ
ع = ʿ
غ = gh
ف = f
ق = ḳ
ک = k
کھ = kh

گ = g
گھ = gh
ل = l
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ,
ی = y

* **السَّری بن الحَکَم**: بن یُوسف البَلْخی، یکم رمضان ۲۰۰ھ/۳ اپریل ۸۱۶ء سے مصر کا والی اور مہتمم مالیات۔ یکم ربیع الاول ۲۰۱ھ/۲ ستمبر ۸۱۶ء کو فوج نے اس کے خلاف کھلم کھلا بغاوت کر دی اور خلیفہ المأمون نے مجبور ہو کر السّری کو معزول کر کے سلیمان بن غالب بن جبریل کو اس کا جانشین مقرر کر دیا۔ السّری کو قید کر دیا گیا اور سلیمان نے بتاریخ ۴ ربیع الاول ۲۰۱ھ/ ۳۰ ستمبر ۸۱۶ء بروز شنبه اپنا عہدہ سنبھال لیا، لیکن بہت جلد، یعنی یکم شعبان ۲۰۱ھ/۲۲ فروری ۸۱۷ء کو وہ اپنے منصب سے علٰحدہ کر دیا گیا، کیونکہ فوج نے دوبارہ بغاوت کر دی تھی اور خلیفہ المأمون نے السّری کو پھر سے بحال کر دیا۔ اس کے تقرر کی خبر مصر میں ۱۲ شعبان ۲۰۱ھ/۴ مارچ ۸۱۷ء کو موصول ہوئی اور السّری کو قید سے رہائی ملی۔ وہ اسی دن الفُسطاط پہنچ گیا اور مرتے دم تک، یعنی ۳۰ جمادی الاولی ۲۰۵ھ/۱۱ نومبر ۸۲۰ء تک اس عہدے پر متمکن رہا۔ ۱۹۷ھ/۸۱۲ - ۸۱۳ء میں جو غلاف کعبه (کسوہ) مصر میں تیار کیا گیا تھا اس کے حاشیے (طراز) میں السّری کا نام مذکور تھا، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والی مصر ہونے سے پہلے بھی اس نے مصر میں اہم خدمات سرانجام دی تھیں۔ علاوہ ازیں اس کا نام مصر کے سونے اور تانبے کے سکوں پر بھی ملتا ہے؛ دیکھیے: W. Tiesenhausen: *Monnaies des Khalifes Orientaux*، ص ۱۸۸، شماره ۱۷۰۰ (مصر ۲۰۰ھ)، ص ۱۹۳، شماره ۱۷۳۷ (۲۰۰ و ۲۰۲ھ)؛ H. Nützel: *Katalog d. orient. Münzen in den Kgl. Museen zu Berlin*، ۱: ۳۶۷، شماره ۲۲۲۷؛ اسمعیل غالب: مسکوکات قدیمهٔ اسلامیه قتالوغی، ص ۱۸۸، شماره ۳۶۳ (مصر ۲۰۰ھ)، ص ۳۸۷، شماره ۹۲۸ (مصر ۲۰۱ھ)، شماره ۹۲۹ (مصر ۲۰۳ھ)۔

مآخذ: (۱) الکندی: کتاب الولاة، طبع Rh. Guest، بسلسلهٔ یادگار گب، لائڈن ۱۹۱۲ء، ص ۱۶۱ تا ۱۶۵، ۱۶۷ تا ۱۷۲؛ (۲) ابن تغری بردی: النّجوم الزاهرة، طبع T. G. J. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۵ء، ۱: ۵۷۵ تا ۵۸۸؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۱۷۸، ۳۱۰؛ (۴) الطبری، طبع de Goeje، ۳: ۱۰۴۳؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، ۶: ۲۵۹؛ (۶) F. Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*، ج ۲، *Abh. G. W. Gött.*، ۱۸۷۵ء، ۲۰: ۳۰ تا ۳۳؛ (۷) *Corpus Papyrorum Raineri III*، سلسلهٔ عربیه، طبع A. Grohmann، ۱/۲: ۳۳، ۱۵۴۔

(ADOLF GROHMANN)

* **السَّری بن مَنْصُور**: نیز المعروف به ابوالسرایا، گدھوں کو کرایے پر چلانے والا، جو ایک قتل کی وجہ سے ڈاکو بن گیا اور پھر ارمینیہ میں یزید بن مَزْیَد بن الشَّیبانی کے ہاں ملازم ہو گیا۔ یزید نے اسے اور اس کے تیس سواروں کو خرمیوں (نیز مادۂ خرمیه) کے خلاف لڑائی میں استعمال کیا۔ الامین اور المأمون کی خانہ جنگی کے دوران میں وہ ہرثمہ کی فوج کے ہراول کا سالار تھا؛ اس سپہ سالار (ہرثمہ) کی خدمت میں رہ کر اسے امیر کا خطاب مل گیا۔ جب اسے حج بیت اللہ کی اجازت نہ ملی تو اس نے وہ بیس ہزار درہم جو اسے ہرثمہ نے دیے تھے اپنے سپاہیوں میں تقسیم کر دیے اور اپنے لیے روپیہ اس طرح حاصل کیا کہ اثنائے سفر میں ملنے والے والیوں کو گرفتار کر کے ان سے رہائی کا فدیہ وصول کرتا رہا، اور جو فوج اس کے مقابلے کے لیے بھیجی گئی اسے شکست دے کر صحرا میں نکل گیا۔ رقہ پہنچ کر اس کی ملاقات محمد بن ابراہیم ابن طباطبا العلوی سے ہوئی، جس کا وہ حامی بن گیا۔ اس کے بعد وہ خود تو کشتی میں سوار ہو کر دریائے فرات میں چل دیا اور اس کا [illegible] دار (علی) خشکی کے راستے روانہ ہوا۔ یہ دونوں

۱۰ جمادی الآخرۃ ۱۹۹ھ/۲۶ جنوری ۸۱۵ء کو کوفے پہنچے۔ وہاں پہنچ کر اس نے ابن طباطبا کو، جس کے اختیارات اس سے زیادہ تھے اور جس نے اسے زہیر بن المسیّب کے خزانے پر قبضہ کر لینے سے روک دیا تھا، قیادت حاصل کرنے کی غرض سے اسے زہر دے دیا (یکم رجب/۱۰ فروری) اور اس کی جگہ ایک دوسرے علوی محمد بن محمد بن زید کو مامور کر کے اصل اقتدار و اختیار اپنے ہاتھ میں رکھا۔ اس نے کوفے میں درہم مسکوک کرائے (ZDMG، ۲۲ : ۷۰۵) اور بصرے اور واسط کی تسخیر کے لیے فوجیں روانہ کیں۔ اس نے مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منورہ میں بھی اپنے والی مقرر کیے۔

ہرثمہ نے خراسان جاتے ہوئے اپنی فوجیں المدائن کی طرف بھیج دیں، جنھوں نے ابوالسرایا کی فوج کو شکست دی (شوال/مئی ـ جون)۔ جب وہ کوفے میں محصور ہو گیا اور اس نے دیکھا کہ اس کے آدمی ہمت ہار چکے ہیں تو آٹھ سو سواروں کا دستہ ہمراہ لے کر سوسہ کی طرف بھاگ نکلا (۱۶ محرم ۲۰۰ھ/۲۶ اگست ۸۱۵ء)۔ وہاں اس کی الحسن بن علی المأمونی کی فوجوں سے لڑائی ہوئی، جس میں اس نے شکست کھائی اور زخمی ہو گیا۔ اس پر اس کی تمام فوج تتر بتر ہو گئی۔ اس نے اپنے وطن رأس العین پہنچنے کی کوشش کی، لیکن حماد الکُندغوش نے اسے جلولا کے مقام پر جا لیا۔ اور اسے گرفتار کر کے المأمون کے وزیر الحسن بن سہل کے پاس لے آیا، جو اس وقت نہروان میں تھا اور اس نے اس کا سر قلم کرا دیا (۱۰ ربیع الاول/۱۸ اکتوبر ۸۱۵ء)۔ اس کا سر بریدہ جسم بغداد کے پل پر دار پر لٹکا دیا گیا۔ اس کی بغاوت دس ماہ تک جاری رہی تھی۔

مآخذ: (۱) الطبری، طبع ڈخویہ، ۳: ۹۷۶ ببعد؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۶: ۲۱۱ تا ۲۲۲؛ (۳) ابن الطقطقی: کتاب الفخری، طبع Derenbourg، ص ۲۹۸ تا ۳۰۰، و ترجمہ از Amar، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۳۶۸؛ (۴) ابن خلدون: العبر، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۳: ۲۴۴ ببعد۔

(CL. HUART)

سَری السَّقَطیؒ : ابوالحسن سَری بن مُغَلِّس؛*

ایک صوفی بزرگ، جنھوں نے بغداد میں ۲۸ رمضان ۲۵۳ھ/۸۶۷ء تا ۲۵۷ھ/۸۷۰ء کو ۹۸ (یا ۹۸) سال کی عمر میں وفات پائی۔ وہ حضرت جنیدؒ [رک بآن] کے ماموں اور نوری، خراز اور خیر النساج کے مرشد تھے۔ بعد کے زمانے میں صوفیوں کے مبہم اسناد خرقہ میں ان کا ذکر حضرت معروف الکرخیؒ (رک بآن) اور حضرت جنیدؒ کے درمیان کیا گیا ہے۔ مؤخر الذکر فی الحقیقت ان کے مرید تھے اور ان کی خواہش کے مطابق انھیں سری السقطیؒ کے مقبرے میں دفن کیا گیا تھا، جو اب تک شونیزیہ میں موجود ہے (قب L. Massignon : *Mission en Mésopotamie*، قاہرہ ۱۹۱۲ء، ۲: ۱۰۵)۔ تاہم حضرت معروف الکرخیؒ کے متعلق یہ یقین کرنا بہت مشکل ہے کہ وہ سری السقطیؒ کے بلا واسطہ مرشد تھے۔

لفظ سَری کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ رفیع کے ہم معنی ہونے یا قرآن مجید: ۱۹ [مریم]: ۲۴ قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا؛ بےشک تیرے پروردگار نے تیرے نیچے ایک بڑی عظیم ہستی پیدا کر دی ہے) کی ایک تاویل کے اعتبار سے سیّد کا مترادف ہے۔ [عربی میں السری عظیم الشان کے مفہوم میں مستعمل ہے (مِنْ قولہم فلانٌ سریٌ ای عظیمٌ)]۔ سقطی کے معنی پرانے لوہے اور کباڑ کا کاروبار کرنے والے کے ہیں [از سقط المتاع: مکروہ، نکمی یا ادنٰی درجے کی چیزیں؛ قب قطری بن الفجاءۃ: و ما للمرءِ خیرٌ فی حیاۃٍ، اذا ما عُدّ من سَقَطِ المتاعِ (الحماسۃ)]۔

سری عقائد کے اعتبار سے الحنبلی (رک بآن)

کے شاگرد تھے۔ وہ ایک ایسی دو طرفہ محبت کی حقیقت پر زور دیتے ہیں جو خدا کو بندے سے ملا دیتی ہے (شوق)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ عشقِ حقیقی کو پا لینے کے بعد کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہ ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ قیامت کے دن محبوں [عشاق] کا مقام (موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور رسول اللہؐ کی) تینوں امتوں سے بلند تر ہوگا۔ سری پر [امام] احمدؒ بن حنبل نے اس بنا پر اعتراض کیا ہے کہ وہ قرآن مجید کو مخلوق مانتے تھے اور دباغے بیچنے کے معاملے میں زہد سے کام نہیں لیتے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۱۸۰، ۱۹۶؛ (۲) فرید الدین عطار: تذکرہ، طبع نکلسن، ۱: ۲۷۴ تا ۲۸۵؛ (۳) جامی: نفحات الانس، طبع Lees، ص ۵۹ تا ۶۰؛ (۴) معصوم علی شاہ: طرائق الحقائق، ۲: ۱۹۶ تا ۱۹۷؛ (۵) [الاعلام]۔

(L. MASSIGNON)

سُرَیجیہ (مسئلہ): ایک مسئلہ جو اصول فقہ کے قدیم بنیادی ''مسائل'' میں شمار ہوتا ہے۔ یہ ان چند مسائل میں سے ہے جو اپنے واضع کے نام سے موسوم ہیں (قب آ گذریہ)۔ اس سے مراد ''دورِ حکمی'' ہے، جسے بعض شوافع نے وضع کیا تھا (مثلاً المزنی، ابن سریج اور الغزالی؛ مؤخر الذکر نے بعد میں اس سے رجوع کر لیا تھا)۔ اس کے ذریعے ''یمین بالدائرہ'' سے کام لے کر کسی ایسے حلفی معاہدے (تعلیق) کو منسوخ کیا جا سکتا ہے جس میں معاہدہ کرنے والا یہ عہد کرے کہ اگر وہ اپنے عہد کو توڑے گا تو اس کی جیتی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی (طلاقِ معلق)، جس سے قرامطہ کے حلف نامہ جماعت کرتے وقت کام لیا جاتا تھا؛ قب مادہ قرامطہ۔ ہرخرونیہ Snouck Hurgronje نے بتایا ہے کہ شوافع جاوا میں شادیوں کے استحکام کے سلسلے میں ''تعلیق'' سے کیا کام لیتے تھے۔

مآخذ: (۱) الشعرانی: المیزان، قاہرہ، ۲: ۱۱۵؛ (۲) ابن حجر: تحفۃ المنہاج (مع حاشیہ از شیروانی)، قاہرہ، ۸: ۲۷؛ (۳) Goldziher: Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte، ۱۹۱۶ء، ص ۱۱۳؛ (۴) Massignon: Passion d'al-Hallaj، ص ۵۴۲، ۵۲۹، ۵۴۹، ۷۴۲۔

([ادارہ]، لائڈن، بار اول)

سُرَیرَۃ: رک بہ زائچ۔

سَرِیع: بحر سریع کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس کی تقطیع بسرعت ہو سکتی ہے اور یہ مذاقِ شعری کو فوراً متاثر کرتی ہے (Freytag: *Darstellung der arabischen Verskunst*، ص ۱۳۷)؛ [نیز فارسی و اردو کی ان سات بحروں میں سے ایک ہے جو مثنوی کے لیے مخصوص ہیں، اگرچہ دیگر بحور میں بھی مثنویاں مقبول ہوئیں]۔ عربی عروض میں یہ نویں بحر ہے اور دائرہ رابعہ (جسے اس کی بحور کی یکجہتی کی وجہ سے دائرۃ المشتبہ کہا جاتا ہے) کی عربی کی مستعملہ چھے [اور فارسی اردو کی دو] بحروں میں سے پہلی [محیط الدائرہ؛ قواعد العروض؛ Palmer: *Arabic Grammar*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۳۰۳ ببعد)۔ اس کے ارکان یہ ہیں: مُسْتَفْعِلُن مُسْتَفْعِلُن مَفْعُولَاتُ (– – ∪ – / – – ∪ – / – – – ∪) (دو بار)۔ یہ بحر تام استعمال نہیں ہوتی اور اگر کہیں شاذ و نادر ہوتی ہے تو اس میں صاف تخلف ظاہر ہوتا ہے۔ [illegible] کے مطابق سریع میں چار اقسام کے [عروض] اور سات قسم کی ضربیں ہیں اور یہ بحر عربی میں بارہ اوزان پر اور فارسی اردو میں بیس پر آتی ہے ([قواعد العروض]؛ De Sacy: *Traité de la* ...؛ *Prosodie des Arabes*، پیرس ۱۸۳۱ء، ص ۵۶)۔

بہر حال اس کی عام مستعمل شکل مستفعلن مستفعلن فاعلن (– – ∪ – / – – ∪ – / – ∪ –) ہے۔ ضرب میں عام طور پر مَفْعُولُن یا فَعْلُن (– –) استعمال

ہوتی ہے اور اس کا وزن [illegible] عروض اور ضرب دونوں میں ممتنع، اگرچہ ضرب میں اتنا عام نہیں ہے۔ معاصر شعرا نے ضرب میں ایک سبب کا اضافہ کرکے اور اسے فاعلاتن (- ⏑ - -) بنا کر ایک نئی شکل رائج کی ہے۔

مآخذ: رک بہ عروض۔

(G. WALKER)

* **سَرِیکَتْ اِسلام:** Sarekat عربی لفظ شریکہ یا شرکت، بمعنی اخوت، برادری یا جماعت، کا جاوی تلفظ ہے؛ انڈونیشیا کے مسلمانوں کی ایک سیاسی جماعت، جس کی سوراکرتا (جاوا) میں تشکیل ہوئی۔ اس کے بنیادی مقاصد یہ تھے: (۱) مسلمانوں کو صحیح اسلامی تعلیمات سے واقف کرانا؛ (۲) غیر اسلامی طرز معاشرت اور فرسودہ رسم و رواج کو مٹانا؛ (۳) اسلامی اخوت اور پان اسلامی اتحاد کو فروغ دینا؛ (۴) اہل ملک کی ذہنی اور تعلیمی ترقی کے لیے کام کرنا؛ (۵) صنعت و تجارت کو فروغ دینا اور عوام کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کی تدابیر اختیار کرنا۔

ابتدائی تاریخ: یوں تو جاوا کے عوام اکثر اپنے حکمرانوں کے بھی استبداد کا شکار ہوتے چلے آ رہے تھے، لیکن انیسویں صدی میں ہالینڈ والوں کے تدریجی مگر روز افزوں اثر کے تحت وہاں کے عوام اور امرا دونوں کی آزادی کم سے کم تر ہوتی چلی گئی۔ اپنے ماضی کے بارے میں جب کہ پورا مجمع الجزائر جاوی حکومت کے ماتحت تھا، ان کا ملی جذبۂ مفاخرت روز بروز غیر ملکیوں، بالخصوص ولندیزیوں کے مقابلے میں احساس کمتری میں بدلنے لگا۔ ولندیزی اور بعد ازاں چینی بھی شاذ و نادر ہی اس حقارت کو چھپاتے تھے جس سے وہ مقامی آبادی کو دیکھتے تھے۔ جب گزشتہ صدی کے خاتمے کے قریب جاوا کے چند ترقی پسند امرا نے پہلی بار اپنے بچوں کو مغربی تعلیم دلانا چاہی تو یہ صحیح ہے کہ انھیں بعض باشندوں کی تائید و حمایت حاصل ہوئی، لیکن وہاں کے موروثی حکام کی بہت بڑی تعداد اس بدعت کی کھلے بندوں مخالف ہو گئی۔ پھر جن چند لوگوں نے یہ تعلیم حاصل کی انھیں بھی اپنی قابلیت و استعداد کے مطابق وہاں کے معاشرے میں مقام حاصل کرنے کے لیے کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ یوں رفتہ رفتہ تعلیم یافتہ جاویوں کی ایک چھوٹی سی جماعت پیدا ہو گئی اور قدرتی طور پر یہی وہ لوگ تھے جو اجنبی تسلط کو سب سے زیادہ ناپسند کرتے تھے۔ بعد ازاں مشرق اقصیٰ کے واقعات رونما ہوئے اور وہاں بیرونی تسلط کے خلاف رد عمل ہوا۔ جنگ روس و جاپان (۱۹۰۴ - ۱۹۰۵ء) سے پیشتر ہی جزائر شرق الہند میں جاپانیوں کو اہل یورپ کے مساوی درجہ دیا جا چکا تھا۔ ۱۹۱۱ء میں چینی جمہوریت کی تاسیس کے بعد چینی جنگی جہاز جاوا پہنچے اور چینی حکام اپنے ہم وطنوں کی حالت کے متعلق تحقیقات کرنے لگے۔ چینیوں کے لیے ۱۹۰۸ء ہی سے (صرف [illegible] ولندیزی۔ چینی اسکول کھول دیے گئے تھے، جن کا وہ عرصے سے مطالبہ کرتے چلے آ رہے تھے۔ ۱۹۱۰ء سے ان کی اہل یورپ کی حیثیت قانونی طور سے بھی منوا لی گئی اور (۱۹۱۲ء میں) ان کے لیے حصول تعلیم کے متعلق زیادہ بہتر امکانات فراہم کر دیے گئے۔ عرب بھی ان کی نئی قانونی حیثیت کے فوائد سے متمتع ہوئے، لیکن جاویوں کی حیثیت میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا۔

۱۹۰۸ء میں پہلی مرتبہ نوجوان جاویوں کی مجلس بودی وتامہ Budi Utomo (= سعی شریفہ) کی تاسیس جاوا کے مقامی امرا کے طبقے کے ہاتھوں عمل میں آئی۔ یہ چھوٹے پیمانے پر کوشش تھی جو ان لوگوں نے اپنے مطالبات کو ارباب حکومت سے منظم طریقے پر پورا کرانے، بالخصوص بہتر اور اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لیے کی۔ اس تحریک کے

مؤسّس اول ترجی اندین کو نہ صرف ولندیزی بلکہ بہت سے قدامت پسند جاوی بھی شک و شبہہ کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ پہلی جاوی تنظیم کو جو رفقائے کار ملے وہ جاوی معاشرے کے اونچے طبقوں سے تعلق رکھتے تھے اور عوام اس میں شریک نہیں ہوئے، لیکن رفتہ رفتہ ان میں بھی اپنے معاشرتی احوال و کوائف کی اصلاح کا خیال پیدا ہونا شروع ہو گیا اور اس کی کئی وجوہ تھیں:

(الف) ان کی معاشرتی حیثیت حد درجہ غیر تسلی بخش تھی۔ غیر ملکی مشرقیوں [چینیوں] کے برعکس انڈونیشیا والوں کو اپنے یورپی یا وطنی مالکوں کے حضور میں اظہار عبودیت و احترام ('ہورمت' = عربی: 'حرمۃ') کرنا پڑتا تھا۔ اس میں کلام نہیں کہ مرکزی حکومت نے بار بار اس رسم میں تخفیف کی کوشش کی، لیکن یہ زیادہ تر جاری رہی۔ قانونی نظم و نسق میں یورپی لوگوں کے لیے بہت زیادہ رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی۔ تفتیش جرائم کے لیے حراست میں لینے کا معمول صرف ملزموں ہی پر عائد نہ ہوتا تھا بلکہ سہولت کی غرض سے اکثر اوقات گواہوں کو بھی حراست میں لے لیا جاتا تھا اور یہ خرابی ابھی تک پورے طور سے ختم نہ ہوئی تھی۔ پولیس کی طرف سے مقدمے کی سماعت اور سزا میں اکثر انصاف سے کام نہیں لیا جاتا تھا اور ہر حال میں اصل باشندوں ہی کو اس کا ہدف بننا پڑتا تھا۔ نجی جائداد کی حفاظت کا انتظام زیادہ تر ناقص تھا۔ اکثر اوقات ایسا ہوتا کہ لوگ اپنی املاک کی چوری کے سلسلے میں سکوت اور خاموشی کو ترجیح دیتے اور رپورٹ لکھوا کر تفتیش کی سختی کا بار اپنے سر لینا گوارا نہ کرتے۔ جو چند حقوق ملے ہوئے تھے وہ بیکار کی سختیوں اور اہل یورپ کے کاروباری اداروں میں مزدوروں سے بد سلوکی کے مقابلے میں ہیچ تھے۔ تعلیم نہایت ناکافی تھی۔ مزید برآں چین میں جس طرح ترقی کے مراحل طے ہو رہے تھے ان کا نتیجہ یہ نکلا کہ اکثر چینیوں کا رویہ جاویوں کی جانب اس قدر متمردانہ ہونے لگا کہ اس سے جاوی بے حد ایذا و الم محسوس کرتے اور ان سے بیزار تھے۔

(ب) اقتصادی حالت بد سے بدتر ہو گئی تھی۔ دیسی صنعت کی آزادانہ ترقی بالکل رک گئی تھی۔ جب ۱۸۳۰ء میں زراعت بالخصوص کافی کی کاشت کے لیے ولندیزی طریقۂ کاشت (Cultuursystem) رائج کیا گیا تو وہ اصل آبادی کے لیے ایک مصیبت بن گیا، چنانچہ ۱۸۷۷ء میں جب اسے منسوخ کیا گیا تو ولندیزی حکومت اس سے تقریباً سوا تراسی کروڑ گلڈن (gulden) [ولندیزی سکہ] وصول کر چکی تھی، یعنی کل ریاست کے اخراجات کا ۲۱ فی صد (نام نہاد ''عطیہ بجٹ'')۔ اس کے بعد کے زمانے میں متوسط طبقے کے لوگ اور کاشتکار یورپی صنعت و زراعت کے شدید مقابلے کی وجہ سے اپنی اقتصادی خود مختاری سے روز بروز زیادہ محروم ہوتے چلے گئے اور بیرونی تجارت تو بڑی حد تک عرصۂ دراز سے چینیوں اور عربوں ہی کے ہاتھوں میں چلی آ رہی تھی۔ باایں ہمہ جاویوں نے نہایت پامردی کے ساتھ غیر ملکی تجارت کے مقابلے کی کوشش کی، تاہم اس پر بالخصوص اس وقت سے اور بھی زوال آنے لگا جب باتک batik کے صنعت کاروں کو (جس کی کل پیداوار ایک کروڑ گلڈن سالانہ کی تھی؛ دیسی صنعت کے مختصر حال کے لیے دیکھیے *Koloniaal Verslag van 1920*، عمود ۷)، مجبور کیا گیا کہ وہ ملکی خام مواد کی جگہ غیر ملکی رنگ اور کپڑا استعمال کریں۔ اس اقتصادی تنزل کی پوری تفصیل کے لیے دیکھیے *Onderzoek naar de mindere welvaart der inlandsche bevolking op Java en Madoera*، کمیشن کی روداد، بٹاویا ۱۹۰۵–۱۹۱۴ء، ۳۲ جلدیں، بڑی تقطیع۔

(ج) تیسری وجہ یہ بیان کی جا سکتی ہے کہ جاویوں کو عیسائی مذہب کے پھیل جانے کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔ اگرچہ یہ چیز بہت تھوڑی مدت کے لیے عمل میں آئی اور مسلم آبادی میں عیسائی مبلغوں کی سرگرمیوں کی وجہ سے جو تحریک پیدا ہوئی وہ زمان و مکان دونوں کے لحاظ سے بالکل مختلف تھی، لیکن اس واقعے کو کہ عیسائیوں کی تبلیغ زیادہ سرگرم عمل تھی اور والندیزی پارلیمنٹ کے بعض ارکان اس کی علانیہ طور پر تائید و حمایت کرتے تھے۔ نیز یہ کہ مکہ مکرمہ سے اس کے خلاف ایک تنبیہی اعلان بھی جاری ہو چکا تھا، سریکت اسلام کے رہنماؤں نے جمہور مسلمین کے جذبات کو ایسے طریقے سے برانگیختہ کیا کہ وہ سریکت اسلام میں شمولیت پر رضامند ہو جائیں۔

کہتے ہیں کہ ۱۹۰۹ء میں ایک نہایت معمولی واقعہ سریکت اسلام کی تاسیس کا باعث بنا ابتدائی سالوں کی معتبر تفصیلات ہمارے سامنے نہیں ہیں۔ لاوین (Nglawiyan) Lawiyen سوراکرتہ کے نواح میں ایک گاؤں تھا۔ جہاں نسبتاً خوش حال جاوی سوداگر رہتے تھے اور جاویوں اور چینیوں میں مقابلہ غیر معمولی طور پر شدید تھا۔ اس گاؤں میں ایک چینی کونگسی Kongsi (تجارتی) کی بد دیانتی کے واقعے نے فریب خوردہ جاویوں میں اس قدر تلخی پیدا کر دی کہ انہوں نے متحد ہو کر چینی مال و اسباب کا مکمل مقاطعہ کر دیا اور حاجی سمن ہدی کی تحریک اور امداد باہمی کے اصولوں پر انڈونیشی تاجروں کے مفاد کے تحفظ اور انہیں چینیوں کی گرفت سے آزاد کرنے کے لیے سریکت داگنگ اسلام (شرکت دگنگ اسلام) یعنی اسلامی تاجروں کی انجمن کے نام سے ایک باقاعدہ جماعت قائم کی گئی۔

بایں ہمہ سریکت اسلام زیادہ دیر تک اپنی ابتدائی مقاصد سے وابستہ نہ رہی۔ چینی مال کے مقاطعے کی کامیابی کے بعد یہ تحریک حیرت انگیز سرعت کے ساتھ پھیل گئی۔ اس کی رکنیت میں جو عظیم اضافہ ہوا اس کی وجہ صرف چینیوں سے نفرت ہی نہ تھی، جو اس وقت بالکل قدرتی تھی بلکہ اس بنا پر بھی کہ عوام، جو زیادہ سے زیادہ آزادی اور خود مختاری کے خواہاں تھے، یہ سمجھتے تھے کہ چینیوں کے خلاف کامیابی حاصل کرنے کے بعد یہ ایک اسلامی جماعت کے واسطے رابطہ الامہ کے لوگوں (داعیوں) سے ایسا اتحاد ان کے لیے دوسرے غیر ملکیوں کے مقابلے میں بھی حقوق حاصل کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو گا۔ لاوین میں مسلمانوں کی جماعت مسلمان اتحاد بالکل قدرتی امر تھا، جب ایک بڑی طاقت ختم ہو گئی تو جاویوں کے اندر فتح و کامرانی کا احساس پیدا ہونا بالکل ناممکن نہیں تھا اس سے وہ خلا پورا ہو گیا جو اس وقت سیاسی حالات میں محسوس ہو رہا تھا اور اس جماعت میں ایسے لوگ بھی داخل ہو گئے جنہیں چینی مال کے مقاطعے سے دور کا تعلق بھی نہ تھا۔ اس کی ابتدائی تاریخی تفصیلات سے کہیں زیادہ اہم یہ واقعہ ہے کہ یہ جماعت اس سرعت سے بڑھا اور پھیلا اور اسی طرح آنے والے سالوں میں اس کی جانب لوگوں کی توجہ صرف منفرد واقعات اور سرگرمیوں کی وجہ ہی سے نہیں بلکہ اس کے اغراض و مقاصد کی نشو و نما کی بدولت بھی منعطف ہوتی چلی گئی۔ اب سریکت اسلام کی ابتدائی اور اس کی بعد کی منظم صورت میں بڑا فرق ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جاوی عوام الناس کی بلند تر ضرورتوں کی بنا پر معرض وجود میں آئی۔ لیکن اس کا ارتقا بیرونی حالات کے تقاضوں کے تحت ہوا، یعنی ۱۹۱۴ء میں جنگ عظیم کا چھڑ جانا، ۱۹۱۷ء کا روسی انقلاب، جنگ کے خاتمے پر عالمگیر اقتصادی بحران اور اس کے بعد یورپ میں اقتصادی تباہی؛ چنانچہ بہت

سے نئے مغربی تصورات سریکت اسلام میں داخل ہو گئے جن سے جاوی عوام بالکل ناآشنا تھے، کیونکہ وہ صرف اپنے سیدھے سادے مطالبات کی تکمیل اور مقامی ضروریات کی بہم رسانی کے طالب تھے۔ اس کا نتیجہ داخلی ضعف کی صورت میں نکلا اور انجام یہ ہوا کہ سریکت اسلام نے جس قدر جلد اقتدار حاصل کیا تھا اسی قدر جلد اسے کھو بھی دیا۔

سریکت اسلام کی تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(ا) پہلی قومی کانگرس تک کا دور؛

(ب) قومی کانگرس کے عروج کا دور؛

(ج) انتہا پسند سریکت رعیت کے قیام سے قبل سریکت اسلام کے زوال کا دور؛

(ا) پہلے دور میں سریکت اسلام سے کسی مسلسل یکساں طرز عمل کا منسوب کرنا نہایت دشوار ہے۔ رادن عثمان سید چکرا آمیناتا (Tjakra Aminata) ایک پرجوش اور فصیح مقرر تھا۔ اس کی نہایت زبردست اور قابل قیادت کے تحت یہ تحریک اپنے وطن سے باہر، بالخصوص مشرقی جاوا میں آناً فاناً پھیل گئی۔ سوراباَیا میں دسمبر ۱۹۱۲ء میں سریکت اسلام کے اخبار *Utsan Hindia* (= ہندی پیغمبر) کا اجرا ہوا، جس کی عنان ادارت خود چکرا کے ہاتھوں میں تھی۔ یہ اخبار مدت تک سریکت اسلام کا اہم ترین ترجمان رہا۔ بعد میں اس جماعت کی شاخیں سیمارانگ Semarang، چیرہ بونگ Tjirebong، بندونگ Bandong اور بتاویا میں قائم ہو گئیں۔ داخلہ نہایت سہل کر دیا گیا تھا۔ عوام کے شوق معلومات، رسمی اور پوشیدہ حلف کی پر اسرار نوعیت اور سریکت اسلام کی روز افزوں مقبولیت نے مل ملا کر یہ اثر پیدا کیا کہ لوگ جوق در جوق اس کے رکن بننے لگے۔ ابتدائی جوش و خروش کے دور میں ۱۹ نومبر ۱۹۱۱ء کو باضابطہ طور پر تاسیس کے وقت جو آئین و ضوابط اختیار کیے گئے (تمام ارکان ایک دوسرے کی جانب برادرانہ جذبات و احساسات کو ترقی دینے کی کوشش کریں گے؛ مسلمانوں کی مدد کریں گے اور تمام جائز وسائل سے لوگوں کی اقتصادی، خوشحالی اور معاشرتی ترقی کے لیے کوشش کریں گے) ان کی عموماً پورے طور پر پابندی ہوتی رہی؛ تاہم جلد ہی جماعت کی شاخوں نے صرف اپنے مقامی مقاصد کے لیے اور مقامی رہنماؤں کے خیالات کے مطابق کام کرنا شروع کر دیا؛ بعض نے لوگوں کے مادی مفاد کی خدمت اپنے ذمے لی، مثلاً امداد باہمی کی انجمنیں قائم کر کے لوگوں کی قوت مقابلہ کو مضبوط کیا؛ بعض نے اپنی مداخلت سے ان خرابیوں کو رفع کرانے کی کوشش کی جن کے باعث اہل جاوا سرکاری عہدے داروں اور اپنے یورپی مالکوں کے ہاتھوں تختۂ مشق بنے ہوئے تھے۔ بعض دیگر شاخوں (مثلاً سریکت اسلام بتاویا، جس کے ارکان کی تعداد بہت جلد بارہ ہزار تک پہنچ گئی) نے ارکان اسلام کی زیادہ صحیح طریقے سے ادائیگی کی تلقین کی۔ ملکی خواتین کی حالت کو بہتر بنانے کی خواہش کا اظہار بھی کیا جاتا تھا۔ اسی طرح ایک بچھن کی سریکت اسلام (سوترسا مولیا Sutarsa Mulya) کی بھی بنیاد رکھی گئی۔

اقتصادی میدان میں سریکت اسلام کی کامیابیاں محض چند روزہ تھیں۔ امداد باہمی کی انجمنیں، اپنے ارکان کا جوش سرد پڑتے ہی غائب ہو گئیں۔ چونکہ جاویوں میں مالی تربیت مفقود تھی، اس لیے سب اقتصادی سرگرمیوں کو نقصان پہنچا۔ سریکت اسلام کا سرمایہ اکثر تحریک کے بعض رہنماؤں نے ذاتی منفعتوں میں صرف کر دیا؛ البتہ معاشرتی ترقی کے میدان میں اس بات کا سہرا ضرور سریکت اسلام کے سر ہے کہ انھوں نے جاویوں اور غیر ملکیوں کے باہمی روابط میں ایسی اصلاح کی جس کا فائدہ جاویوں کو پہنچا، اگرچہ بعد میں جب سریکت اسلام

کی حالت عمومی طور پر گر گئی تو ان میں سے بہت سے حاصل کردہ فوائد کالعدم ہو گئے ۔ رہنماؤں نے عوام میں مذہبی دلچسپی کو قائم رکھا ، غالباً اس خیال سے کہ مبادا لوگوں میں بددلی پیدا ہو جائے ۔ دراصل مذہبی اتحاد و یگانگت ہی سے یہ خطرہ دور ہو سکتا تھا ۔ قومی مؤتمروں کے انعقاد سے پہلے سریکت اسلام سیاسیات میں بہت کم حصہ لیتی تھی ۔

معلوم ہوتا ہے کہ سریکت اسلام اور ولندیزی حکومت میں پہلا تصادم اس وقت ہوا جب اگست ۱۹۱۲ء میں جینبوک پر مظالم ڈھانے کے الزام میں سوراکرتا سریکت اسلام کو عارضی طور پر دبا دیا گیا ۔ ۱۴ ستمبر ۱۹۱۲ء کو چکرا نے ایک درخواست پیش کی جس میں مرکزی حکومت سے کہا گیا تھا کہ وہ سریکت اسلام کو تسلیم کر لے ۔ حکومت کا فیصلہ انہیں ۳۰ جون ۱۹۱۳ء کو ملا ، کیونکہ حکومت عرصے تک اس درخواست کا جواب دینے میں تامل کرتی رہی تھی ۔ اس کے آئین و ضوابط (جو بجائے خود بالکل بے ضرر تھے) کی منظوری سے یہ لازم آتا تھا کہ حکومتی نظم و نسق اور نو آبادیات سے متعلق سرکاری حکمت عملی میں ، جس کی بنیاد اس وقت تک ملکی رعایا کی غلامی و محکومی پر تھی ، کسی حد تک تبدیلی کی جائے ۔ اس کے علاوہ یہ بھی اندیشہ تھا کہ حکومت کی جانب سے سریکت اسلام کے آئین کی منظوری سے سریکت اسلام کو ایک قانونی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس بنا پر وطنوں کی سادہ لوح آبادی سریکت اسلام کی تمام سرگرمیوں کی مکمل تائید کرنے لگے گی ، یا کم سے کم اس کے رہنما اس سے یہی نتیجہ اخذ کریں گے ۔ ۲۹ مارچ ۱۹۱۳ء کو گورنر جنرل اور سریکت اسلام کے ایک وفد کے درمیان گفتگو کے دوران میں گورنر جنرل نے سریکت اسلام کے ساتھ ذاتی طور پر کامل ہمدردی کا اظہار کرتے ہوئے وفد کی توجہ ان خطرناک کمزوریوں کی طرف مبذول کرائی جو پیش کردہ درخواست کی منظوری کی راہ میں حائل تھیں ، مثلاً مالی کاروبار میں بدنظمی ، جو ان کا ہمیشہ ایک کمزور پہلو رہا تھا ۔ بالآخر ۳۰ جون کے فرمان کے ذریعے مختلف وجوہ کی بنا پر سریکت اسلام کو مطلوبہ منظوری دینے سے انکار کر دیا گیا ، لیکن ساتھ ہی درخواست کنندگان کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی کہ اگر سریکت اسلام کی مقامی شاخیں اپنے تسلیم کیے جانے اور قانونی قرار دیے جانے سے متعلق درخواستیں پیش کریں گی تو غالباً وہ مسترد نہیں کی جائیں گی ، بشرطیکہ مقامی انجمنیں اس امر کی مجاز ہوں گی کہ متحد ہو کر اپنے مقامی حلقوں کے نمائندوں کی ایک جائز اور صحیح مرکزی جماعت بنا لیں ۔ مقامی جماعتیں اس امر کی بھی ذمہ دار ہوں گی کہ وہ حلف کے الفاظ کو زیادہ معیاری شکل دیں اور انہیں ایسے طریق پر مرتب کریں کہ حکومت انہیں بے ضرر تصور کرے ۔ چنانچہ سریکت اسلام ان ہدایات کی روشنی میں منظم کی گئی ۔

سریکت اسلام کے متعلق صوبائی حکومتوں کے عہدے داروں کا رویہ بالعموم بیوٹن زورگ (Hiatenzorg) کی مرکزی حکومت کے رویے کی بہ نسبت بہت زیادہ معاندانہ ثابت ہوا ۔ حکومت اور عمّال حکومت کے طرز عمل کا بہ تدریج مقامی آبادی کے حکومت پر سے اعتماد اٹھ جانے کا ایک بڑا سبب بن گیا جس کا اظہار عنقریب ہونے کو تھا ۔ مقامی عمال کے معاندانہ اقدامات کے خلاف ، جن میں سے بعض کی رو سے یہاں تک ہوا کہ حکومت کی طرف سے تسلیم کر لیے جانے کے بعد بھی مقامی شاخوں کو ممنوع قرار دے دیا ، آئے دن شکایتیں پیدا ہوتی رہیں ؛ چنانچہ بعد میں ہونے والے اجتماعات میں ان اقدامات کی مذمت تیز سے تیز تر ہوتی گئی ۔ اس وقت یورپی آبادی تقریباً

سب کی سب سریکت اسلام کی مخالف تھی۔ بعض اوقات ان پر ایک خاص قسم کی پریشانی طاری ہو جاتی تھی، بالخصوص جب ملک میں چینیوں کے متعلق مخالفانہ سرگرمیاں ظہور پذیر ہو رہی ہوں۔ یورپی صحافت کا انداز تحریر شروع شروع میں بالعموم حقارت آمیز اور متکبرانہ تھا اور بعد میں معاندانہ ہو گیا۔ اس کا رد عمل مقامی صحافت میں بھی نہایت شدید اور تند ہوا، جوکہ نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر رہی تھی۔ چینی تو قدرتی طور پر سریکت اسلام کے مخالف تھے۔ عربوں کا رویہ شروع شروع میں اس کے ساتھ مصالحانہ تھا، بلکہ اس کی ابتدائی نشو و نما میں ان کا بھی خاصا ہاتھ تھا؛ مگر جب ۱۹۱۳ء کے شروع میں یہ فیصلہ ہوا کہ غیر انڈونیشی انتہائی استثنائی صورت ہی میں اس کے رکن بن سکتے ہیں اور خصوصاً جب سریکت اسلام نے ترقی پسندانہ رویہ اختیار کرکے ان [عربوں] کے قدامت پسندانہ جذبات کو مجروح کرنا شروع کر دیا تو وہ خود بخود رکنیت سے دست بردار ہو گئے۔ سریکت اسلام اور بودی اوتامو کے باہمی تعلقات خوشگوار تھے، اگرچہ بہت کم تھے۔ دونوں اپنے اپنے نمائندے ایک دوسرے کے اجتماعات میں بھیجتے تھے۔

(ب) بعد کے دور میں سریکت اسلام میں سیاسی عنصر نہایت نمایاں ہو گیا اور دوسری سیاسی جماعتوں اور تحریکوں کے ساتھ اس کے روابط بہت زیادہ گہرے ہو گئے۔ یورپی انداز کی روز افزوں فکری آزادی ذہنوں اور دماغوں کو زیادہ سے زیادہ متاثر کرنے لگی۔ ڈچ انڈیز سوشل ڈیموکریٹک (I. S. D. V.) جیسی یورپی جماعتوں نے اسے اپنی طرف کھینچنے کی سعی کی۔ سریکت اسلام کا رجحان ہر سال زیادہ سے زیادہ انتہا پسندانہ ہوتا چلا گیا، لیکن خود تحریک کے اندر زبردست مخالف لہریں اٹھنا شروع ہو گئیں۔ چکرا آمینی قومی جمہوری تحریک کا نمائندہ تھا اور سیماعون Semaun بڑھتی ہوئی بائیں اقلیت کا رہنما بن گیا۔ یہ نوجوان، جو I.S.D.V. کا نہایت سرگرم پرچہ کار تھا، اولاً پہلی ملی مؤتمر میں عوام کے سامنے آیا اور اس نے حکومت سے مقاومت (Perset = ولندیزی: Verzet) کی وکالت کی، لیکن وہ سامعین کی توجہ اپنی طرف منعطف نہ کرا سکا؛ تاہم اس کی تقریر کافی اہم تھی، کیونکہ وہ واحد شخص تھا جس نے قومی تحریک کی کمزوریوں کو آشکارا کیا اور اس میں ہمت کے فقدان کی طرف اشارہ کیا۔ امارت پسند چکرا کے برعکس وہ ایک سیدھا سادا عوامی آدمی تھا، جس کے کام کا طرۂ امتیاز ایک ایسی بے غرضی اور دیانت تھی جو جاویوں کے ہاں بہت کمیاب تھی۔ دوسری ملی مؤتمر میں وہ ہمیں سیما رانگ Semarang کی سریکت اسلام کے صدر کی حیثیت میں نظر آتا ہے، جہاں یہ بائیں طرز کے آزاد خیالوں کی سب سے بڑی جماعت تھی۔ تیسری ملی مؤتمر میں وہ مرکزی سریکت اسلام (C. S. I.) کا رکن منتخب ہو چکا تھا۔ چکرا نے اسے با دل نخواستہ مرکز میں لیا تھا کیونکہ وہ خائف تھا کہ یہ شخص، جو لوگوں کو اس کی بہ نسبت بہت زیادہ حقوق دلوانے کا وعدہ کر رہا ہے اور ان کی ضرورتوں کو اس کی نسبت زیادہ جانتا اور سمجھتا ہے، تحریک پر قابو حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ اس کا خیال تھا کہ وہ اسے مرکزی سریکت اسلام میں لے کر زیادہ قابو میں رکھ سکے گا۔ اپنی مقبولیت کو بچانے کے خوف سے وہ اپنے ابتدائی اصول کار سے روز بروز ہٹتا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قدامت پسند فریق کی مخالفت بڑھ گئی۔ چکرا اور سیماعون کی کشمکش آئندہ چند سالوں تک سریکت اسلام کی ترقی پر اثر انداز

ہوتی رہی ۔ چکرا نے متعدد بار بڑی دانشمندی اور تدبر سے سریکت اسلام کو تفرقے سے بچانے کی کوشش کی ، مگر آخر کار حالات اس کی طاقت سے باہر ہو گئے اور جنوبی مؤتمر کے موقع پر جب سریکت اسلام کو مجبوراً ایک فیصلہ کن قدم اٹھانا پڑا اور چکرا کی غیر حاضری میں اس نے سیماعون کو جماعت سے خارج کر دیا تو یہ اقدام بھی سریکت اسلام کو بچا نہ سکا ۔

ان قومی مؤتمروں سے متعلق ، جن میں آرا اور رجحانات کے اختلافات پوری وضاحت سے ظاہر نہیں کیے جا سکتے تھے ، چند تفصیلات درج کی جاتی ہیں ۔

پہلی ملی مؤتمر بندونگ میں ۱۹۱۶ء میں ۱۷ جون سے ۲۴ جون تک منعقد ہوئی ۔ اس سے تھوڑے ہی عرصے پہلے مرکزی سریکت اسلام سرکاری طور پر تسلیم کی جا چکی تھی (۱۸ مارچ) اور سریکت اسلام کی جاوی اور سماٹری شاخوں کو مرکزی سریکت اسلام سے الگ و خود مختار رکھنے کی مساعی ناکام ہو چکی تھیں ۔ سریکت اسلام کی وسعت کی ذرا سی جھلک مندرجہ ذیل اعداد و شمار سے مل سکے گی : اس میں ثانوی جاوی شاخوں (مشتمل بر [illegible] ارکان) ، جزیرہ سماٹرا کی شاخوں ([illegible] ارکان) اور سنت بورنیو کی شاخوں ([illegible] ارکان) کے نمائندے یعنی آٹھ ہزار نمائندے شامل تھے ۔ سلاویسی اور بالی دونوں کی ایک ایک شاخ تھی ۔ چکرا نے ملی مؤتمر کے نام کی قدر و اہمیت پر زور دیا اور کہا : "سریکت اسلام کو اپنے سامنے ایک نیا نصب العین رکھنا ہے ۔ ملک کو ایک قوم بنانا ہے ۔ سریکت اسلام کو جلد سے جلد ولندیزی شرق الہند میں حکومت خود اختیاری کے حصول یا یہاں کی اصلی آبادی کو نظام حکومت میں زیادہ حصہ دلوانے کے لیے تعاون کرنا چاہیے ؛ لیکن اس نے ساتھ ہی مرکزی حکومت کی تعریف بھی کی کہ وہ کوئی پرانی حکمت عملی ترک کر کے اشتراک کی حکمت عملی (policy of association) پر گامزن ہونے کے لیے آمادہ ہو گئی ہے اور یہ وعدہ کرتی ہے کہ گورنر جنرل کے ساتھ ایک کونسل مقرر کی جائے گی ، جو یورپی ، ملکی اور غیر ملکی ایشیائی ارکان پر مشتمل ہوگی (قب Snouck Hurgronje : Verspr. Geschr. ، [illegible] تا ۳۹۲) ۔ اس مؤتمر میں اور بعد کی مؤتمروں میں بہت سی ایسی باتوں پر گفتگو ہوئی جو دیہاتیوں کی ادراک کے لیے بالا از فہم تھیں ۔ بعض بیانات اس قسم کے تھے کہ مثلاً قرآن مجید اشتراکیت کے موضوع پر اہم ترین کتاب ہے ، یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ و سلم ، ایک غیر مسلم مضمون نگار کے الفاظ میں ، اشتراکیت کے ابو الآباء یا جمہوریت کے پیشوا اور رہبر تھے ۔ ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ یورپی جماعتوں کی طرح شہری والوں نے اپنے اپنے مقاصد کی تبلیغ کے لیے زیادہ سے زیادہ معاونین حاصل کرنے کی غرض سے کن کن طریقوں سے کوشش کی تھی ۔ اس مؤتمر کا اہم ترین کام ان عملی تجاویز پر بحث و مذاکرہ تھا جو سریکت اسلام کی مقامی شاخوں نے پیش کی تھیں اور جن میں سے اکثر مقامی ضروریات سے متعلق تھیں اور جنہیں چکرا نے اپنے تبصرے کے ساتھ ۱۷ - ۲۶ جون ۱۹۱۶ء کے *Oetoesan Hindia* میں شائع کیا تھا ۔ ان قراردادوں سے پتا چلتا ہے کہ سادہ لوح دیہاتی لوگ سریکت اسلام کے توسط سے کس قسم کی توقعات کی تکمیل کی توقع رکھتے تھے ۔ زیادہ شخصی آزادی اور خود مختاری کی خواہش کا مسلسل اظہار بعد کی تمام مؤتمروں میں بھی ہوتا رہا ۔ یہ چند رہنماؤں کے ابھرے ہوئے سیاسی خیالات تھے جن کی وجہ سے لوگ سریکت اسلام کی طرف کھنچ

آرزو تھی ، بلکہ اس طاقتور تنظیم کے ذریعے اپنی تمناؤں کے حصول کی آرزو انھیں اس سے وابستہ کر رہی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب بعد میں سیماعون کی جماعت نے ان سے وعدہ کیا کہ وہ سریکت اسلام کے مقابلے میں ان کے مقامی مقاصد کی زیادہ حمایت کرے گی ، تو انھوں نے سریکت اسلام سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔

دوسری ملّی مؤتمر (بٹاویا میں ۲۰ تا ۲۷ اکتوبر ۱۹۱۷ء) مقامی شاخوں کی طرف سے اس مسئلے پر مباحثہ ہوا کہ سریکت اسلام کو آنے والی پارلیمان ("Volksraad" ؛ اس کے نظام وغیرہ پر دیکھیے *Koloniale Studien* ، ج ۱ ، ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۷ء ، *Extra Politiek Number* ، ص ۱۶۹ ببعد) کے بارے میں کیا رویہ اختیار کرنا چاہیے۔ اس میں انڈونیشیا والوں کو جو حصہ دیا گیا تھا اس سے وہ مطمئن نہ تھے اور اس سے بھی زیادہ وہ اس کے افتتاح میں پیہم التوا سے غیر مطمئن تھے۔ اس مؤتمر نے بعض اصولوں کا اعلان کیا ، جن میں مرکزی سریکت اسلام کے سیاسی نصب العین کی توضیح کی گئی تھی۔ ان میں اسلام کی برتری کی تصدیق تو کی گئی ، لیکن حکام سے مطالبہ کیا گیا کہ وہ قطعی طور پر غیر جانبدار رہیں۔ اس امر کے پیش نظر کہ اصل آبادی کی اکثریت بدترین قسم کی زندگی بسر کر رہی ہے ، اعلان کیا گیا کہ مرکزی سریکت اسلام مجرمانہ سرمایہ داری کے ہر تفوق کے خلاف ہمیشہ برسرپیکار رہے گی (رک بہ *Kol. Studien* ، محل مذکور ، ص ۳ ببعد) ؛ اس کتاب میں مرکزی سریکت اسلام کا لائحۂ عمل بھی درج ہے اور اس پر حواشی اور اس وقت کی سیاسی صورت حال کی تفصیل و تشریح بھی موجود ہے ، نیز اس وقت کی سیاسی جماعتوں کے پروگراموں کی تفصیلات خود ان کے رہنماؤں کی طرف سے دی گئی ہیں۔

یورپ کی سیاسی بے چینی کے نتائج نہایت واضح طور پر تیسری ملی مؤتمر (سورابایا ، ۲۹ ستمبر تا ۶ اکتوبر ۱۹۱۸ء) میں نظر آئے۔ ۱۸ مئی ۱۹۱۸ء کو Volksraad کے افتتاح سے (جس میں چکرا اور ایک اور رہنما سریکت اسلام کے نمایندے تھے) جو نئی صورت حال پیدا ہو گئی تھی ، اس پر اور مزید مطلوبہ اصلاحات پر بھی بڑے شد و مد سے بحث ہوئی۔ اصل آبادی میں جو بے چینی پیدا ہو چکی تھی وہ خاص طور سے موضوع بحث رہی۔ اقتصادی مشکلات اور مجرمانہ سرمایہ داری کے خلاف آئندہ جدوجہد کی تبلیغ بہت کامیاب رہی ، جس نے تلخی میں اضافہ کر دیا اس کے نتائج بہت جلد سامنے آ گئے۔ ۱۹۱۷ء کے اواخر میں وسیع پیمانے پر ہڑتال ہوئی اور ۱۹۱۸ء کے اواخر میں کدس Kudus اور دماک Demak کے مقامات پر عوام کے بلوے ہوئے ، جن سے ان معاشرتی کشمکش کا آغاز ہوا جو مختلف وقفوں سے ۱۹۲۰ء کے آخر تک جاری رہی اور جن کے نتائج کے بارے میں کسی شبہے کی گنجائش نہ تھی چونکہ دیسی آبادی کی اقتصادی حالت کمزور تھی اور وہ قوت و سرگرمی ناپید تھی جو اس بنیادی خرابی کے استیصال کا واحد ذریعہ ہو سکتی تھی۔ جاویوں کی زرعی یونینوں (Firsirdetam) (Ka'um Tani اور صنعتی یونینوں (P. K. Buruh) کی تنظیم چند سال سے چل رہی تھی ، جو آگے چل کر بہت زیادہ پھیل گئی۔ ان کی سرگرمیوں پر ، جیسا معلوم ہوتا ہے کہ چند قریبی سالوں میں بولشویکوں نے کافی تقویت پہنچائی ، یہاں مزید بحث نہیں ہو سکتی ، نہ ان روابط سے متعلق گفتگو کی جا سکتی ہے جو ان کے اور سریکت اسلام اور بعد میں سریکت (شرکت) رعیت کے درمیان تھے (دیکھیے نیچے)۔ دسمبر ۱۹۱۹ء میں سامرا کاردان Sastrakardana نے انھیں صنعتی یونین کی انقلابی

اشتراکی مجلس (R. S. V.) کے ایک مرکز میں مجتمع کر دیا۔ ۱۹۲۰ء کے آخر میں یہ بھی دو کیمپوں میں بٹ گئی: یوگ جاکرتا میں اعتدال پسند کیمپ اور سیمارانگ میں سیماؤن کے زیر اثر اشتراکی کیمپ۔ ستمبر ۱۹۲۲ء میں مادیون (Madiun) کے مقام پر ٹریڈ یونین کانگرس ہوئی، جس میں شامل ہونے کی غرض سے سیماؤن نے روس کا پرخطر سفر اختیار کیا۔ اس کے بعد یہ دونوں کیمپ پھر متحد ہو گئے۔ ان کی سرگرمیاں صرف مزدور جماعتوں سے متعلق مسائل ہی تک محدود نہیں رہیں بلکہ سیاسیات کے پورے میدان پر چھا گئیں۔

تیسری اور چوتھی مؤتمر کا درمیانی دور بہت پرآشوب اور اضطراب انگیز رہا ہے۔ تیسری مؤتمر کے جلد ہی بعد یورپ میں انقلاب آ جانے کی وجہ سے پارلیمان (Volksraad) میں مختلف جماعتوں کا ایک انتہا پسند اجتماع عمل میں آیا (نومبر ۱۹۱۸ء)، جس میں سرکت اسلام بھی شامل تھی۔ ابتداءً اس کے رہنماؤں نے سرکت اسلام کی جدید تشکیل کی وضاحت کر کے اعلان کیا کہ اب آئینی قوانین (Statutes) میں دی ہوئی حدود سے آگے بڑھنے کی اشد ضرورت ہے (۲۸ نومبر تا ۲ دسمبر؛ قب *Handelingen van den Volksraad*، ۱۹۱۸-۱۹۱۹ء، ص ۱۷۵ تا ۱۸۱، ۱۸۵ تا ۱۹۵)۔ حکومت اب تک تو مصالحت کی رفتار کو دیسی معاشرے کا صحت مندانہ ارتقا ہی قرار دیتی رہی تھی، لیکن مرکزی سرکت اسلام نے انتہا پسندانہ تحریکات کے متعلق جو رویہ اختیار کیا اس پر اس نے شدید نکتہ چینی کی (۲ دسمبر؛ قب *Handelingen*، ص ۳۳۳ تا ۳۴۳)، بالخصوص مرکزی سرکت نے اس بیان پر کہ اگر حکومت نے سرکت اسلام کی مقامی شاخوں کے پیہم مطالبات کو جلد از جلد پورا نہ کیا تو مرکزی سرکت ان کے پیدا کردہ فسادات کی ذمے داری لینے کو تیار نہ ہوگی، کیونکہ تحریک کو چلانے کے طریق کا فیصلہ کرنے کی مجاز شاخیں نہ تھیں بلکہ مرکزی سرکت تھی؛ تاہم حکومت ایک بار پھر مرکزی سرکت اسلام کے ساتھ ان کے آئین میں مندرج اصولوں ہی کے مطابق تعاون کرنے پر رضامند ہو گئی۔ ایک واقعہ، جو سرکت اسلام کے لیے مہلک ثابت ہوا، پرینگر Preanger (جنوب مغربی جاوا) میں ایک خفیہ انقلابی تنظیم کا (جسے سرکت اسلام کا "فرقہ ب" کہتے تھے) انکشاف تھا، جو گاروت Garut کے قریب چمارمے Tjimareme کے حکمہ ضلع (desa) کے مقابلے میں مسلح مزاحمت کے ایک معاملے کی تفتیش کے دوران میں ہوا (۴ تا ۷ جولائی ۱۹۱۹ء؛ قب گورنمنٹ کمشنر G.A.J. Hazeu کی رپورٹ، در *Handelingen Volksraad*، *Eerste gewone* ۱۹۱۹ء *Zitting*، 10 Onderwerp، Bijlagen، ص ۲ تا ۲۲)۔ "فرقہ ب" کا تعلق مرکزی سرکت اسلام اور سرکت اسلام سے کسی صورت میں واضح اور صاف نہیں تھا (قب *Handelingen der Staten-Generaal*، Tweede Kamer، ۱۹۱۹-۱۹۲۰ء، ۲۰ دسمبر، ص ؛ Blumberger، در *Indie Encyclopaedie*، ب ۱۱۵۸، ضمیمہ، ص ۹ ب؛ *Kolon. Verslag van Ned. Indie van 1921*، ص ۹)۔ جکرا اس بات کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ مرکزی سرکت اسلام یا مقامی سرکت اسلام کی کسی بھی شاخ کا "فرقہ ب" سے کسی قسم کا واسطہ رہا (قب نیز *Handelingen der St. G.*، وغیرہ، ص ۱۱۵۳ ب؛ *Hand. v. d. Volksraad*، ۱۹۱۹-۱۹۲۰ء، ص ۹۰ تا ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۱۰۶ تا ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۰)۔ بہر صورت حکومت نے فیصلہ کیا کہ وہ آئندہ کے لیے سرکت اسلام کی کسی شاخ کو کوئی قانونی منظوری نہیں دے گی جب تک اس کے آئین و ضوابط میں سے حلف کو خارج نہ کر دیا جائے، کیونکہ حکومت سمجھتی تھی

(اور غالباً یہ صحیح بھی تھا) کہ سریکت اسلام کے اندر ولندیزی دشمن تحریک کارفرما رہی ہے (Kol. Tijdsch. Jan 1920، باب ب، ص ۱)۔ گزشتہ چند سال سے سریکت اسلام کو مقامی حکام کے مقابلے میں حکومت کی جو تائید حاصل تھی، وہ واپس لے لی گئی۔ بعض دوسرے پہلوؤں سے بھی سریکت اسلام کو بہت بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، جنھوں نے اس کی خارجی سرگرمیوں کو معطل کر کے رکھ دیا، چنانچہ اب اسے اپنی داخلی حالت کی اصلاح کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔

چوتھی ملی مؤتمر (سورابایا، ۲۶ اکتوبر تا ۲ نومبر ۱۹۱۹ء) صنعتی یونینوں کی انقلابی اشتراکی کمیٹی (دیکھیے اوپر R.S.V.) سے متعلق بحث مباحثے ہی تک محدود رہی۔ اس کے ساتھ سریکت اسلام کے تعلقات کا یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ مشکلات میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ پانچویں ملی مؤتمر کا اجلاس سریکت اسلام کے مالی اور سیاسی معاملات پر [illegible]، مورخہ ۲ تا ۶ اکتوبر میں اشتراکی دستہ Darsono کی مخالفت کی وجہ سے ۱۹۲۰ء تک ملتوی کر دیا گیا۔ سماعون نے اس رویے کا حساب مانگا جو انھوں نے مرکزی سریکت اسلام کی تعریف میں دے رکھا تھا۔ مرکزی سریکت کا پہلا سیکرٹری نومبر ۱۹۲۰ء میں گرفتار کر لیا گیا تھا اور ''فریق ب'' کے قضیے کی بنا پر سزا یاب ہو گیا اور دوسری یونینوں کی بڑھتی ہوئی سرگرمی کے باعث صورت حال روز بروز الجھتی چلی گئی۔

پانچویں ملی مؤتمر کا اجلاس بالآخر جوگ جکرتا کے مقام پر ۲ مارچ سے ۶ مارچ ۱۹۲۱ء تک منعقد ہوا۔ یہ جکرتا کی آخری کونشن تھی کہ بالکل متضاد تحریکوں کے درمیان مفاہمت پیدا کر کے اور لاینحل اور دشوار مسائل کو معرض التوا میں ڈال کر ایسی فضا پیدا کی جائے کہ جاوا کی عوامی تحریک کی باگ ڈور مرکزی سریکت اسلام ہی کے ہاتھ میں رہے۔ اس مفاہمت کے پیش نظر ایک لائحۂ عمل تیار کیا گیا: (الف) یہ کہا گیا کہ یورپی سرمائے نے دیسی آبادی کو بالکل غلام بنا کر رکھ دیا ہے، لہٰذا اس کے مہلک اثرات کو بے نقاب کیا جائے؛ (ب) اسلام ایک گونہ عوامی حکومت کا مطالبہ کرتا ہے، وہ مزدوروں کی مجالس کے قیام اور زمین اور وسائل پیداوار کی تقسیم کا داعی ہے، محنت کو سرمایہ قرار دیتا ہے اور کسی کو دوسرے کی محنت کے بل پر دولتمند ہونے سے روکتا ہے۔ چنانچہ اسلام کو اس کی اساس قرار دیا گیا اور آج اس بات پر زور دیا گیا کہ سریکت اسلام دین اسلام کی عائد کردہ حدود کے اندر رہ کر اور اپنی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے بین الاقوامی تعاون پر آمادہ رہے گی۔ ''جماعتی نظم و ضبط'' کے مشکل مسئلے کو ملتوی کر دیا گیا (یعنی یہ کہ آیا سریکت اسلام کا کوئی رکن کسی دوسری سیاسی جماعت کا رکن ہو سکتا ہے یا نہیں)۔ مرکزی سریکت اسلام اس سوال کا جواب نفی میں دینا چاہتی تھی اور حزب مخالف، جس کا اشتراکی جماعت سے گٹھ جوڑ تھا، اثبات میں۔ چونکہ شرائط بالا میں (الف) اور (ج) کمیونسٹوں کے حسب خواہش تھیں اور وہ بلا سمجھے دفعہ ب کو دوسری دفعات کے ساتھ اپنانے پر رضامند تھے، لہٰذا ان کا یہ دعویٰ قابل فہم تھا کہ اب اشتراکیت کامیاب ہو چکی ہے۔ یہ بات بھی بآسانی سمجھ میں آتی ہے کہ سریکت اسلام میں داخلی کشمکش ایک بار پھر تازہ ہو گئی، کیونکہ مرکزی سریکت اسلام مصالحت کی یہ شرائط تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھی (قب Utusan Hindia، ۲۶ مارچ ۱۹۲۱ء)۔ یہ اختلاف چھٹی ملی مؤتمر (سورابایا، ۶ تا ۱۰ اکتوبر ۱۹۲۱ء) میں ظاہر ہوا؛

چکرا اس مؤتمر میں موجود نہ تھا۔ وہ اگست ۱۹۲۱ء میں گرفتار ہو چکا تھا (کیونکہ اس کے متعلق خیال تھا کہ وہ "فریق ب" کے قضیے میں دروغ حلفی کا مرتکب ہوا تھا)، لیکن اسے اپریل ۱۹۲۲ء میں رہا کر دیا گیا اور اگست ۱۹۲۲ء میں بے گناہ قرار دے دیا گیا۔ تاہم صادر فیصلے کو مسترد نہ کر سکا اور جماعتی نظم و ضبط کا اصول مؤتمر کی اکثریت نے منظور کر لیا اور سیماعون اور اس کی جماعت سریکت اسلام سے نکل گئی۔ ۱۸ اکتوبر ۱۹۲۱ء تھا۔ اس کے جلد ہی بعد (کرسمس ۱۹۲۱ء) انھوں نے اپنی جداگانہ جماعت پرسا توان سریکت اسلام (یا سریکت اسلام میراہ (سرخ)، یا اشتراکی سریکت اسلام) کے نام سے قائم کر لی، جس کا صدر مقام سیمارانگ کو قرار دیا گیا۔

(ج) اس فیصلے کے بعد سریکت اسلام بہت جلد اپنا رسوخ و اقتدار کھو بیٹھی۔ جماعت کے ساتھ اس کے ارکان کی وفاداری پر انتہا پسند پارٹی کی جاذبیت غالب آ گئی۔ چکرا نے اپنی رہائی کے بعد سریکت اسلام کے لیے از سر نو پراپیگنڈا شروع کیا، مگر اس میں اسے بہت کم کامیابی ہوئی۔ وہ بہت حد تک اپنا اثر و اقتدار کھو چکا تھا اور جدید پارلیمان (Volksraad) میں وہ اب سریکت اسلام کا نمایندہ نہیں رہا تھا۔ اس نے اب معتدل ترقی پسندانہ حکمت عملی اختیار کی۔ ساتویں ملی مؤتمر کا اجلاس ۱۷ تا ۲۰ فروری ۱۹۲۳ء کو قدامت پسندوں کے مرکز مادیون Madiun میں منعقد ہوا۔ چکرا نے پھر ثقافتی اور مذہبی مسائل پر بحث کا آغاز کیا۔ گزشتہ برسوں میں اسلامی معاملات المحمدیہ جیسی مخصوص انجمنوں کے لیے چھوڑ دیے گئے تھے۔ چکرا پہلی بین الاسلامی مؤتمر (چیرے بون Tjirêbon، یکم نومبر ۱۹۲۲ء) کا صدر ہو گیا، جس کی تشکیل آل انڈیا مسلم لیگ کے نمونے پر کی گئی تھی۔ اصلاحی مسائل کے ساتھ اس نے پرجوش دلچسپی کا اظہار کیا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کو اظہار عقیدت کا ایک تار بھیجا گیا۔ مسئلہ خلافت سے متعلق اہل جاوا کے رویے پر بحث و تمحیص ہوئی۔ پارلیمان (Volksraad) میں سریکت اسلام نے اپنے آپ کو دوسرے انتہا پسند طبقات کے ساتھ وابستہ کر لیا، جس میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ واضعین قانون نے ولندیزی شرق الہند کے آئین پر نظر ثانی کرنے کے لیے تجاویز پیش کی تھیں؛ لیکن اس کی سرگرمی محدود رہی۔

سریکت اسلام کے زوال کے برعکس انتہا پسند سریکت اسلام کا عروج شروع ہوا۔ اس کے قائد سیماعون نے ماسکو میں سوویٹ روس کی حکومت کے ساتھ روابط قائم کر لیے۔ صنعتی یونینوں میں اس کی سرگرمی کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ اس کی گرفتاری کی وجہ سے ۸ مئی ۱۹۲۳ء کو ریلوے کی زبردست ہڑتال ہوئی۔ ولندیزی شرق الہند سے ملک بدر کیے جانے پر وہ ہالینڈ چلا گیا، جہاں اسے انڈونیشیا کی عوامی تحریک کے نمایندے کی حیثیت سے اشتراکی جماعت کا رکن بنا لیا گیا۔ ۱۹۲۳ء کے اختتام پر وہ چین میں تھا، جس کے ساتھ اس کی جماعت کے اسی زمانے سے سرگرم روابط چلے آ رہے تھے جب سن یات سین نے بولشوزم کو اختیار کر لیا تھا۔ ۴ مئی ۱۹۲۳ء کو انتہا پسند سریکت رعیت اور اشتراکی جماعت (P.K.I) کا باندونگ میں مشترکہ اجلاس ہوا۔ سرخ سریکت اسلام کو اس موقع پر سریکت رعیت (عوامی جماعت) کا نام دیا گیا۔ نشر و اشاعت کا سارا کام اشتراکی جماعت کے پورے تعاون کے ساتھ کیا جاتا تھا۔ سریکت اسلام گویا کمیونسٹ پارٹی کے لیے ابتدائی درس گاہ کا کام دیتی تھی اور صرف تربیت یافتہ افراد کمیونسٹ پارٹی میں لیے جاتے۔ سریکت رعیت کے نزدیک مذہب کی کوئی

اہمیت نہیں تھی اور خدا کے معاملے میں غیر جانبدار تھی۔ شہروں میں جماعت کے قائد اکثر مذہب کے مخالف ہیں، لیکن دیہات میں وہ مسلمان ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں ایک گروہ دین پسند اشتراکیوں کا بھی تھا۔ سریکت رعیت کے ساتھ حکام ہمیشہ برسرپیکار رہے۔ اس کے جلسے ممنوع قرار دے گئے، آزاد اور سر عام تقریروں سے متعلق قانون کی خلاف ورزی پر سزائیں دی گئیں، کمیونزم پر کتابیں وغیرہ ضبط کی گئیں، جماعت کے تکلیف دہ ارکان کو بغرض تفتیش زیر حراست کر کے ان کے شر سے نجات حاصل کی جاتی رہی۔ ۳۱ اگست ۱۹۲۳ء سے ان کے خلاف داروگیر کی مہم زیادہ تیز کر دی گئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اعتدال پسند جماعتوں (سریکت اسلام وغیرہ) کے بارے میں رویہ کافی نرم ہو گیا۔

جاوا سے باہر سریکت اسلام کی شاخیں اندرون ملک کی شاخوں کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں رکھتیں۔ وہاں حالات بالکل مختلف تھے اور سریکت اسلام نے جو بیج بویا تھا اس کے لیے زمین اتنی موزوں نہ تھی۔ ۱۹۱۴ء سے سریکت اسلام کی شاخیں اہم ترین مراکز میں قائم کر دی گئی تھیں، جنھوں نے بالعموم مذہبی زندگی کے متعلق دلچسپی اور سرگرمی پیدا کر دی۔ مقامی طور پر گاہ بگاہ کچھ زیادتیاں بھی ہوئیں، لیکن جوش و خروش بہت جلد سرد پڑ گیا۔ جاوا میں ہونے والی مؤتمر ملی میں نمائندے بھیجے جاتے رہے، جو اپنے ضلعوں کی مقامی شکایتوں سے مؤتمر کو مطلع کیا کرتے تھے۔ بعد میں جاوا کی طرح بیرونی علاقوں میں بھی بعض اوقات سریکت اسلام اور سریکت رعیت کے درمیان اسی قسم کا تصادم ہو جاتا تھا۔ بیرون جاوا میں سب سے پہلی سریکت اسلام پالم بانگ میں ۱۴ نومبر ۱۹۱۳ء کو خود جاویوں نے قائم کی۔ سریکت اسلام کا اثر و اقتدار مقامی حالات کے مطابق مختلف ہوتا تھا۔ آچے میں ۱۹۲۰ء کے قریب صورت حال بہت نازک تھی، کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ سریکت اسلام (جو اکثر مخفی طور پر منظم کی جاتی تھی) ولندیزی حکومت کے خلاف پراپیگنڈا کرتی تھی۔ جامبی Djambi میں سریکت اسلام نے ۱۹۱۶ء اور اس کے بعد کے فسادات میں حصہ لیا۔ مینانگ کباو Minangkabau میں سریکت اسلام زیادہ غالب تھی۔ ترناتے Ternate اور امبون Ambon کے جزیروں میں سریکت اسلام کا کام بہت اہم تھا۔ مؤخر الذکر جزیرے میں انتہا پسندانہ رجحانات بہت نمایاں تھے۔ یہاں یہ ذکر بھی کر دینا چاہیے کہ سریکت اسلام کے نشو و ارتقا کو مکہ مکرمہ میں بہت زیادہ دلچسپی سے دیکھا جا رہا تھا۔ ۱۹۲۰ء اور اس کے بعد کے سالوں میں مکہ مکرمہ میں ایک گونہ اضطراب و پریشانی تھی، کیونکہ ولندیزی حکومت پر یہ الزام عائد کیا جا رہا تھا کہ وہ انڈونیشی رعایا کے لیے حج کو ناممکن بنا دینے کا ارادہ رکھتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مکہ مکرمہ کے علما اور انڈونیشیا کے مسلم حکام کے درمیان عیسائی تبلیغی جماعتوں کی سرگرمیوں کے بارے میں بھی خط و کتابت ہوتی تھی، بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیت اللہ میں مسلمانان انڈونیشیا کے لیے خاص دعائیں بھی مانگی گئیں اس لیے کہ وہاں سریکت اسلام کے بارے میں خاص دلچسپی تھی۔ ۱۹۱۳ء کے اختتام پر سریکت اسلام پر عربی میں ایک رسالہ بھی مکہ مکرمہ سے شائع ہوا اور بعد میں اس کا ملائی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ سریکت اسلام کی ایک شاخ مکہ مکرمہ میں بھی قائم کی گئی تھی (غالباً ان انڈونیشیوں کے لیے جو وہاں مقیم تھے)، جس کی سرگرمیوں کے متعلق راقم الحروف کو کوئی معلومات حاصل نہیں۔ ولندیزی جزائر شرق الہند کی

حدود سے باہر سریکت اسلام کی غالباً یہی ایک شاخ ہوئی۔

قصہ مختصر، ہم کہہ سکتے ہیں کہ سریکت اسلام نے ہالینڈ اور ولندیزی شرق الہند کے تعلقات میں بہت اہم حصہ لیا ہے اور اس کی تاریخ احیائے اسلام اور مشرقی ایشیا کی بیداری کی تاریخ کے لیے بہت اہم ہے۔ انڈونیشیا میں مقابلۃً حال ہی میں اس ضرورت کا احساس عام ہو رہا تھا کہ وہاں کے لوگوں کو زیادہ آزادی اور زیادہ خود مختاری حاصل ہونا چاہیے۔ سریکت اسلام نے سب سے پہلے اس ضرورت اور خواہش کا آزادانہ اظہار کیا اور اس جماعت کے قائدین نے اس تحریک کو انقلابی اور مجاہدانہ روح سے چلایا، لیکن ان کے نظریے عوام کی سمجھ میں نہیں آئے اور وہ صرف اسی تحریک کی تائید کرتے رہے جو ان کی مادی ضرورتوں کی بہترین کفالت کر سکتی تھی۔ سریکت اسلام کے تیرہ سال کے دور حیات میں ظاہری اعتبار سے جاوی معاشرے میں ایک عظیم تغیر رونما ہوا، جس کے اسباب پہلی جنگ عظیم اور اس کے بعد کے واقعات میں بھی تلاش کرنا ہوں گے۔ داخلی ارتقا تو بالخصوص سریکت اسلام ہی کے اثر و نفوذ سے شروع ہوا، لیکن اندرونی طور پر ترقی بالتدریج ہوئی۔ جاویوں میں عمومی تحریک کی مزید نشو و نما بھی، جو بجائے خود حالات وقت کے لحاظ سے بے حد اہم تھی، بیشتر خارجی عوامل پر بھی منحصر رہی۔ ہالینڈی حکومتوں نے اپنی حکمت عملی کو بتدریج بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ڈھالنے کی جو کوشش کی وہ بھی اس عوامی تحریک کے مستقبل کے لیے فیصلہ کن ثابت ہوئی۔ [یہ مقالہ انڈونیشیا کے آزاد ہونے سے پہلے کا ہے۔ سریکت اسلام کے بعد مسلمانوں کی دینی و معاشرتی اصلاح کا کام جمعیۃ المحمدیہ نے سنبھالا، جو آزادی کے بعد ملک کی سب سے بڑی اسلامی جماعت ماشومی میں وابستہ ہو گئی۔ دوسری دینی جماعتوں میں نہضۃ العلماء قابل ذکر ہے۔ سیاسی جماعتوں میں انڈونیشی قومی پارٹی، سوشلسٹ اور کمیونسٹ پارٹی کا نام لیا جا سکتا ہے (نیز رک بہ انڈونیشیا)]۔

مآخذ: (۱) *Koloniaal Verslag*، ۱۹۱۳ء تا ۱۹۲۳ء، باب C (ولایات ولندیزی شرق الہند میں جاوا کی سالانہ روداد)، در *Bijlagen van het Verslag der Handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal*، Bijlage C؛ نیز مجلہ مذکور، باب B (Stroomingen onder de inlandsche Bevolking)؛ (۲) ۱۹۲۳ء کے بعد *Verslag van Bestuur en Staat van Nederlandsch Indie over 1922* (ہو لگ ولندیزی شرق الہند کا سرکاری وزارتی آئین میں شامل کیا جاتا ہے اور جس نے "Koloniaal" کا نام بھی تبدیل کر دیا) [illegible] باب C، [illegible] Bijlage A (سرسری خلاصہ)؛ (۳) سریکت اسلام وغیرہ پر مختصر مقالے، در Schalker: *Repertorium op de literatuur betreffende de Nederlandsche Koloniën*، Mallet: Vierde Vervolg [illegible] Vijfde Vervolg [illegible] Vervolg [illegible] جہاں ان مقالات کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے؛ (۴) A. Cabaton: La "Sarekat Islam"، در *RMM* [illegible] اسی مصنف کا ایک مقالہ اسی وقت کے ولندیزی شرق الہند کی صحافت پر؛ (۵) *Der "Sarekat Islam" "Dagang Islam" und der Aufruhr auf Djambi*، در *Deutsche Wochenzeitung für die Niederlande*، ۱۷ ستمبر ۱۹۱۶ء؛ (٦) *Bemerkenswert Stimmungen* در *Rhein. Miss. Ber.*، in den Bataklanden. Der S I

۱۹۱۲ء، ص ۲۵ ؛ (۶) G. Simon : Der "Sarikat Islam" auf Sumatra، در Allg. Missionszeitschrift، ۱۹۱۲ء، ۳۳ ؛ ۱۲۳ تا ۱۲۷ ؛ (۷) Fr. von Mackay : "Sarekat Islam" "Der Mohamedaner Bund"، در Die Islamische Welt، فروری ۱۹۱۸ء ؛ آب Der S. I.، در "Kriegsbeleuchtung" از J. Th. P. Blumberger، در Koloniaal Weekblad، ۲۰ جون ۱۹۱۸ء ؛ (۸) O.J.A. Collet : L'évolution de l'esprit indigène aux Indes Orientales Néerlandaises، در Bull. Soc. Belge d'Et. col.، ۱۹۲۰ء، ۲۷ ؛ ۱۹۳ تا ۲۲۷ و ۱۹۲۱ء، ۲۸ : ۱ تا ۷۵، جرمن ۱۹۲۱ء اور اسی پر Kolon. Weekblad، ۱۲ مئی ۱۹۲۱ء ؛ نیز Kolon Tijdschrift، ۱۹۲۰ء، ص ۵۲۸ ؛ (۹) P. H. Fromberg : De inlandsche Beweging op Java، در de Gids، ۱۹۱۳ء، عدد ۲، ۱۱۱ ؛ (۱۰) B. Alkema : De Sarikat Islam، Utrecht، بدون تاریخ ؛ (۱۱) J. Th. P. Blumberger : De Sarekat Islam, en haar beteekenis voor den Bestuursambtenaar، در Kol. Tijdschr.، ۱۹۱۹ء، ج ۸، عدد ۲، ۱ ؛ (۱۲) وہی مصنف : Stemmingen en Stroomingen in de Sarekat Islam، ہیگ ۱۹۲۰ء ؛ (۱۳) وہی مصنف : مقالہ "سریکت اسلام" در The Encyklopaedie van Nederlandsch Indie، بار دوم، ج ۳، ہیگ و لائیڈن ۱۹۱۹ء، ص ۶۹۳ الف تا ۷۰۲ الف و Aanvullingen، ص ۱۰ الف تا ۱۲ الف (۱۹۲۲ء) و ۱۹۶ الف تا ۲۰۲ ب (۱۹۱۷ء) ؛ (۱۴) C. Snouck Hurgronje : Verspreide Geschriften، بون و لائپزگ ۱۹۲۳ء، ۴/۲ ؛ ۳۹۵ تا ۴۰۳، ۴۰۵ تا ۴۰۶، ۴۰۹ تا ۴۱۴ ؛ مندرجۂ ذیل تصنیف، جو اسی مصنف کی ہے، سریکت اسلام کے عروج کے وقت کی صورت حال کا جائزہ لینے کے لیے بہت مفید ہے، اگرچہ ذرا پہلے کی لکھی ہوئی ہے : (۱۵) de la Politique Musulmane Hollande، پیرس ۱۹۱۱ء و Verspr. Geschr.، ۴/۲ : ۲۲۲ تا ۳۱۶ ۔

(C. C. Berg)

سزا : رک بہ حد؛ عقوبت؛ تعزیر؛ جرم؛ * حساب؛ یوم الحساب، وغیرہ۔

سزایی : ایک ترکی شاعر، شیخ حسن (دده) سزایی * افندی، پیدائش کے اعتبار سے یونانی اور کوردوس (کورنتھ Corinth کا قدیم نام) کا باشندہ تھا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ ادرنہ میں گذارا۔ وہاں وہ گلشنی سلسلے سے منسلک ہو کر پہلے شیخ محمد لعلی کا مرید اور اس کی وفات کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قسطنطینیہ کی ایک گلشنی خانقاہ کا رئیس بھی تھا۔ اس کی تاریخ وفات ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء کے آخر یا ۱۷۳۹ء کے آغاز میں بتائی جاتی ہے۔ اس کے سارے دور حیات میں یہی ایک تاریخ معلوم ہو سکی ہے۔ اس کی قبر ایک درگاہ میں ہے، جو اسی کے نام سے موسوم ہے۔

ہمارے پاس اس وقت بھی سزایی کی بہت سی تصانیف موجود ہیں۔ اس کے دیوان پر زیادہ تر تصوّف اور مجازی غالب رنگ ہے اور زبان کی خوبصورتی کے لحاظ سے نہایت ممتاز ہے، حتّٰی کہ ترکی زبان کے نقّاد اسے بعض اوقات فی الواقع ترکی زبان کا حافظ کہتے ہیں۔

اس کے دیوان کا ایک مخطوطہ وی انا کے کتاب خانے (Vienna Hofbibliothek) میں اور ایک گب Gibb ذخیرۂ کتب میں موجود ہے (دیکھیے A History of Ottoman Poetry، ۴، ۲ : ۲۲ ببعد) اور یہ قسطنطینیہ میں چھپ بھی چکا ہے۔ اس کا آغاز قصائد کے ایک سلسلے 'وصفِ آثار اطوار طریقت' سے ہوتا ہے، جس میں سلوک کے مختلف طریقوں کا بیان ہے۔ اس کے بعد ۳۳۳ غزلیں ہیں؛ پھر کچھ

مخمّسات ، مسدّسات ، رباعیات اور دوسرے چھوٹے چھوٹے قطعات ہیں ، جن میں عشاقی صادق افندی (م ۱۰۹۰ھ / ۱۶۸۳ع) پر ایک قطعۂ تاریخ بھی شامل ہے ۔ سزائی کی دوسری تصانیف میں اس کے مکتوبات اور انصری کی ایک غزل کی شرح بھی بتائی جاتی ہے ۔ خود سزائی کی غزلوں پر بھی شرحیں لکھی گئی ہیں ، جن میں سے بعض بالکل موجودہ زمانے کی ہیں ۔ سزائی کے شاگردوں میں محمد حسیب نے کا نام لیا جاتا ہے ، جو ایک نظم [illegible] دینی اسرار کا مصنف ہے ۔ یہ نظم [illegible] [illegible] ہے ۔ اسی سلسلے میں ترکی شاعر محوی افندی اور محمد نوری / بیمی کا بھی ذکر کیا جاتا ہے ۔ ان میں [illegible] الانصاری کی کتاب منازل السائرین کا ترکی زبان میں ترجمہ کیا ۔

سزائی جدید دور کے ایک ترکی ناول نویس کا نام بھی ہے ، قب Horn : *Geschichte der türkischen Litteratur* ، لائپزگ ۱۹۰۲ع ، ص [illegible] ببعد ۔

مآخذ : (۱) [illegible] محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری [illegible] [illegible] (۲) [illegible] قاموس الاعلام [illegible] (۳) v. Hammer : *Geschichte der osmanischen Dichtkunst* [illegible] (۴) Flügel : *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien* [illegible] ۔

(WALTHER BJÖRKMAN)

⁂ **سَسَک** : رک بہ لمبوک Lombok ۔

⁂ **سِسلی** : رک بہ صقلیہ Sicily ۔

⁂ **سَطِیح بن رَبِیعة** : عرب کے دور جاہلیت کا ایک کاہن ، جو از روے روایت ، آغاز اسلام کے وقت زندہ تھا ۔ در حقیقت ہمیں یہاں ایک اساطیری شخصیت سے بحث کرنا ہے ۔ شِق ، دوسرے کاہن کی طرح ، جس کے ساتھ اس کا ذکر بہت سی داستانوں میں آتا ہے ، یعنی شِق الکاہن ، جو دو ٹکڑوں میں منقسم انسان کی شکل میں محض ایک دیومالائی عفریت ہے (شِق الانسان: قب Van Vloten در ZDMG ، ۱۸۹۳ع ، ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) ۔ سطیح کے نام کے معنی ہیں "زمین پر چت پڑا ہوا ، جو اپنے اعضا کی کمزوری کے باعث اٹھنے کے قابل نہ ہو" (لسان العرب ، ۳ : ۳۱۲) ۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ ایک عفریت تھا ، جس کے اندر نہ ہڈیاں تھیں نہ پٹھے ۔ اس کا سر بھی نہ تھا ، لیکن اس کے سینے میں لگا ہوا ایک انسانی چہرہ موجود تھا ۔ وہ زمین پر پڑا رہتا اور کھجور کی شاخوں کے بستر پر لٹایا رہتا اور جب کبھی اسے کروٹ بدلنا ہوتی یا بستر تبدیل کرنا ہوتا تو "اسے قالین کی مانند لپیٹ دیتے" ۔ [illegible] ہوتا تو وہ اپنے آپ کو پھیلا لیتا اور موٹا ہو جاتا [illegible] داستانوں میں اس کی شباہت اسی طرح اور زیادہ ہو جاتی ہے کہ اس کی [illegible] مشہور کاہنہ طریفہ [illegible] جو اسی نام کے [illegible] کی [illegible] اور جس نے مأرب کے بند کے ٹوٹ جانے کی پیشگوئی کی تھی) کی موت سے ایک رات قبل یہ دونوں بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ اس عورت نے اپنی موت سے پہلے ان دونوں نوزائیدہ عفریتوں کو اپنے پاس بلوایا اور ان کے منہ میں اپنا لعاب دہن ڈال کر (جو علم سحر کو دوسرے میں منتقل کرنے کا قدیم طریقہ ہے) انھیں فن کہانت میں اپنا جانشین مقرر کیا ۔

ان افسانوی اور اساطیری خط و خال کے باوجود عربوں کے علم الانساب نے سطیح کو اپنے سلسلے میں شامل کرنے سے انکار نہیں کیا ، بلکہ اس کا نام اور سلسلۂ نسب ربیع بن ربیعۃ بن مسعود بن مازن بن ذئب ، بھی بتایا گیا ہے ، جس سے وہ قبیلۂ غسان کی شاخ "ازد" سے منسوب ہو گیا ہے

(اسی طرح جیسے شق کو بنو صعب سے ملا دیا گیا ، جو بنو بجیلہ کی ایک شاخ ہے) اور زیادہ صحت کے ساتھ بنو ذئب سے (ابن درید : الاشتقاق ، ص ۲۸۶ ، ۳۰۱ ؛ Wüstenfeld : *Genealog. Tabellen* ، ص ۱۱ ، ۱۶) ۔ دوسروں کے بیان کے مطابق بنو ذئب عبدالقیس میں سے تھے ، جو بنو ربیعہ کا ایک قبیلہ تھا ۔ تاریخی زمانوں میں بھی ازد نام کے ایک قبیلے کا پتا چلتا ہے ، جو اپنے آپ کو سطیح کی اولاد بتاتے تھے (ابو حاتم السجستانی : کتاب المعمرین ، ص ۳ ، در Goldziher : *Abhandl. zur arab. Philologie* ، ج ۲) ۔

سطیح کے نام کے ساتھ جو داستانیں وابستہ ہیں ان میں سے بعض عربوں کے ماقبل تاریخ زمانے سے تعلق رکھتی ہیں اور ان میں سطیح کو بطور کاہن اور حکم کے پیش کیا گیا ہے ۔ ان میں نہ صرف تاریخ اور تقدیم کا لحاظ نہیں رکھا گیا ، بلکہ یہ بالکل من گھڑت بھی ہیں ۔ بعض اوقات ہم اسے نزار کے بیٹوں (مضر ، ربیعہ ، ایاد اور انمار) میں ان کے باپ کی جاگیر تقسیم کرتا پاتے ہیں (الاغانی ، بار اول و دوم ، ۲ : ۳۳ = بار سوم ، ۱ : ۴۴ ، ۴۷ ؛ بار چہارم ، ۱ : ۳۹) ؛ ہمیں سنتے ہیں کہ الظرب العدوانی (وستنفلٹ : *D. Gen. Tabellen* ، ۱۴) بنو ثقیف کے مورث اعلیٰ قسی کے حقیقی حسب و نسب کے بارے میں شق کے ساتھ سطیح سے بھی مشورہ لے رہا ہے ، جس سے الظرب نے مجبورًا اپنی بیٹی کی شادی کرنے کا وعدہ کر لیا تھا (الاغانی ، ۳ : ۲ ، بار اول و دوم ، ۴ : ۷۵) ۔ الیعقوبی (طبع Houtsma ، ۱ : ۲۸۸ تا ۲۹۰) کی روایت میں بھی وہ شخص ہے جس نے اس قضیے کا فیصلہ کیا تھا جو عبدالمطلب (رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا) اور دو قیسی قبیلوں (الکلاب و الرباب) کے درمیان ذوالہرم کے کنویں کی ملکیت سے متعلق پیدا ہو گیا تھا ، جس کا سراغ الطائف کے نواح میں عبدالمطلب نے لگایا تھا ؛ لیکن اس قصے کی متوازی روایات میں یا تو حکم کا نام مذکور نہیں یا ایک اور کاہن (سلمہ بن ابی حیۃ القضاعی) کا نام آتا ہے ([illegible] : الاغانی ، طبع ۲۸۵ ، ۸ : ۱۳۳ ؛ طبع ۳ ، ۱ : ۳۱۳ ؛ ۱ : ۳۰ ؛ یاقوت ، طبع Wüstenfeld ، ۳ : ۹۰۶ ؛ انساب ، ۱ : ۸۳) ۔

اس کے برعکس سطیح کے دوسرے دو قصے پوری طرح اسلامی رنگ لیے ہوئے ہیں ۔ پہلے قصے کا راوی ابن اسحٰق ہے ، جو اسے مفصل بیان نہیں کرتا ۔ اس کی رو سے لخمی سردار ربیعہ بن نصر نے سطیح سے اپنے ایک خواب کے بارے میں مشورہ کیا (اسی روایتوں میں شق بھی سطیح کے ساتھ لایا جاتا ہے) ، جس سے وہ بہت خوفزدہ ہو گیا ۔ سطیح نے خواب کی تعبیر میں بتایا کہ جنوبی عرب پر اہل حبشہ کا حملہ ہوگا اور مؤخر الذکر کے اخراج اور ایرانیوں کی چند روزہ حکومت کے بعد ایک نبی (جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ظاہر ہوں گے ۔ اس پیشگوئی کی بنا پر ربیعہ بن نصر نے اپنے بیٹے عمرو کی سرکردگی میں اپنے قبیلے کو شاہ ایران کی خدمت میں بھیجا ، انھیں الحیرہ میں آباد کر دیا ۔ لخمی خاندان کی حکومت کی بنا پڑنے سے متعلق یہ "جنوبی عرب" کی روایت ہے (قب G. Rothstein : *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Ḥīra* ، برلن ۱۸۹۹ء ، ص ۴۰) ۔

دوسرا اور سب سے زیادہ مشہور و معروف وہ قصہ ہے جس کا سلسلہ ایک شخص ہانی المخزومی تک جاتا ہے ، جو کہا جاتا ہے کہ ڈیڑھ سو سال تک زندہ رہا ، اگرچہ اسلامی تاریخی روایات میں اس کا کوئی ذکر نہیں آتا (قب ابن حجر : الاصابہ ، قاہرہ ، ۶ : ۲۷۹ ، عدد ۸۹۲۹) ۔ یہ روایت اعلام النبوۃ کے دائرۂ روایات کا ایک جز

ہے ، یعنی ان معجزانہ نشانیوں میں سے ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق کرتی ہیں ۔ اس کی رو سے جس رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے اس رات تمام سلطنت ایران میں عجیب و غریب واقعات ظہور پذیر ہوئے ۔ بادشاہ (کسریٰ نوشیروان) جب اپنے جادوگروں سے ان کی کوئی تشریح و توجیہ نہ پا سکا تو اس نے الحِیرہ کے بادشاہ نعمان بن المُنذر سے استدعا کی (یہ باعتبار زمانہ محال ہے) کہ وہ کوئی آدمی روانہ کرے جو ان کی توجیہ کر سکے ۔ نعمان نے عبدالمسیح بن بُقَیلة الغَسّانی کو بھیج دیا [عبدالمسیح پر دیکھیے کتاب المعمَّرین ، ص ۳۸ ؛ Caetani : *Annali dell' Islām* ، ۲ : ۹۳۵ ، بذیل ۱۲ ھ ، پیرا ۱۶۵ و ۳ : ۶۵۷ ، بذیل ۱۲ ھ ، پیرا ۱۲۸] ۔ غسّانی بھی جب ان حیرت انگیز واقعات کی خود توجیہ نہ کر سکا تو سطیح کے پاس پہنچا ، جو اس کا ماموں تھا اور صحرا میں رہتا تھا ۔ اس نے سطیح کو نزع کی حالت میں پایا اور اس کو درخواست کا کوئی جواب نہیں ملا ؛ البتہ جب بھانجے [غسّانی] نے اسے نظم میں مخاطب کیا ، تو اس کاہن نے سلطنت ایران کے زوال ، اس کے عربوں کے ہاتھوں مسخر ہونے اور ایسے ہی اور معاملات کی پیشگوئی کی ۔ یہ پیشگوئی کرنے کے بعد اس کا ماموں سطیح مر گیا ۔

سطیح کا دعوی تھا کہ اس کا علم غیب اس کے ایک واقف جن (رأی : قب مقالۂ جن) کا مرہون منت ہے ، جس نے کوہ سینا پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خدا کے مکالمے کو چوری چھپے سن لیا تھا اور اس کا ایک حصہ سطیح پر منکشف کر دیا تھا ۔ یہاں ہمیں ان جنوں کے متعلق قرآن مجید ، ۷۲ [الجن] : ۱ ببعد ، کا اثر دکھائی دیتا ہے ، جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو چھپ کر سن لیتے ہیں ۔

سطیح کی عمر کے متعلق عرب مؤرخین کے اندازے قدرتی طور پر محض قیاس پر مبنی ہیں ۔ ان میں سے جو لوگ اس کی پیدائش مَأْرِب کا بند ٹوٹ جانے کے وقت اور اس کی موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے وقت بتاتے ہیں ، وہ اسے چھ سو سال کی عمر دیتے ہیں ۔ یہاں یہ بتا دینا چاہیے کہ ابو حاتم السِّجِستانی [رک بآں] جس کا بیان دوسروں سے نمایاں طور پر مختلف ہے ، نہ اس کے عجیب الخلقت ہونے کا کوئی ذکر نہیں کرتا اور اس کا وطن البَحْرین میں بتاتا ہے ، وغیرہ ؛ اس کی وفات حِمْیَری بادشاہ ذُونُواس کے عہد میں بتاتا ہے اور اس لیے وہ کسریٰ نوشیروان سے اس کی کوئی پیشگوئی کرنے سے لا علم ہے ۔

مآخذ : ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر مقالہ میں کر دیا گیا ہے : (۱) ابن ہشام : سیرۃ ، طبع Wüstenfeld ، ص ۹ تا ۱۳ ؛ (۲) الطَّبَری ، طبع دخویہ ، ۱ : ۹۱۱ تا ۹۱۲ ، ۹۸۱ تا ۹۸۳ (= Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber* ، ص ۲۵۲ تا ۲۵۷) ؛ (۳) لسان ، ۳ : ۳۱۲ تا ۳۱۳ (الطبری کے متن سے مختلف قراءت) ؛ (۴) الدِّینَوَری : الأخبار الطوال ، طبع Guirgass ، ص ۶۵ ؛ (۵) العِقْد الفرید ، بار اول و دوم ، ۱ : ۱۳۳ تا ۱۳۴ = بار سوم ، ۱ : ۱۰۰ تا ۱۰۱ = بار چہارم ، ۱ : ۹۳ تا ۹۵ ؛ (۶) شرح المقامات الحریریة ، بار دوم ، ۱ : ۲۱۶ تا ۲۱۷ (انیسویں مقامہ کی شرح) ؛ (۷) الدیار بکری : تاریخ الخَمیس ، ۱ : ۲۲۷ تا ۲۲۸ ؛ (۸) المسعودی : مروج ، طبع Barbier de Meynard ، ۳ : ۳۶۴ ؛ (۹) القزوینی : عجائب المخلوقات ، طبع Wüstenfeld ، ۱ : ۳۱۸ تا ۳۲۰ ؛ (۱۰) ابن خَلِّکان : وفیات الأعیان ، بار دوم ، ۱ : ۳۰۳ = بار سوم ، ۱ : ۳۲۰ (طبع Wüstenfeld ، عدد ۲۶۲) ؛ (۱۱) الدَّمِیری : حیاۃ الحَیَوان ، بار اول ،

۱ : [illegible] تا [illegible]، بار دوم، [illegible] (۱۳) Freytag : Arabum Proverbia، ۱ : [illegible] (۱۴) Caussin de Perceval : Essai sur l'histoire des Arabes، ۱ : ۹۹ تا [illegible]؛ (۱۵) Sprenger : Das Leben und die Lehre des Mohammad، ۱ : [illegible] ۔

(G. Levi Della Vida)

٭ **سَعَادَۃ** : (ع)، یُمن، نیک بختی ۔ اس لفظ کا مادّہ س ع د (مع چند مشتقات کے) اسلام کے بہت سے تصورات و معتقدات کے ساتھ مختلف صورتوں میں وابستہ ہے ۔ اس کے عام معنی نیک فال اور خوش نصیبی کے ہیں (یُمن؛ ضد : نحس [نیز بمقابلہ شقاوت]) ۔ لہٰذا اس سے معرفہ سَعْد (مؤنث : سعاد؛ رک بہ سعد) عبرانی اسما ابن یمین Benjamin اور جد Gad کا مرادف معلوم ہوتا ہے ۔ سعد ایک دیوتا کا نام بھی تھا ۔ ولہاؤزن Wellhausen (Reste arabischen Heidentums، بار دوم، ص ۶۰) لکھتا ہے کہ السُّعَیْدۃ (ایک مذبح جس کے گرد عرب طواف کیا کرتے تھے) اصل میں العزّٰی کا ایک لقب تھا ۔ سعد مع اضافت اکثر ایک ستارے کے نام کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے [رک نیز مادہ سعد : السُّعود] اور ایک قبیلے کا نام بھی ہے ۔

دعاے تلبیۃ میں ایک لفظ سَعْدَیک آتا ہے (جو خاص طور پر حج میں، نیز نماز میں مستعمل ہے [رک بہ تلبیۃ]) ۔ ممکن ہے یہ لفظ اصلاً س ع د (بمعنی مدد) سے گہرا تعلق رکھتا ہو، تاہم دیکھیے عربی لغات، بذیل مادۃ س ع د ۔

لفظ سعادت کے بہت سے مفہوم ہیں، مگر یہ بڑی حقیقت ہے کہ یہ لفظ قرآن مجید میں موجود نہیں، البتہ حدیث میں آیا ہے، (رک یوم السّعادۃ : یعنی روز قیامت، دیکھیے Dozy، Supplement، بذیل مادّہ)، خصوصاً تقدیر کے ضمن میں ۔ مثلاً کہا گیا ہے کہ اللہ سعادت کے کاموں میں اہل سعادت کی مدد کرتا ہے (البخاری، کتاب الجنائز، باب ۸۳؛ مسلم، کتاب القدر، حدیث ۶؛ الترمذی، کتاب القدر، باب ۳ ۔ توحیدی مذاہب میں جو مشترک سلسلۂ خیال نشو و نما پا گیا ہے اس کے نتیجے میں اہل السعادۃ (= سعدیٰ؛ رک ڈوزی : کتاب مذکور) کی ترکیب میں اس لفظ کا مفہوم زیادہ عام ہے ۔ دربار کی اصطلاح میں اس کے معنی شان و عظمت اور دارالسعادۃ کے معنی دربار ہیں (Dozy، بذیل مادہ) ۔ "در سعادت" قسطنطینیہ کا ایک نام ہے اور سعادتلی اعلٰی ترک عہدیداروں کا ایک خطاب تھا ۔ [سعادت اس خوشگوار زندگی کا نام ہے جو قوانین الٰہی کے صحیح عمل سے پیدا ہوتی ہے ۔ امام الغزالیؒ کیمیاے سعادت (فارسی) میں با سعادت زندگی کے آداب درج کرتے ہوے لکھتے ہیں انفرادی عقائد و عبادات سے لے کر حکمرانی و ریاست کے نتیجہ خیز اور متوازی عمل سے سعادت پیدا ہوتی ہے ۔ اس لحاظ سے یہ اصطلاح فوز و فلاح کے قریب جا پہنچتی ہے ۔ ابن مسکویہ نے الفوز الاصغر (مصر ۱۳۲۵ھ، ص ۸۶) میں سعادت کو نفس کی ایک حالت کمال لکھا ہے (جس کی ضد شقاوت ہے) اور یہ تب حاصل ہوتی ہے جب نفس اپنے خالق اور مبدأ کی طرف رجوع کرے، اس سے توحد اختیار کر لے اور ہر موجود میں وحدت محسوس کرے : هو العمل لحق يعد اعداده هو سبيل السعادة و طريقة النجاة و الفوز الاعظم في الدارين ۔ ابن مسکویہ کے نزدیک تحصیل سعادۃ حکمت پر منحصر ہے اور حکمت نظری و عملی ہے، جو انفرادی و اجتماعی امور میں کیفیت عدل پیدا کرتی ہے (وہی مصنف : کتاب الطہارۃ، بحث عدالت) ۔ شاہ ولی اللہؒ نے حجۃ اللہ البالغۃ میں بار بار سعادت

کا ذکر کیا ہے (دیکھیے اردو ترجمہ از حقانی، ۱ : ۱۰۱ ببعد)، جس سے مراد اطمینان نفس کے علاوہ فوز و فلاح کلّی بھی ہے، جو شقاوت، بدبختی، ناخوشی اور ناگواری کو بالکل مٹا دیتی ہے۔

مآخذ : مقالے میں درج ہیں۔

([و اداره] A. J. WENSINCK)

* **سعادت خاں** : رک بہ برہان الملک۔

* **سعادت علی خاں** : نواب اودھ [رک بآں] (۱۷۹۸ تا ۱۸۱۴ء)۔ اس کے بھائی آصف الدّولہ کی وفات ستمبر ۱۷۹۷ء میں ہوئی۔ پھر وزیر علی خاں کو اس کا جانشین بنا دیا گیا، لیکن برطانوی گورنر جنرل سر جان شور نے چار ماہ بعد وزیر علی خاں کو نااہل قرار دے کر الگ کر دیا اور سعادت علی خاں کو جو ۱۷۷۶ء سے انگریزوں کے زیر سایہ بنارس میں زندگی بسر کر رہا تھا گدی پر بٹھا دیا۔ اس کے عہد کی خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ برطانوی اقتدار کو اودھ میں پھیلنے کا بہت موقع ملا۔ ۱۷۷۵ء میں سابق نواب کے ساتھ ایک عہدنامے کی رو سے یہ ممالک ایسٹ انڈیا کمپنی کی حفاظت میں دے دیے گئے تھے، جس نے مقررہ سالانہ رقم کے بدلے میں ان کی حفاظت کے لیے فوج مہیا کرنے کا ذمہ اٹھایا تھا۔ ۱۷۹۸ء میں ایک جدید معاہدہ ہوا، جس کے مطابق لشکر کے سالانہ خرچ کی رقم بڑھا کر چھہتر لاکھ کر دی گئی اور الٰہ آباد کا قلعہ فوجی سامان جمع رکھنے کے لیے کمپنی کو دے دیا گیا۔ کمپنی نے یہ ذمے داری قبول کی کہ نواب کے مقبوضات کو اندرونی اور بیرونی دشمنوں سے محفوظ رکھنے کے لیے وہ دس ہزار کا لشکر تیار رکھے گی۔ نواب کی سپاہ کے باغیانہ روّیے کے پیش نظر نیا گورنر جنرل مارکوئس ویلزلی (۱۷۹۸ تا ۱۸۰۵ء) اس بے کار اور خطرناک فوج کو برطرف کر دینے پر آمادہ ہو گیا (جس کے بارے میں خود سعادت علی خاں کہہ چکا تھا کہ وہ صرف دشمن کے لیے کارآمد ہو سکتی ہے) تاکہ اس کی جگہ کمپنی کی افواج سے کام لیا جائے۔ سعادت علی خاں کی ذات کے لیے جو خطرات پیدا ہو گئے تھے، ان سے گھبرا کر ابتدا میں وہ خود اس اصلاح کا آرزومند تھا، لیکن بعد ازاں اس نے اس تجویز کی منظوری سے انکار کر دیا۔ جب اس پر دباؤ ڈالا گیا تو کہیں ۱۸۰۱ء میں جا کر وہ اس پر راضی ہوا اور اس نے عہد نامۂ لکھنؤ پر دستخط کیے۔ اس کے مطابق وہ اضلاع کمپنی کے حوالے کر دیے گئے، جن کی آمدنی کمپنی کی فوجوں کے خرچ کو پورا کر سکتی تھی۔ اس طرح کمپنی کی جانب سے اس پر جو مالی ذمے داریاں عائد تھیں، ان سے نجات مل گئی۔ نواب نے یہ عہد بھی کیا کہ وہ اپنے مقبوضات میں ایسا طریقۂ انتظام جاری کرے کہ جس سے رعایا کی فلاح ہو اور وہ تباہی رک جائے جس نے ملک کے وسائل معرض خطر میں ڈال دیے تھے۔ نواب نے یہ عہد اس اہتمام سے پورا کیا کہ شاہان اودھ میں سب سے زیادہ منتظم، لائق اور با اقتدار حکمران ہونے کی شہرت اپنے بعد چھوڑ گیا۔ وہ ۱۸۱۴ء میں فوت ہوا اور اس کا دوسرا فرزند غازی الدین حیدر اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ : (۱) سید غلام علی : عماد السعادت، ص ۱۶۹ [illegible] ؛ (۲) [illegible] اودھ، ۳ : ۹۰ تا ۱۰۰ [illegible] ؛ (۳) Sir C.U. Aitchison : *Collection of treaties ... relating to India*، ۲ : ۱۱۸ تا ۱۲۳ (طبع ۱۹۰۹ء) ؛ (۴) Sir John Malcolm : *The political History of India from 1784 to 1823*، ۱ : ۱۷۵ تا ۱۷۷، ۲۳۳ تا ۲۸۳ (لندن ۱۸۲۶ء) ؛ (۵) *A Selection from the Despatches ... of Marquess Wellesley*، طبع S. J. Owen

ص ۱۸۸ تا ۲۰۲ (لکھنؤ ۱۹۷۷ء)؛ (۶) H.C. Irwin: *The Garden of India, or chapters on Oudh history and affairs*، لنڈن ۱۸۸۰ء، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ حسب ذیل مآخذ غالباً اب تک شائع نہیں ہوئے: (۷) ہر سکھ رائے: مجمع الاخبار، (موزۂ برطانیہ، عدد Or. ۱۶۲۸)؛ (۸) محمد معتمد خان: تاریخ معتمد، (در کتاب خانۂ بانکی پور، عدد ۵۰۶).

(ادارہ، لاہور، بار اول)

* سَعد: (ع) خوش بختی کا مجمع الکواکب: عربوں کے علم ہیئت میں یہ نام ستاروں کے چھوٹے چھوٹے مجموعوں کے لیے عام طور پر مستعمل ہے۔ یہ سب قریب قریب فرس الاعظم، دلو اور جدی کے تین متصل مجامع الکواکب میں شامل ہیں اور بالعموم دو اور بعض اوقات تین تا چار نسبۃً کم روشن ستاروں پر مشتمل ہیں۔ ان کے چار مجموعے چار متواتر منازل قمر کی تشکیل کرتے ہیں، یعنی منزل ۲۲: سَعْدُ الذّابح = جدی کے α, β؛ منزل ۲۳: سعد بُلَع = دلو کے μ, ν, ε؛ منزل ۲۴: سعد السُّعود = دلو کے β, ξ؛ اور منزل ۲۵: سعد الأخْبِیَة = دلو کے γ, π, ζ, η۔ ان کے علاوہ چار فرس الاعظم سے متعلق ہیں: سَعْدُ البہائم (θ, ν)؛ سعد الہمام (ζ, ξ)؛ سعد البارع (λ, μ) اور سَعْدُ المَطَر (η, ο) اور آخر میں سعد الملک = دلو کے α, ο۔

مآخذ: (۱) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، ص ۱۱۳ تا ۲۱۱، برلن ۱۸۰۹ء.

[J. Ruska]

* سعد (بنو): مراکش کے علوی اشراف کے خاندان کا نام، جو ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء میں خاندان وطاس کے بعد فاس میں بر سر حکومت ہوا۔ پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز سے پرتگالیوں اور ہسپانویوں نے اندلس اور شمالی افریقہ کے اسلامی ملکوں کے خلاف جو مہمات شروع کر رکھی تھیں ان کی وجہ سے بربروں اور عربوں کا مذہبی جوش و خروش انتہا تک پہنچ چکا تھا، چنانچہ ان میں اشراف [رک بآں] اور المرابطون [رک بآں] کی قیادت میں اس کا رد عمل بڑی قوت اور شدت سے ظاہر ہوا۔

ایک ایسے ملک کے کمزور حکمرانوں کے لیے جس کا نظام حکومت مختلف قبائل اور چھوٹی چھوٹی جاگیرداریوں پر مشتمل تھا، جہاں کے لوگوں میں مذہب کے واحد رابطے کے سوا اور کوئی رشتۂ اتحاد قائم نہ تھا اور جو اکثر اوقات باہمی خانہ جنگیوں میں الجھے رہتے تھے۔ اس کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ مسیحی حملہ آوروں کی اطاعت قبول کر لیں۔ اس کے علاوہ مرابطوں کی رہنمائی میں (جو صرف اسلام کو پیش نظر رکھتے تھے اور اسی کے نام پر جیتے مرتے تھے اور مفاد سلطنت سے بے خبر اور نا آشنا تھے) مدافعت و مقاومت کے کئی مراکز تمام شمالی افریقہ کے ساحل کے ساتھ قائم ہو گئے۔ اس انقلاب میں وہ خاندان معدوم ہو گئے جنہوں نے کوئی جد و جہد ہی نہ کی یا اس تحریک کو باقاعدہ اصولوں کے ماتحت چلانے کے اہل ثابت نہ ہوئے۔ نئی طاقتیں مذہبی جماعت کے بل بوتے پر ان کی جگہ آ دھمکیں، خصوصاً الجزائر میں ترک اور السوس (جنوبی مراکش کا ایک علاقہ) میں سعد کے شریف۔ تواریخ اور روایات دونوں بنو سعد کے عروج کے متعلق متفق البیان ہیں۔

سب سے پہلے جو شخص بنو سعد میں سے بر سر اقتدار آیا، وہ محمد الملقب بہ المہدی و القائم بامر اللہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سحر و جادو کا ماہر تھا۔ السوس کے ایک مشہور مقدس بزرگ سیدی عبداللہ المبارک نے اسے ان قبائل کا سردار مقرر

کیا جو اس علاقے میں پرتگالیوں سے بر سرِ پیکار تھے۔ عیسائیوں پر بعض فتوحات حاصل ہونے اور فاس کے وطاسی سلطان کی مالی امداد کی وجہ سے، جو اس نے شریف کے دونوں بیٹوں کو دی، مؤخر الذکر کی حالت بہت مضبوط ہو گئی تھی۔ اس نے اس کا فائدہ اٹھایا اور السوس کے شمال تک اپنی سلطنت کی توسیع کر کے ۹۱۵ھ/۱۵۰۹ء میں اپنی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ اس نے افوغال کے علاقے میں الحاحہ (al-Haha) کے مقام پر ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ - ۱۵۱۸ء میں وفات پائی۔

اس کے دونوں بیٹے احمد الاعرج اور محمد (ملقب بہ المہدی) اس کے جانشین ہوئے۔ انہوں نے السوس کے دارالسلطنت تارودانت Tarudant کے مقام پر اپنا مضبوط مرکز قائم کر لیا، کیونکہ انہیں ان عیسائیوں کے حملوں کا خوف تھا جو انفا موجودہ دارالبیضاء کے جنوب تک تمام ساحل کے مالک تھے۔ پھر انہوں نے مراکش کے حاکم کے ساتھ ان کے خلاف ایک معاہدہ بھی کر لیا اور بعد ازآں حاکم کے قتل ہو جانے سے انہیں اس شہر پر قابض ہونے کا موقع مل گیا جہاں احمد الاعرج کو گدی پر بٹھا دیا گیا۔ پرتگالی کارندوں مسکرینہاس Nunho Mascarenhas اور یحیی بن تعفوفہ Tahfufa کی باہمی رقابت اور ان کے فرائض کے تصادم کی وجہ سے ان دونوں شریفوں کی سرگرمیوں میں آسانی پیدا ہو گئی اور یہ کام اس وقت اور بھی زیادہ آسان ہو گیا جب یحیی بن تعفوفہ کو اچانک قتل کر کے ٹھکانے لگا دیا گیا۔ اس کے بعد سے جنوبی مراکش کے دارالسلطنت کے مالک ہونے اور المرابطوں کی اکثریت کی زبردست امداد کی بنا پر انہوں نے فاس کے وطاسی سلطان البرتغالی کو بھی ناراض کر لیا، جس نے ان کا مراکش میں متعدد بار محاصرہ کیا، لیکن ناکام رہا، یہاں تک کہ ۹۳۱ھ/ ۱۵۲۵ء میں وہ فوت ہو گیا۔ اس حکمران کی موت پر اس کے خاندان میں سے تخت کے کئی دعویداروں کے درمیان رسا کشی شروع ہو گئی، جس کا نتیجہ فوضویت، خانہ جنگی اور عیسائیوں کے فروغ کی صورت میں نکلا۔ نئے وطاسی سلطان احمد نے مؤخر الذکر کے خلاف اپنی سرگرمیوں کے لیے کھلا میدان حاصل کرنے کی خاطر شریفوں سے معاہدہ کر لیا اور انہیں مراکش اور مضافات کی حکومت دے دی؛ مگر انہوں نے اپنے آپ کو مستحکم کر لینے کے بعد معاہدہ توڑ ڈالا۔ اس پر سلطان ان کے خلاف صف آرا ہوا اور بوعقبہ کی لڑائی (۹۴۳ھ/جولائی ۱۵۳۶ء) میں انہوں نے منہ کی کھائی۔ مخالف قبائل کے درمیان خانہ جنگی روز بروز بڑھتی گئی، ملک میں انتشار پھیل جانے کا زبردست خدشہ پیدا ہو گیا اور عیسائیوں کے حملے کا خطرہ بھی ہر وقت سر پر منڈلاتا نظر آنے لگا۔ اس وقت مرابطوں نے مداخلت کی اور سلطنت کو دونوں متحارب جماعتوں کے درمیان تقسیم کر کے امن و امان قائم کرنے کا فیصلہ دیا جس پر عمل کیا گیا۔

اس کے بعد دونوں شریفی بھائیوں میں رقابت پیدا ہو گئی۔ محمد المہدی نے احمد الاعرج کے ممالک پر قبضہ کر کے اسے ملک بدر کر دیا۔ پھر سلطان فاس کے ساتھ لڑائی جاری رکھتے ہوئے پہلی دفعہ اس کے دارالسلطنت پر قبضہ کر لیا (۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء)۔ وطاسیوں کو تارودانت کے مقام پر نظر بند کر دیا گیا، لیکن ان میں سے ایک فرد بوحسون، جو تخت کا پرانا دعوے دار تھا اور پہلے ہسپانیہ اور اس کے بعد الجزائر میں پناہ گزین رہا تھا، ترکوں کی حمایت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ان کی مداخلت سے وہ فاس پر قابض ہو گیا اور وہیں اس کی تخت نشینی کا اعلان بھی کر دیا گیا؛ لیکن تارودانت کے مقام پر وطاسیوں

کے قتل عام اور خود بوحسون کے قتل کی وجہ سے شریف محمد ہی مراکش کا واحد والی رہ گیا۔ وہ دوبارہ فاس میں داخل ہوا اور ۹۶۱ھ/۱۵۵۴ء میں قطعی طور پر اس کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ اس شہزادے کو مستعد، ہوشیار، چاق و چوبند اور منتظمانہ صفات سے متصف ہونے کی بنا پر خاندان بنو سعد کا حقیقی بانی تصور کرنا چاہیے۔ اس نے تجارت اور صنعتی اجارہ داریوں سے ایسے ذرائع آمدنی پیدا کرنے کی کوشش کی جو جنگ کے ذریعے اسے کافی مقدار میں مہیا نہ ہو سکے تھے۔ پیداوار کے معاوضے میں انگلستان نے اسے اسلحہ مہیا کیا۔ اس معاملے میں اس کے جانشین بھی اس کے نقش قدم پر چلتے رہے۔ مزید برآں اس نے ترکوں کے مقابلے میں ہسپانیہ کی حکمت عملی کی حمایت کی، جس کے لیے اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے، کیونکہ انھوں نے اسے ۹۶۴ھ/۱۵۵۷ء میں قتل کر دیا۔ اس کا بیٹا عبداللہ، جو الغالب کہلاتا تھا، اس کا جانشین ہوا۔ اس نے بھی وہی طرز عمل اختیار کیا اور مذہبی جماعت کے غیر معمولی اثر کو کم کرنے کی کوشش کی۔ اس نے ۹۸۱ھ/۱۵۷۴ء میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس کے بیٹے محمد المتوکل کو اپنے چچا عبدالملک (جو مولای ملوک کہلاتا تھا) اور چچا احمد دونوں کے ساتھ تخت کے لیے لڑنا پڑا۔ یہ ایک نادر واقعہ ہے کہ شاہ مراکش کی موت پر فاس کے علما نے اسی شخص کی جانشینی کا اعلان کیا جسے مراکش کے علما نے منتخب کیا تھا۔ عموماً ہوتا یہ تھا کہ اگر ترک تخت کے دعوے داروں میں سے کسی ایک کی حمایت کرتے تو دوسرا فوراً عیسائیوں سے مدد مانگ لیتا تھا۔ یہ ضرورت فوجی سامان کے نہ ملنے کی وجہ سے لاحق ہوتی تھی۔ اہل مراکش کے معاملات میں ترکوں کی مداخلت کی ایک دوسری معقول وجہ یہ تھی کہ مراکش کے شریف اسلامی حکومت کے بلاشرکت غیرے حقیقی مستحق ہونے کے مدعی تھے کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد میں سے تھے اور یہ استانبول کے سلاطین کے نزدیک ایک بہت بڑی بات تھی۔

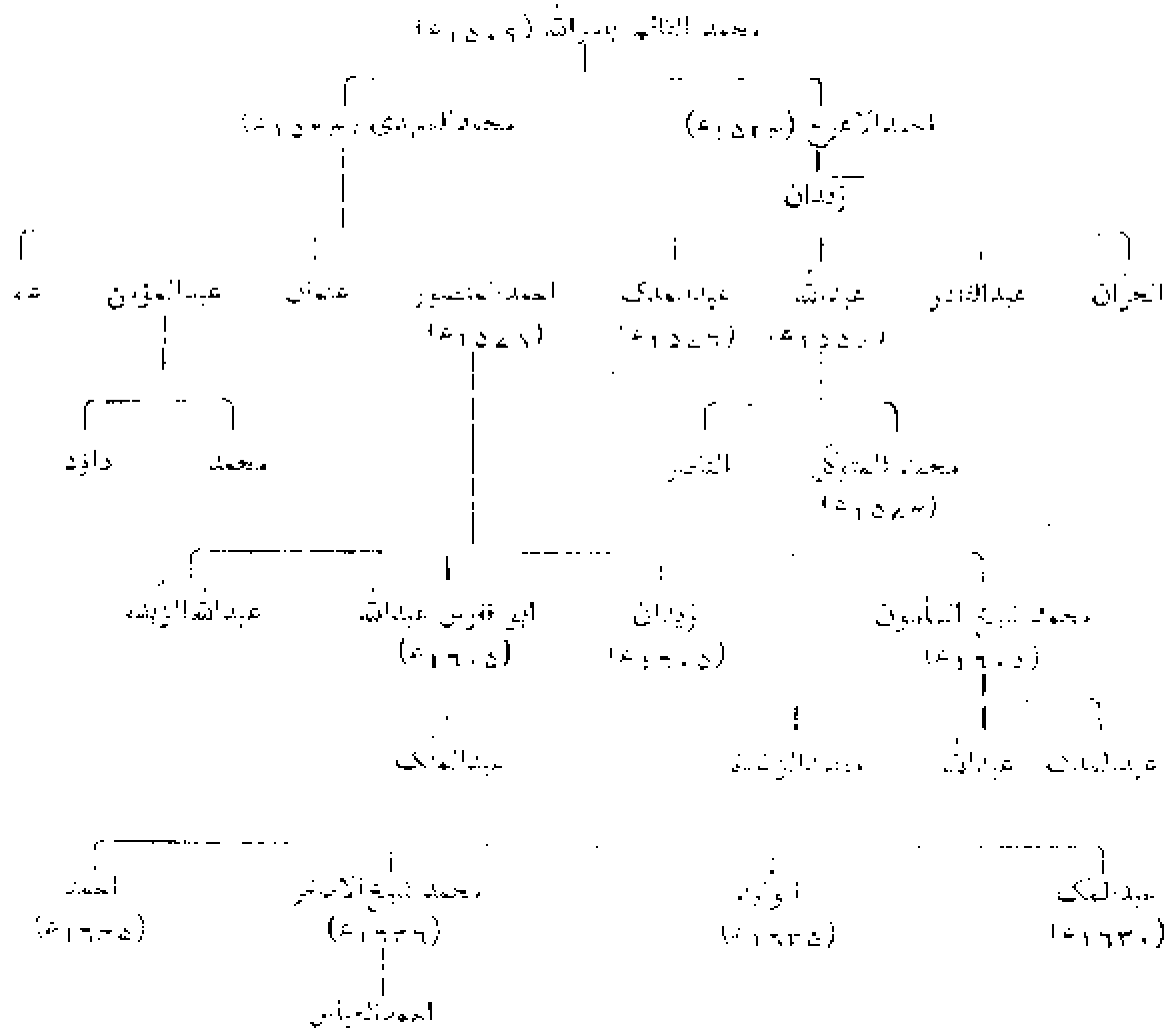
عیسائیوں نے ساحل پر قبضہ جمانے کی حکمت عملی کو برقرار رکھتے ہوئے اس کا بڑا ہی فائدہ اٹھایا اور کئی بندرگاہوں کو حاصل کر لیا۔ چونکہ مغربی خاندان کے بادشاہوں کی حکمت عملی مذہبی اصولوں پر مبنی نہ تھی، اس لیے خالص مذہبی جماعت کو یہ موقع مل گیا کہ وہ مختلف قبائل کو زیادہ سے زیادہ برانگیختہ کر کے ان کے اور شاہان المغرب کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع کرتی رہے۔

عرب قبائل اور بربر قبائل ایک دوسرے کے ساتھ کسی وقت بھی پورے طور پر متفق نہ ہوئے تھے؛ وہ کبھی ایک مدعی تخت کی حمایت کرتے تھے اور کبھی دوسرے کی۔ عیسائیوں کی طرح ترکوں نے بھی اپنی خدمات کے عوض گراں بہا معاوضہ وصول کیا اور بعض اوقات وہ اپنی ہمسایہ سلطنتوں کو اور زیادہ کمزور کرنے کے لیے بے شمار مدعیان حکومت کو بیک وقت امداد دے دیا کرتے تھے۔

مولای ملوک الجزائر کے ترکوں کی حمایت کے بل بوتے پر مراکش کا حکمران بن گیا، لیکن محمد المتوکل نے پرتگالیوں کی معاونت سے اس پر دھاوا بول دیا۔ وادی مخازن کے مقام پر ایک مشہور لڑائی ہوئی (تین بادشاہوں کی جنگ)، جس میں پرتگال کا بادشاہ ڈان سبسٹین Don Sabastian، اس کا ساتھی محمد المتوکل اور مولای ملوک تینوں کام آئے۔ پھر

ترکوں کی امداد سے پہلا مدعی تخت مارا گیا اور احمد حکمران تسلیم کر لیا گیا (۱۵۷۸ ــ ۱۶۰۳ء)۔ مؤخرالذکر احمد المنصور یا احمد الذہبی کے نام سے مشہور تھا۔ اس دور کے مقابلے میں کے اچھے تعلقات رہے۔ ان حکومتوں اور ہمسایوں کی طرف سے اسے بڑی عزت ملی کیونکہ وہ یورپ کے مقبوضوں میں الجھے ہوئے تھے یا تنگ آ چکے تھے۔ اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے سوڈان کو مسخر کر لیا۔ یہ اس خاندان کی تاریخ کا سب سے زیادہ قابل ذکر واقعہ تھا۔ اس حکمران نے بعارضۂ طاعون ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء میں وفات پائی۔ اس کے بعد اس کے تینوں بیٹوں میں جانشینی کے لیے لڑائی شروع ہو گئی۔ محمد شیخ، جو المامون کے نام سے مشہور تھا، Philip ثالث کی مدد کا امیدوار ہوا؛ زیدان ترکوں کی مدد لیتے ہی فاس میں تخت کا دعویدار بن بیٹھا اور ابو فارس کو مار ڈالا

سلاطین بنو سعد کا شجرۂ نسب[1]


محمد القائم بامر اللّٰہ (۱۵۱۷ء)
احمد الاعرج (۱۵۱۷ء)
محمد المہدی (۱۵۴۴ء)
زیدان
الحران
عبدالقادر
عبداللہ (۱۵۵۷ء)
عبدالملک (۱۵۷۶ء)
احمد المنصور (۱۵۷۸ء)
عثمان
عبدالمؤمن
عمر
محمد
داؤد
محمد المتوکل (۱۵۷۴ء)
الناصر
محمد شیخ المامون (۱۶۰۳ء)
زیدان (۱۶۰۳ء)
ابو فارس عبداللہ (۱۶۰۳ء)
عبداللہ الزبدہ
عبدالملک
عبداللہ
محمد الزغدہ
عبدالملک
عبدالملک (۱۶۳۰ء)
الولید (۱۶۳۱ء)
محمد شیخ الاصغر (۱۶۳۶ء)
احمد (۱۶۵۴ء)
احمد العباس

---

[1] ۱ ۔ تونس میں جو سکے ملے ہیں وہ حکمران کے بڑے اعلان تخت نشینی کو ظاہر کرتے ہیں ۔

میں تخت کا مالک قرار دے دیا گیا۔ مؤخرالذکر اپنے فاسی حریف کو، جس نے ترکوں کے پاس پناہ لی تھی، شکست دینے میں کامیاب ہو گیا۔ ترکوں نے جنوب کی طرف سے مراکش کو دوبارہ فتح کرنے کی کوشش کی، لیکن اہل فاس نے المامون کے سامنے ہتھیار ڈالنے کو ترجیح دی اور ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۴ء میں اس کی تخت نشینی کا اعلان کر دیا گیا۔ مراکش میں المامون کے بھتیجوں ابو فارس کے قتل نے ایک حریف کا قصہ چکا دیا تھا، لیکن باقی ماندہ دو بھائیوں میں کشمکش جاری رہی۔ زیدان مجموعی طور پر تین بار تخت پر بٹھایا گیا اور اتنی ہی بار معزول بھی ہوا۔ بنو سعد ابتدا میں تخت و تاج حاصل کرنے میں المرابطون ہی کے مرہون منت تھے، لیکن اب مرابطوں نے اپنے حلقۂ اثر کے اندر اپنے ذاتی اقتدار کو وسیع کرنے کے خیال سے اس صورت حال سے فائدہ اٹھایا۔ ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے سلاطین بنو سعد کو ان کے خلاف فوجی کارروائی کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ ۱۰۱۸ھ/۱۶۱۰ء میں جب المامون نے لراعیہ Laracha کا علاقہ اہل ہسپانیہ کے حوالے کر دیا تو یہ بات عام بغاوتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ طیطوان Tetuan اور سلا (رکّ بان) میں مسیحیوں کے خلاف بحری حملے شروع ہو گئے۔ ایک جانباز ابو محلی نے تافیلالت، درعہ اور مراکش کے شہروں پر قبضہ کر لیا۔ اس کے سارے مراکش پر چھا جانے کا امکان پیدا ہو رہا تھا کہ وہ ۱۰۲۲ھ/۱۶۱۳ء میں مارا گیا۔ شمالی مغرب میں سلا اور قرب و جوار کے باشندوں نے ایک مرابطی العیاشی کی حکومت کو تسلیم کر لیا۔

زیدان ان تمام مصائب کا مقابلہ کرتے ہوئے حکومت کرتا رہا اور ۱۰۳۸ھ/۱۶۲۸ء میں راہی ملک عدم ہوا۔ اس کے تینوں بیٹے عبدالملک، الولید اور محمد شیخ الاصغر سب کے سب نو سال سے زیادہ عرصے تک یکے بعد دیگرے عیسائیوں، ترکوں اور مرابطوں کا آلۂ کار بنے رہے۔ اس عرصے میں مرابطون بلا روک ٹوک حکومت کرتے رہے۔ سوس کا والی ابو حسون تھا۔ تافیلالت پر ترکوں کے ایک پروردہ محمد بن اسمٰعیل کی حکومت تھی۔ زاویہ دلاء کے مرابطون تادلہ اور فاس کے علاقے پر حکمرانی کرتے تھے۔ العیاشی نے، جو عیسائیوں کے خلاف جہاد میں مرد میدان تھا، الغرب اور الہبط کو اپنے علاقے میں شامل کر لیا۔ محمد شیخ الاصغر مراکش میں ۱۰۴۵ھ/۱۶۳۶ء میں اپنی بادشاہت کا اعلان کرنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن وہ اپنے ہی شہر میں مقید ہو کر رہ گیا۔ وہاں بھی العلاج گروہ، جو محل میں ایک قسم کا منتظم تھا، سلطان کی موت پر برسر اقتدار آ گیا۔ اس نے احمد العباس کو، جو سابق حکمران محمد شیخ کا بیٹا اور جانشین تھا، قید کر کے قتل کرا دیا۔ ۱۰۶۹ھ/۱۶۵۹ء میں مؤخرالذکر کے ساتھ ہی بنو سعد خاندان کا تقریباً ایک صدی کے قیام کے بعد خاتمہ ہو گیا۔ یہ وہی زمانہ ہے جب علوی شرفاء، جو اصل میں تافیلالت کے باشندے تھے، مراکش کے شمال میں آ کر آباد ہونے لگے تھے۔

ترتیب جانشینی یہ تھی:

(۱) القائم کی بادشاہی کا اعلان السوس میں ۱۵۰۹ء میں ہوا؛ (۲) محمد المہدی کی بادشاہت کا اعلان اس کے بھائی سمیت ۱۵۱۳ء میں ہوا؛ اسی طرح احمد الاعرج اپنے بھائی سمیت ۱۵۱۷ء میں بادشاہ ہوا؛ (۳) محمد المہدی کو ۱۵۴۴ء میں بلا شرکت غیرے تخت فاس کا حق دار قرار دیا گیا؛ (۴) عبداللہ الغالب کی بادشاہت کا اعلان ۱۵۵۷ء میں ہوا؛ (۵) المتوکل ۱۵۷۴ء میں بادشاہ ہوا؛ (۶) عبدالملک، جو مولای ملوک کے لقب سے مشہور تھا، ۱۵۷۶ء میں بادشاہ ہوا؛ (۷) احمد المنصور

۱۵۷۸ء میں تخت نشین ہوا؛ (۸) ابو فارس عبداللہ زیدان اور محمد شیخ المامون دونوں کی بادشاہت کا ۱۶۰۳ء میں اعلان ہوا؛ (۹) عبدالملک بن زیدان کی ۱۶۲۷ء میں اور (۱۰) ۱۶۳۱ء میں الولید کی تخت نشینی کا اعلان کیا گیا؛ (۱۱) محمد شیخ الاصغر ۱۶۳۶ء میں تخت نشین ہوا۔ اس کا انتقال ۱۶۵۵ء میں ہوا۔ اس کا بیٹا احمد العباس کبھی حکمران نہیں ہوا بلکہ اسے اسی سال موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور اس کے ساتھ ہی یہ خاندان بھی ختم ہو گیا۔

مآخذ: (۱) A. Cour : *L'établissement des dynasties des Chérifs au Maroc*، پیرس ۱۹۰۴ء؛ (۲) وہی مصنف: *La Dynastie marocaine des Beni Wattās*، قسنطینہ ۱۹۲۰ء، ص ۱۱۳ تا ۲۲۲؛ (۳) E. Lévi-Provençal : *Les historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، خصوصاً ص [illegible]، مؤرخین خاندان بنو سعد کے متعلق؛ (۴) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، خصوصاً اقتباس از تاریخ الجنابی، ص ۳۲۵ تا ۳۲۸ و از تاریخ بنو سعد (جس کا مصنف معلوم نہیں)، ص ۳۶۰ تا ۴۵۷؛ (۵) S. Lane-Poole : *The Mohammadan Dynasties*، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۶۰ تا ۶۲۔

(A. Cour)

* **سعد بن ابی وقاص:** ابو اسحٰق، القرشی، الزہری، المکی، ماہر سپہ سالار، ان کے والد کا پورا نام و نسب مالک بن وہیب [یا اہیب] بن عبد مناف بن زہرہ بن کلاب بن مرہ تھا۔ سعد جو سترہ سال کی عمر میں (البخاری: کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳؛ ابن ماجہ: السنن، مقدمہ، باب ۱۱) اسلام لے آئے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قدیم ترین اور محبوب اصحاب میں سے تھے؛ ان کا شمار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عشرۂ مبشرہ میں تھا (احمد بن حنبل، ۱: ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۲۳)؛ وہ نہ صرف غزوۂ بدر اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے بلکہ بعد کے تمام غزوات میں بھی شریک ہوتے رہے۔ جب خالدؓ بن الولید کے جانے کے بعد الحیرہ میں المثنّٰی بن حارثہ نے فوج کی قیادت سنبھالی اور اہل ایران کے ساتھ تصادم کے خطرے کی بنا پر حضرت عمرؓ سے کمک کا مطالبہ کیا تو حضرت عمرؓ پہلے خود فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لے لینے پر آمادہ ہو گئے، [لیکن] اکابر صحابہ نے آپ کو مشورہ دیا کہ آپ کا دارالخلافہ میں موجود ہونا ضروری ہے، اس لیے آخر کار حضرت عمرؓ نے یہ ارادہ ترک کر دیا اور سعدؓ کو سپہ سالار اعظم کا عہدہ سونپ دیا۔ ایک روایت کی رو سے، اس لیے کہ جریر بن عبداللہ البجلی، جنھیں اس سے پہلے مسلمانوں کی مدد کے لیے عراق بھیجا گیا تھا، المثنی کی جو قبیلۂ بکر سے تھے، ماتحتی قبول کرنے پر راضی نہ تھے، نیز المثنی، جو بدویوں میں سے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تک اسلام نہ لائے تھے، اپنی مسلّمہ بہادری اور قابلیت کے باوجود عرب قبائل کی آپس کی مشہور رقابت کے پیش نظر غالباً سپہ سالاری کے عہدے کے لیے اتنے موزوں ثابت نہ ہوتے جتنے کہ سعدؓ، جو مکہ معظمہ کے ایک پرانے خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بے حد جاں نثار مانے جاتے تھے۔ سعدؓ نے ایک بہت بڑی فوج کے ساتھ ایرانیوں پر چڑھائی کی اور القادسیہ [رک بآن] کے مقام پر، جو ایران اور عرب کی سرحد پر واقع تھا، خیمہ زن ہو گئے۔ یہاں غالباً ۱۶ھ کے نصف اول (۶۳۷ء کے موسم گرما) میں بڑے گھمسان کا رن پڑا، کہا جاتا ہے کہ یہ لڑائی کئی دن جاری رہی؛ عرب مؤرخوں نے اس جنگ کی بہت سی تفصیلات بیان کی ہیں۔ حضرت سعدؓ بیماری کی وجہ سے اس جنگ میں ذاتی طور پر حصہ

قبضے میں محفوظ رہے، لیکن وہ جنگی نقل و حرکت کے متعلق برابر ہدایات دیتے رہے، جو عربوں کے دستور کے لحاظ سے بالکل نئی بات تھی۔ ساسانی سردار رستم کے قتل کے بعد لڑائی فوراً ختم ہو گئی اور ایرانیوں کو شکست ہوئی۔ اس کے بعد سعدؓ تمام عراق عرب پر قابض ہو گئے۔ ایرانی زیادہ عرصے تک المدائن (رک بآں) پر بھی قابض نہ رہ سکے جو دریائے دجلہ کے مشرق میں واقع صوبوں کا دارالحکومت تھا۔ نوجوان ساسانی بادشاہ یزدگرد کو راہ فرار اختیار کرنا پڑی اور وہ اپنا دارالحکومت سعدؓ کے لیے خالی چھوڑ گیا۔ جب سعدؓ شہر میں داخل ہوئے تو انہوں نے بے شمار مال غنیمت حاصل کیا اور وقتی طور پر المدائن کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اسی سال کے آخر میں ان کے بھتیجے ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص نے ایرانیوں کو بار دیگر جلولاء [رک بآں] کے مقام پر تباہ کن شکست دی، نیز کوفے کا سنگ بنیاد بھی اسی زمانے میں رکھا گیا۔ علی ہذا القیاس حضرت سعدؓ کو اسی مقام پر ایک مضبوط فوجی چھاؤنی قائم کرنے کا فخر بھی حاصل ہے، جس نے رفتہ رفتہ ایک اہم شہر کی صورت اختیار کر لی۔ سعدؓ کو اس بسرعت ترقی پذیر نو آبادی کا پہلا حاکم مقرر کیا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعدؓ خلیفۃ المسلمینؓ کے مسلک کے برعکس سادگی کے قدیم اصول کا زیادہ خیال نہ رکھ سکے، چنانچہ ہمیں پتا چلتا ہے کہ سعدؓ نے المدائن کے طاق خسرو کے نمونے پر کوفے میں ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا؛ لیکن جب حضرت عمرؓ نے، جنھیں عربوں کی سادہ عادات پر ایرانی عیش و عشرت کے خطرناک اثرات کا خوف تھا، یہ خبر سنی تو (روایت ہے کہ) انہوں نے سعدؓ کو بڑی زجر و توبیخ کی؛ پھر ۲۱ھ/۶۴۱-۶۴۲ء میں سعدؓ کو ان کے منصب سے برخاست کر دیا گیا، کیونکہ متلوّن مزاج اور شورش پسند اہل کوفہ (جن میں سبھی قسم کے لوگ تھے، یعنی عرب، ایرانی، یہودی، عیسائی) نے مل کر ان پر جابر اور متشدد ہونے کا الزام لگایا تھا۔ تاہم خلیفۃ المسلمین کے حکم سے محمد بن مسلمۃ جب سعدؓ کے منصبی کام اور طرز عمل کی تحقیق کے لیے کوفے گئے تو صرف ایک یا دو آدمیوں نے ان کے خلاف کچھ کہنے کی جرأت کی۔ اس کے باوجود حضرت سعدؓ کو برخاست کر دیا گیا اور حضرت عمار بن یاسرؓ ان کی جگہ مقرر ہوئے۔ وہ تھوڑے عرصے کے لیے اس عہدے پر متمکن رہے۔ ان کے بعد حضرت مُغیرۃ بن شُعبۃ [رک بآں] ان کے جانشین ہوئے۔ [باوجود ان باتوں کے] بعد میں حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ کی عظیم الشان فوجی اور انتظامی خدمات کا شایان شان اعتراف کیا؛ چنانچہ [جب حضرت عمرؓ بستر مرگ پر تھے اور] آپ نے تین دن کے اندر اندر اپنے خلیفہ کے انتخاب کے لیے چھے اصحاب شوریٰ کو منتخب کیا تو ان میں سے ایک صحابی حضرت سعدؓ تھے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر خود سعدؓ کو نہ چنا گیا تو وہ ہونے والے خلیفہ سے سفارش کریں گے کہ تلافی مافات کے طور پر سعدؓ کو پھر حاکم بنا دیا جائے، کیونکہ وہ نااہلیت یا غداری کی بنا پر اپنے عہدے سے معزول نہیں کیے گئے تھے۔ اس اشارے پر عمل کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ نے ۲۵ھ/۶۴۵-۶۴۶ء میں انہیں کوفے کی گورنری پر بحال کر دیا، لیکن اس عہدے پر تھوڑے عرصے مامور رہنے کے بعد انہیں پھر برخاست کر دیا گیا اور ان کی جگہ الولید بن عقبۃ بن ابی مُعَیط کو دے دی گئی۔ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد سعدؓ سے درخواست کی گئی کہ وہ بھی دعوی خلافت کریں، مگر انہوں نے انکار کر دیا، کیونکہ وہ اب سکون کی زندگی بسر کرنے کے خواہشمند تھے۔ وہ حضرت

عثمانؓ کے قاتلوں سے قصاص لینے کے لیے کسی اقدام کی طرف مائل نہ ہوئے۔ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ منتخب ہوئے، تو حضرت سعدؓ سیاسی اور عسکری زندگی سے کنارہ کش ہو کر اپنی جاگیر وادی العقیق میں خانہ نشین ہو گئے، جہاں انھوں نے تا دم مرگ سیاست سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کی، جس کی وجہ سے ان کے ایک بیٹے نے ان پر طعن بھی کیا ہے (مسلم: زہد، حدیث ۱۱؛ احمد بن حنبل: مسند، ۱: ۱۶۸؛ قب ص ۱۷۷)۔ عام روایت کی بنا پر انھوں نے ۵۰ھ/۶۷۰ء-۶۷۱ء میں تقریباً ستر برس کی عمر میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بہت سا ترکہ چھوڑا۔ وہ مدینۂ منورہ [کے قبرستان جنۃ البقیع] میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع Sachau، ۳/۱: ۹۷ تا ۱۰۵؛ (۲) ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری، طبع لخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۴) الطبری، طبع لخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، بمدد اشاریہ؛ (۶) وہی مصنف: اُسد الغابۃ، ۲: ۲۹۰ تا ۲۹۳؛ (۷) ابن حجر: الاصابۃ، ۲: ۸۳؛ (۸) النووی، طبع Wüstenfeld، ص ۲۷۷؛ (۹) الیعقوبی، طبع Houtsma، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) الترمذی، مناقب، Wellhausen، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) محب الدین الطبری: الریاض النضرۃ فی مناقب العشرۃ، ۲: ۲۹۲ تا ۳۲۷؛ (۱۲) Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶: ۱۲۵؛ (۱۳) Caetani: *Annali dell' Islam*، بمدد اشاریہ؛ (۱۴) الذہبی: تاریخ الاسلام، ۲: ۲۸۱ تا ۲۸۸؛ (۱۵) وہی مصنف: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۶۷ تا ۸۳؛ (۱۶) ابو نعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، ۱: ۹۲ تا ۹۵؛ (۱۷) عبدالحمید السحار: سعد بن ابی وقاص]۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

سَعد بن زَنگی: ابو شجاع مظفر الدین، فارس کا سلغری اتابک۔ تاریخ گزیدہ کے مطابق اس نے اپنے بڑے بھائی تکلہ بن زنگی کی وفات پر تخت کا حق دار ہونے کا دعوٰی کیا، لیکن اس کے تایا زاد بھائی طغرل نے، جو اس خاندان کی بالائی شاخ کا نمایندہ تھا، اس دعوے کی مخالفت کی۔ طغرل نے نو سال تک سعد کو اقتدار لینے نہ دیا۔ لیکن اس تمام عرصے میں اس کے اور اس کے چچا زاد بھائی کے درمیان جنگ جاری رہی اور فریقین میں سے کسی کے حق میں بھی کوئی فیصلہ کن نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ملک ویران اور غیر آباد ہو گیا، زراعت اور کاشتکاری ختم ہو گئی اور قحط و وبا نے تمام آبادی کو گھیر لیا۔ آخر کار ۵۹۹ھ - ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء میں سعد نے اپنے تایا زاد بھائی کو قید کر لیا اور بلا خوف و خطر فارس کے تخت پر پہنچ گیا۔ یہ واقعہ ۱۲۰۳ء کا ہے، جب عراق کے سلجوقی طغرل کو شکست دی جا چکی تھی۔ سعد نے اوائل حکومت ہی میں ملک کو ایک زبردست قحط کا سامنا کرنا پڑا اور وبا تو قحط کے ختم ہو جانے کے بعد بھی اتنی ہی شدید رہی۔ بہر حال سعد نے آہستہ آہستہ اپنی رعایا کو خوشحال کر دیا اور اس کام کی تکمیل کے بعد اس نے شبانکارہ کی مدد سے کرمان فتح کر لیا۔ ۶۱۳ - ۶۱۴ھ/۱۲۱۷ء میں اس نے عراق پر حملہ کیا، لیکن سلطان محمد خوارزم شاہ کی فوج نے اسے قید کر لیا اور دوبارہ آزادی حاصل کرنے کے لیے اسے تاوان کے طور پر اصطخر اور اشکنوان سے دست بردار ہونے اور اپنی سلطنت کی دو تہائی مالیہ کے علاوہ سالانہ خراج ادا کرنے پر بھی مجبور ہونا پڑا۔ جب وہ شیراز واپس آیا تو اس کا ایک بیٹا ابوبکر، جو اس کی اسیری کے دوران میں تخت و تاج پر قابض ہو بیٹھا تھا، اس کی بحالی میں مزاحم ہوا۔ اس پر باپ بیٹے کے درمیان لڑائی چھڑ گئی جس

میں ایک تیر لگنے کی سعد کی آنکھ زخمی ہو گئی؛ تاہم شہریوں نے رات کے وقت اسے شہر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی اور اس نے اپنے بیٹے کو پکڑ کر قید کر دیا۔ جب سلطان جلال الدین خوارزم شاہ ہندوستان سے واپسی پر ۱۲۲۴ء میں فارس سے گزرا تو اس نے ابوبکر کی سفارش کی اور سعد کو اس کی رہائی پر آمادہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔

سعد بن زنگی ۶۲۹ - ۶۳۰ھ/۱۲۳۱ء میں (یا میر خواند کی روایت کے مطابق ۱۲ جمادی الاولی ۶۲۳ھ/۱۰ مئی ۱۲۲۶ء کو) فوت ہوا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ابوبکر اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ (سلسلۂ یادگار گب)، ۱ : ۵۰۳ ببعد؛ (۲) میر خواند: روضۃ الصفا، تہران (چاپ سنگی) ۱۲۶۶ھ، ۴ : ۱۶۷؛ (۳) الجوینی: تاریخ جہان کشای (سلسلۂ یادگار گب)، ۲ : ۹۶، ۱۵۰ ببعد، ۲۰۲؛ (۴) محمد النسوی: *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*، مترجمۂ Houdas، پیرس ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۳ تا ۱۲۶، ۲۲۳ تا ۳۳۳۔

(T. W. HAIG)

❊ **سَعْد بن عُبادة**: بن دُلَیم بن حارثة بن ابی حزیمة بن ثعلبة بن طَرِیف [ابو قیس الانصاری] الخزرجی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے [ایک مشہور اور سخی و جواد] صحابی۔ سعدؓ بڑے امیر اور متمول آدمی تھے اور ان چند افراد میں سے تھے جو زمانۂ جاہلیت میں عرب میں لکھنا جانتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ ایک عمدہ تیراک اور تیر انداز کی حیثیت سے بھی مشہور تھے۔ تاریخ اسلام میں ان کے نام کا ذکر پہلی بار العقبة (رک بآن) کے دوسرے اجلاس کی کارروائی میں آتا ہے۔ وہ ان نو خزرجیوں میں بیان کیے گئے ہیں جو اس موقع پر نو مسلموں کے نقیب منتخب ہوئے تھے۔ پھر وہ مکے والوں کے ہتھے چڑھ گئے اور انہوں نے ان کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ دو مکی دوستوں کی مداخلت سے، جن کی ایک بار انہوں نے بڑی خدمت کی تھی، وہ جان بچا کر بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گئے۔ جب آنحضرتؐ ودّان/الأبواء [رک بآن] کے خلاف مہم پر تشریف لے گئے تو سعدؓ آپ کے نائب کی حیثیت سے مدینے میں پیچھے رہے۔ ایک صحیح روایت کے مطابق انہوں نے جنگ بدر میں شرکت نہ کی تھی۔ وہ جنگ احد میں موجود تھے، جہاں انہوں نے سعد بن معاذؓ (رک بآن) سے مل کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تیمارداری کی، جو مجروح ہو گئے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے غزوات میں بھی وہ اسلام کے نہایت پرجوش مجاہد ثابت ہوئے اور کئی مرتبہ عَلَم برداری کے فرائض سرانجام دیے۔ انہیں سخاوت میں امتیاز خصوصی حاصل تھا۔ قبیلۂ بنو نضیر کے محاصرے کے دوران میں انہوں نے اپنے خرچ پر مسلمانوں میں کھجوریں تقسیم کیں۔ بنو قریظہ کا محاصرہ کرنے والی فوجوں کو انہوں نے سامان رسد بہم پہنچایا تھا۔ اور غزوۂ تبوک میں مسلمانوں کی امداد کے لیے خاص طور پر بڑا عطیہ دیا تھا۔ آنحضرتؐ نے غزوۂ خندق میں غطفان کے دو سرداروں عیینة بن حصن اور الحارث بن عوف کے ساتھ سیاسی گفت و شنید شروع کی اور انہیں اس بات پر آمادہ کر لیا کہ اگر وہ واپس چلے جائیں تو کھجوروں کی آئندہ فصل کا ایک تہائی حصہ انہیں دے دیا جائے گا، لیکن حضرت سعدؓ بن عبادة، سعد بن معاذ اور اُسَید بن حُضَیر مفاہمت کی اس کوشش کے حق میں نہ تھے [کیونکہ بہادر اور غیور انصار کو اس قسم کے سیاسی سمجھوتے میں مسلمانوں کی کمزوری اور ذلت کا پہلو نظر آتا تھا۔ یہ ہر قیمت پر اسلام کی سر بلندی

کے خواہاں تھے اور جان پر کھیل جانے کے لیے بالکل تیار، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سرداران انصار کی رائے کو پسند فرما کر سمجھوتے کی گفتگو کو ختم کر دیا۔ عبداللہ بن اُبَی (رک بآن) کی وفات کے بعد حضرت سعدؓ خزرجیوں کے بلا مقابلہ سردار بن گئے اور یہ بھی کوئی تعجب انگیز بات نہیں کہ لوگوں نے انھیں آنحضرتؐ کی جانشینی کے لیے بھی تجویز کیا تھا۔ جونہی آنحضرتؐ کی وفات کی خبر مدینے میں مشہور ہوئی اَوس اور خزرج کے قبائل جمع ہوئے۔ سعد نے انھیں خطاب کر کے یہ سفارش کی کہ انصار میں سے کسی ایک کو چن لیا جائے۔ حاضرین میں سے کثرت رائے ان لوگوں کی تھی جو فوراً ان کی بیعت کر لینے پر تیار تھے۔ پھر دوسرے صحابۂ کرام بالخصوص حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ بھی وہاں تشریف لے گئے اور خاصی بحث و تمحیص اور تمام معاملات پر غور و خوض کرنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کی بیعت خلافت کی گئی۔ اس کے بعد سعد سیاسی زندگی سے کنارہ کش ہو گئے اور بعد میں الحوران [شام] کی طرف چلے گئے، جہاں آپ نے حضرت عمرؓ کے مسند خلافت پر بیٹھنے کے ڈھائی سال بعد یعنی ۱۵ھ/۶۳۶-۶۳۷ء کے قریب وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات (طبع Sachau)، ۳/۲: ۱۴۲ تا ۱۴۵؛ ۳/۲: ۹۱، ۱۰۵ ببعد؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld)، بمدد اشاریہ؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الاثیر: الکامل (طبع Tornberg)، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: اُسد الغابہ، ۲: ۲۸۳ تا ۲۸۵؛ (۶) ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۲۶۶؛ (۷) النووی (طبع Wüstenfeld)، ص ۲۷۲ ببعد؛ (۸) الواقدی، مترجمۂ Wellhausen، بمدد اشاریہ؛ (۹) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۲: ۱۱۲، ۱۲۴ و ۱۲۷؛ ۱۳۶، ۱۴۷؛ (۱۰) Caetani: *Annali dell' Islam*، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول، بمدد اشاریہ؛ (۱۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۱۹۶ تا ۲۰۲؛ (۱۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۱: ۹۰؛ (۱۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ۔

(K.V. Zettersteen)

* **سَعد بن علی السوینی**: رک بآن، در آآ، لائڈن، بار دوم۔

* **سَعد بن محمد**: رک بہ حیص بیص۔

* **سَعد بن معاذؓ**: بن النُعمان بن امرئ القیس بن زید بن عبدالاشہل [ابن جُشَم] الانصاری الاَوسی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیل القدر صحابی اور مدینۂ منورہ میں اوس کے ایک بڑے قبیلے بنو عبدالاشہل کے نامور اور معزز سردار تھے۔ حضرت مصعب بن عمیرؓ نے حضرت سعدؓ کو اس وقت مشرف بہ اسلام کیا جب اول اول وہ یثرب کے بارہ حضرات کی معیت میں بیعت عقبۂ اولٰی کے بعد تبلیغ اسلام کے لیے یثرب میں تشریف لائے۔ مسلمان ہونے کے بعد حضرت سعدؓ نے اسلام کی نشر و اشاعت کے لیے کامیاب کوشش کی اور اپنے سارے قبیلے کو دائرۂ اسلام میں داخل کر لیا۔ ابتدا ہی سے انھوں نے اسلام کے لیے بڑی گرم جوشی کا اظہار کیا اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ ابواء پر روانہ ہوئے تو آپؐ نے حضرت سعدؓ [یا ایک دوسری روایت کے مطابق، السائب بن عثمان بن مظعون] کو مدینے میں اپنا نائب مقرر کیا۔ حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ جنگ بدر میں قبیلۂ اوس کے علم بردار تھے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنگ احد میں زخمی ہو گئے تو سعد بن عبادۃؓ کی معیت میں وہ بھی آنحضرتؐ کی امداد کے لیے روانہ ہوئے۔ سعد بن عُبادۃؓ اور اُسید بن حُضیرؓ کی طرح حضرت سعد بن

معاذؓ نے بھی غزوۂ خندق میں غطفان سے گفت و شنید کے خلاف احتجاج کیا ، لیکن اس کے فوراً بعد ہی ایک مشرک کے تیر سے ان کا ہاتھ بری طرح زخمی ہو گیا ۔ حضرت سعدؓ اس زخم سے کچھ مدت بیمار رہے اور [حضرت رفیدہ اسلمیہؓ ان کی تیمار داری اور مرہم پٹی کرتی رہیں ۔ بالآخر اسی زخم سے وہ شہید ہو گئے ۔ حضرت رفیدہ اسلمیہ بڑی نیک خاتون تھیں اور بیماروں کی دیکھ بھال اور زخمیوں کی مرہم پٹی میں بڑی مہارت رکھتی تھیں] ۔ قریش مکہ اور ان کے حلیف قبائل کی پسپائی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبع فساد قبیلۂ قریظہ کو سزا دینے کی ٹھان لی کیونکہ ان لوگوں نے عہد شکنی اور غداری کی تھی ۔ جب آپؐ نے ان کے خلاف اقدام کرنا چاہا تو بنو قریظہ نے حضرت سعد بن معاذؓ کو ثالث تسلیم کر کے یہ اعلان کر دیا کہ وہ جو فیصلہ کریں انہیں منظور ہوگا ۔ انہیں یہ امید تھی کہ وہ اپنے سابقہ اتحادیوں (قبیلۂ اوس) کی مداخلت سے اپنی جان بچا سکیں گے ۔ اس موقع پر حضرت سعد بن معاذؓ زخموں سے گھائل صاحب فراش تھے اور [حضرت رفیدہ ان کی دیکھ بھال میں مصروف تھیں ۔ حضرت سعدؓ کو بیماری کی حالت میں بنو قریظہ میں پہنچایا گیا] ۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام حاضرین سے یہ وعدہ لینے کے بعد کہ ان کا فیصلہ غیر مشروط طور پر مانا جائے گا ، یہ اعلان کیا کہ بنو قریظہ کے مردوں کو قتل کر دیا جائے ، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کی جائداد تقسیم کر دی جائے ۔ اس فیصلے کی دوسرے دن ہی تعمیل کر دی گئی ۔ سعد بن معاذؓ بھی اس کے جلد بعد اپنے زخم کی وجہ سے جاں بحق ہو گئے ۔ احادیث میں انہیں ایک بڑے مجاہد کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے [اور ان کا شمار اصحاب اتقیا میں ہوتا ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سعدؓ کی موت سے عرش عظیم جنبش میں آ گیا تھا ۔ حضرت سعدؓ کے بھائی حضرت عمرو بن معاذؓ غزوۂ احد میں شہید ہوئے تھے] ۔

مآخذ : (۱) ابن سعد (طبع Sachau) ، [illegible] ؛ (۲) ابن ہشام (طبع Wüstenfeld) ، ص [illegible] ؛ (۳) الطبری (طبع ڈخویہ) ، بمواضع کثیرہ ؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg) ، کتاب مذکور ؛ (۵) وہی مصنف : اسد الغابۃ ، ص [illegible] ببعد ؛ (۶) ابن حجر : الاصابۃ ، ج [illegible] ؛ (۷) النووی (طبع Wüstenfeld) ، بذیل مادہ ؛ (۸) الیعقوبی (طبع Houtsma) ، [illegible] ؛ (۹) الواقدی (مترجمۂ Wellhausen) ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۰) Caetani : *Annali dell' Islām* ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۱) A. J. Wensinck : *Mohammed en de Joden te Medina* ، لائڈن [illegible] ، ص [illegible] ؛ [(۱۲) البلاذری : انساب الاشراف ، ج ۱ ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۳) ابن حزم : جوامع السیرۃ ، بمدد اشاریہ (بالخصوص ص [illegible]) ؛ (۱۴) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، [illegible]] ۔

(K. V. ZETTERSTEEN [و ادارہ])

السَّعْدان : اس سے دو مبارک ستارے مشتری اور زہرہ مراد ہیں ۔ ان کے مقابلے میں دو نحس ستارے (النَّحْسان) زحل اور مریخ ہیں ۔ مشتری السعد الاکبر کہلاتا ہے ؛ جو شخص اس کے زیر سایہ پیدا ہو وہ اپنی زندگی میں خوش و خرم رہتا ہے اور عبودیت ، خوف خدا ، راستبازی اور زہد و تقا میں امتیاز حاصل کرتا ہے ۔ زہرہ کو السعد الاصغر کہتے ہیں ؛ جو کوئی زہرہ کے زیر اثر پیدا ہو وہ اپنی زندگی میں خوش بختی اور کامرانی ، نیز تمام دنیوی مسرتوں ، مثلاً اکل و شرب ، بالخصوص جملہ امور عشق و محبت اور ازدواجی تعلقات میں کامیابی کی توقع رکھ سکتا ہے ۔

مآخذ : یونانی نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے (۱)

F. Boll: Sphaera؛ (۲) رسائل اخوان الصفاء، مطبوعۂ بمبئی، ۱: ۴۲؛ (۳) Dieterici: Propädeutik der Araber، ص ۱۰۴؛ (۴) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۲، ۲۹؛ ترجمۂ H. Ethé: Die Wunder der Schöpfung، ۱: ۴۸، ۵۴.

(J. Ruska)

* **سَعْد اللّٰہ چَبری**: رک بان، در آآ، لائڈن، بار دوم۔

* **سعد الدولہ**: رک بہ حمدان (بنو)۔

* **سَعْد الدّین**: رک بہ سَعْدیہ۔

* **سَعْد الدّین بن حسن جان**: رک بہ خوجہ افندی۔

سعد الدّین الحموی: محمّد بن المؤیّد بن ابی الحسن بن محمد حمویہ، متولد ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء یا ۵۹۵ھ/۱۱۹۸-۱۱۹۹ء۔ الحموی کے خاندانی نام کا حَمَاۃ کے قصبے سے قطعاً کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کی نسبت ان کے جد امجد حمویہ یا حَمُّویہ کی طرف ہے۔ بعض قدیم نسخوں میں اس کی زیادہ صحیح شکل حمُّوئی پائی جاتی ہے۔ الیافعی کے نزدیک وہ دراصل جوین کے باشندے تھے۔ سعد الدّین اوائل عالم شباب میں خوارزم میں درویشوں کی ایک جماعت ذَہَبِیّہ کُبرویہ میں شامل ہوگئے تھے، جو مقتدر صوفی نجم الدّین کُبْرٰی کے زیر اثر قائم ہوئی تھی اور اپنے شیخ کے بارہ ممتاز خلفا میں سے ایک تھے۔ شیخ کے بہت سے مریدوں کی طرح انہوں نے بھی مغول کے عہد اقتدار میں ترک وطن کیا۔ شام میں جبل قاسیون کے مقام پر گمنامی اور پارسائی کی زندگی بسر کرنے کے بعد انہوں نے خراسان کی طرف مراجعت فرمائی اور بَحَر آباد میں مقیم ہوگئے۔ انہوں نے بروز جمعہ ۱۰ ذوالحجّہ (عید قربان کے روز) ۶۵۸ھ/ ۱۰ نومبر ۱۲۶۰ء کو، یا تاریخ گزیدہ اور نفحات الانس کی رو سے ۶۵۰ھ/ ۱۱ فروری ۱۲۵۳ء کو (یہ روایت الیافعی پر مبنی ہے) وفات پائی۔ ان کا مزار بھی بحر آباد میں ہے۔

سعد الدّین اپنے زمانے کے مشہور و معروف صوفیہ میں سے تھے۔ صدر الدّین القونیوی نوجوانی کے زمانے میں ان کی محافل ارشاد میں شریک ہوا کرتے تھے۔ الیافعی نے بھی ان کے مریدوں اور ان کی کرامتوں کا ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ ان کے ملفوظات بھی نقل کیے ہیں۔ مناقب و کرامات کی کتابوں میں لکھا ہے کہ ان کی روح تیرہ دن تک ان کے جسم سے علیحدہ رہی۔ سعد الدین نے عربی اور فارسی میں صوفیانہ نظمیں خصوصاً رباعیات کہی ہیں۔ وہ تصوف کے بے شمار رسائل کے مصنف بھی تھے، مثلاً محبوب الاولیاء اور سجنجل الارواح و نقوش الالواح۔ حاجی خلیفہ کی روایت کے مطابق یہ آخری کتاب حمص میں لکھی گئی تھی۔ جن مسلم مصنفین نے تصوف کے متعلق بحث کی ہے ان کی یہ رائے ہے کہ یہ رسائل مخفی کنایات کی کثرت کی وجہ سے بے حد مغلق ہیں۔

امیر نوروز نے غازان خان کے اسلام لانے کے موقع پر ان کے بیٹے سلطان المحدثین صدر الدین ابراہیم کو بحر آباد سے بلایا تھا (دولت شاہ، طبع براؤن، ص ۲۱۳؛ ایضاً ذہبی کی سند پر)۔ گیارھویں صدی ہجری/ سترھویں صدی عیسوی تک ہمیں بحر آباد میں ایسے درویش ملتے ہیں جن کا سلسلہ سعد الدّین تک پہنچتا ہے، مثلاً معینی جوینی، جس نے سعدی کی بوستان کے تتبع میں ایک کتاب لکھی ہے (دولت شاہ، ص ۲۴۳)۔ النوائی نے جن صوفی مولانا سعد الدّین بحر آبادی کا ذکر کیا ہے وہ ہمیشہ شیخ کے فرمودات و ملفوظات کا ورد کیا کرتے تھے۔ یسویوں کی روایت میں انہیں غلطی سے احمد الیسوی کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) الیافعی: مرآۃ الجنان، مخطوطۂ نوری

عثمانی، عدد ۲۴۱۶ : (۲) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۸ء، ص ۵۹۲ ببعد (ترکی ترجمہ، ص ۴۸۵) : (۳) ہدایت: ریاض العارفین، ص ۸۳ : (۴) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیا، کانپور ۱۹۰۲ء، ۲ : ۲۴۱ : (۵) تاریخ گزیدہ، سلسلۂ مطبوعات یادگار گب، ۴۵ : ۷۹۰ : (۶) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳ : ۱۵۰، ۱۷۴ : (۷) حاجی میرزا معصوم: تاریخ الحقائق: تہران ۱۳۱۶ھ، ۲ : ۱۷۲ : (۸) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع Flügel، ۴ : ۷۷، ۵۸۲ و طبع بولاق، ۱ : ۴۲۷ : (۹) Flügel: *Die Arab., Pers. u. Türk. HSS. der K. K. Hofbibliothek zu Wien*، ۱ : ۶۱۱ : (۱۰) النوائی: نسائم المحبّۃ (نفحات الانس کا ترجمہ اور تکملہ)، مخطوطہ، در کتاب خانۂ ملّی بیرس، عدد ۲۱۶ : (۱۱) کوپرولو زادہ فؤاد: الک متصوف لر، قسطنطنیہ ۱۹۱۸ء، ص ۴۲۔

(کوپرولو زادہ فؤاد)

* **سعد الدین کوپک**: یا کوپک (قدیم تاریخوں اور کتبوں میں کوپک ابن محمد)، ایشیائے کوچک کے سلجوقوں کی تاریخ میں ایک اہم شخصیت۔ روایت ہے کہ اس نے خود مذہب اسلام اختیار کیا تھا، مگر اس روایت کی تردید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس کے والد کا نام محمد تھا۔ اس کے نسب اور تاریخ پیدائش کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ سب سے پہلے یہ علاء الدین کیقباد کے محل میں ترجمان کی حیثیت اور اس کے بعد علاء الدین کے تعمیراتی منصوبوں کے سلسلے میں قباد آباد (اس مقام اور اس کی عمارتوں کے لیے دیکھیے خلیل ادھم: قیصریہ شہری، قسطنطنیہ ۱۳۳۴ھ، ص ۵۰) کے مقام پر معمار اور میر شکار کی حیثیت میں نظر آتا ہے۔ چونکہ سلاجقہ کے محلات میں امیر شکار کا عہدہ کافی اہمیت رکھتا تھا اس لیے یہ استنباط کر سکتے ہیں کہ علاء الدین کے عہد حکومت میں سعد الدین سلطنت کی اہم ترین شخصیتوں میں شامل ہو چکا تھا۔ یہ واقعہ ہے کہ قونیہ سے آق سرای جانے والی سڑک پر قونیہ سے تین گھنٹے کی مسافت پر سعد الدین کی بنوائی ہوئی ایک بڑی سرائے آج بھی ایک میدان میں واقع ہے، جس کا اندرونی حصہ علاء الدین کے عہد حکومت کے آخری سال ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ گویا اس وقت وہ ایک اہم عہدے پر مامور تھا۔ بہر حال غیاث الدین کیخسرو کے عہد حکومت کے ابتدائی سالوں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سعد الدین تاریخ میں ایک اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ اس نے اپنے آپ کو غیاث الدین سے وابستہ کر رکھا تھا اور عز الدین قلیج ارسلان کے مقابلے میں اس کے دعوی سلطنت کی حمایت کی۔ اسی کے زیر اثر یہ بھی ہوا کہ حسام الدین قیر خان، والی سیواس، کو، جو امرائے خوارزم میں سے تھا اور جس نے سلجوقوں کے دامن میں پناہ لے رکھی تھی، عز الدین کی طرفداری کے الزام میں قید کر دیا گیا۔ اس واقعے کا یہ نتیجہ نکلا کہ امرائے خوارزم نے، جو ایشیائے کوچک میں آباد تھے، ہزارہا خوارزمیوں کی مدد سے سلجوقی سلطنت کو تباہ و برباد کر دیا اور خود شام اور عراق کی طرف چل دیے، جہاں آخرکار متعدد مہمات کے بعد وہ مکمل طور پر ملیامیٹ ہو گئے (قب کمال الدین: *Histoire d'Alep* (تاریخ حلب)، طبع Blochet، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۲۱۱ : کوپرولو زادہ فؤاد: اناطولی اسلامیت، ص ۶۰)۔ علاء الدین نے عہد کے مقتدر امرا کی معیت میں سعد الدین اس سلطان کی خوش دامن ملکہ عادلیہ اور اس کے دونوں بیٹوں کو موت کے گھاٹ اتارنے میں سلطان کا شریک کار تھا۔ اس طریقے سے اس نے کافی رسوخ حاصل کر لیا۔ اپنی ہی اور دوسرے

مؤرخین ، جنہوں نے اس کی تائید کی ہے ، سعدالدین کو بلاشرکت غیرے ان جرائم کا ذمہ دار ٹھہرانے میں حق بجانب نہیں جن کا اعادہ ۶۳۳ - ۶۳۴ھ [۱۲۳۶ - ۱۲۳۷ء] میں ہوا ۔ چونکہ ان واقعات سے جمہور کی رائے میں بڑا ہیجان پیدا ہو گیا تھا ، اس لیے سعد الدین کوپک کو ایک فوجی مہم کا سپہ سالار بنا دیا گیا ۔ ذوالحجۃ ۶۳۴ھ/ جولائی - اگست ۱۲۳۷ء میں اس نے سمیساط پر قبضہ کر لیا ۔ اس فتح کی وجہ سے جو اثر و رسوخ اسے حاصل ہوا اس کا ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ حسام الدین قیمری اور کمال الدین کامیار ایسے مقتدر امرا کو موت کے گھاٹ اتارنے میں کامیاب ہو گیا ۔ سلطان ایک طرف تو اس عام نفرت سے اپنے آپ کو پاک کرنا چاہتا تھا جو اس نے سعد الدین پر تمام ذمہ داری ڈالنے کی وجہ سے مول لے لی تھی اور دوسری طرف وہ ایک ایسے شریک جرم سے پیچھا چھڑانے کا بھی متمنی تھا جو اس کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا تھا ۔ چنانچہ اس کے حکم سے اسے قتل کرا دیا ۔ ابن بی بی اس کا مفصل ذکر کرتا ہے ۔

سعد الدین کی بڑی سرائے ، جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے لوگوں میں زازادین خانی کے نام سے مشہور ہے ۔ یہ عظیم عمارت ، جس کا طول ۱۰۲ تا ۱۰۴ فٹ اور عرض ۱۰۲ فٹ ہے ، اب ویران پڑی ہے ۔ باہر کے دروازے پر ۶۳۴ھ کا ایک کتبہ موجود ہے ، جو غیاث الدین سے منتسب ہے ۔ ایک روایت کے مطابق کوپک اوغلو ، جس نے سلطان محمد اول کے عہد حکومت میں عثمانیہ کی تاریخ میں کچھ حصہ لیا تھا اور سعد الدین کا پوتا تھا ۔ اس سرائے کے قرب و جوار میں اس مقام پر جو اب کوپک کے نام سے مشہور ہے وہ چفتلک [جاگیر ، علاقہ] واقع ہے ، جو اس خاندان کی ملکیت تھی ، لیکن اس روایت کی صحت کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ملتا ۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ (۱) Houtsma : *Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* ج ۳ و ۴ ، لائڈن ۱۹۰۲ء ؛ جلد ثانیہ ؛ (۲) خلیل ادہم : قیصریہ شہری ، قسطنطنیہ ۱۳۳۴ھ ، ص ۳۲ تا ۴۳ ؛ (۳) نجیب عاصم و محمد عارف : عثمانلی تاریخی ، قسطنطنیہ ۱۳۳۵ھ ، ص ۲۴۴ ؛ (۴) فواد عزیز ترکی ، قسطنطنیہ ۱۹۲۶ء ۔

(کوپریلی زادہ فؤاد)

* **سعد زغلول پاشا :** زعیم مصر ، پیدائش مصر کے ایک غیر معروف دیہات ابیانہ میں ۱۸۶۰ء میں ہوئی (بقول محمود العقاد : سعد زغلول ، ص ۴۴ : ذوالحجۃ ۱۲۷۳ھ/جولائی ۱۸۵۷ء ؛ [بقول الزرکلی : ۱۲۷۳ھ]) ۔ ان کے والد کا نام ابراہیم زغلول تھا ، جو ایک نہایت بڑے اور بارسوخ زمیندار تھے ۔ سعد زغلول چھ برس کے تھے کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا ۔ اس کے بعد ان کی تربیت ان کے بڑے بھائی نے کی ۔ انہوں نے پانچ سال مکتب میں تعلیم پائی ، جہاں انہوں نے معمولی نوشت و خواند اور حساب سیکھنے کے علاوہ قرآن پاک بھی حفظ کیا ۔ نحو اور فقہ کی تعلیم جامع الدسوقی میں حاصل کی ۔

۱۸۷۳ء میں اعلیٰ تعلیم کے لیے جامعۃ الازہر گئے ، جو علوم اسلامیہ کا مرکز تھا ۔ سعد زغلول نے وہاں فقہ اور اصول کی تعلیم حاصل کی ، لیکن انہوں نے سب سے زیادہ استفادہ مفتی شیخ محمد عبدہ سے کیا ، جو قرآن پاک کی تفسیر کے علاوہ علوم بلاغت کا بھی درس دیا کرتے تھے ۔ سعد زغلول شیخ محمد عبدہ کے نہ صرف شاگرد تھے بلکہ ان کے افکار و خیالات کے بھی دل و جان سے حامی تھے ۔ شیخ محمد عبدہ بھی انہیں اپنے بچوں کی طرح عزیز سمجھتے تھے اور ان کی تعلیم کی طرف خاص توجہ کرتے تھے ۔ خوش قسمتی سے اسی سال سید جمال الدین افغانی مصر تشریف لائے اور نوجوان

طلبہ کو اپنے اصلاحی خیالات سے مستفید کرنے لگے۔ مصر پر اغیار کا تسلط، عالم اسلام کا انحطاط اور مسلمانوں کی زبوں حالی جیسے مسائل ان کی گفتگو کا موضوع ہوتے تھے۔ وہ ذہین طلبہ کو تقریر و تحریر کا شوق دلاتے تھے۔ مصر کی تحریک آزادی میں سعد زغلول نے خطابت کے جو جوہر دکھائے اس میں سید جمال الدین کی تربیت کا بھی اثر ہے (دیکھیے مجلّۃ المنار، ۲۸: ۷۱۰، بعنوانہ اسلام اور تحریک تجدد مصر میں، ص ۳۲۱)۔

۱۸۸۰ء میں شیخ محمد عبدہ الوقائع المصری کے مدیر اعلیٰ مقرر ہوئے تو انہوں نے سعد زغلول کو بھی عملۂ ادارت میں شامل کر لیا، لیکن عرابی پاشا کی بغاوت میں شرکت کے الزام میں دونوں کو دو سال بعد ملازمت سے ہاتھ دھونے پڑے۔ شیخ محمد عبدہ ملک بدر ہوئے اور سعد زغلول تین ماہ قید میں رہے۔

قید سے رہائی کے بعد سعد زغلول نے نجی طور پر وکالت کے امتحان میں کامیاب ہو کر وکالت شروع کر دی اور محنت، قانونی قابلیت اور معاملہ فہمی کی بدولت جلد ہی اونچے درجے کے وکیل شمار ہونے لگے۔ ان کا مقولہ تھا کہ کامیاب وکیل بننے کے لیے مقدمے کی تیاری، حق کا دفاع اور عدالت کا احترام ضروری ہے۔ اس کے بعد وہ مصری عدالتوں کے جج اور عدالت عالیہ کے مشیر مقرر ہوئے۔ وہ اظہار رائے میں آزاد تھے اور فیصلوں میں عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے تھے۔

حادثۂ دلسرای کے بعد انگریزوں نے مصریوں کی تالیف قلب کی ضرورت محسوس کی تو سعد زغلول ۱۹۰۶ء میں وزیر تعلیم مقرر ہوئے۔ اس زمانے میں مدارس سیاسی تحریکوں کا مرکز بنے ہوئے تھے، لیکن ان میں نظم و ضبط کا فقدان تھا۔ سعد زغلول نے بڑی محنت سے نظم و نسق بحال کیا۔ ان کے زمانۂ وزارت کا اہم کارنامہ انگریزی کے بجائے عربی زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دینا ہے۔

۱۹۱۰ء میں سعد پاشا وزیر انصاف بنائے گئے لیکن دو سال کے بعد لارڈ کچنر نے انہیں مستعفی ہونے پر مجبور کر دیا۔ ۱۹۱۲ء میں جب پہلی مصری پارلیمنٹ قائم ہوئی تو سعد پاشا اس کے نائب صدر بن گئے۔

۱۴ جولائی ۱۹۱۴ء کو پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی۔ حکومت برطانیہ نے تین ہفتے کے بعد مصر پر اپنا انتداب (Protectorate) قائم کر دیا اور خدیو عباس کو معزول کر کے حسین کامل (ترک بان) کو تخت پر بٹھا دیا۔ اس کی وفات پر سلطان احمد فؤاد ۹ اکتوبر ۱۹۱۷ء کو تخت نشین ہوا۔ مصر میں مارشل لا جاری رہا اور اہل مصر کو شدید مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ ہزاروں مصریوں کو بیگار میں پکڑ کر محاذ جنگ پر بھیجا گیا۔ حکومت نے روئی کی تجارت کو سرکاری تحویل میں لے لیا اور من مانی قیمتیں مقرر کر دیں۔ انجمن صلیب احمر کے نام پر لاکھوں پاؤنڈ کا چندہ زبردستی وصول کیا گیا۔ غرضیکہ مصر کے تمام وسائل اتحادی فوجوں کی سہولت اور کامیابی کے لیے وقف کر دیے گئے۔ اس دوران میں سعد پاشا عزلت نشین رہے اور جنگ کے اختتام کا انتظار کرتے رہے۔

اکتوبر ۱۹۱۸ء میں جنگ ختم ہوئی اور ۱۱ نومبر ۱۹۱۸ء کو صلح کا اعلان ہوا۔ صدر ولسن نے اعلان کیا تھا کہ اب ہر قوم اپنی قسمت کی مختار ہو گی۔ سعد زغلول نے بھی ولسن کے چودہ نکات پر اعتماد کرتے ہوئے برطانوی ہائی کمشنر سے یورپ جانے اور پیرس کی صلح کانفرنس میں مصر کے قومی مطالبات پیش کرنے کی اجازت طلب کی، لیکن ہائی کمشنر نے مخالفت کی۔ سعد زغلول نے اس مقصد کے لیے ایک وفد بھی تیار کیا تھا، جسے

اتنی شہرت ہوئی کہ ان کی سیاسی جماعت بھی وفد پارٹی کہلانے لگی۔ اس وقت سے مصر کی سیاسی تاریخ سعد زغلول کی ذات سے وابستہ رہی ہے۔

برطانوی حکومت کے ظلم و جبر کی وجہ سے ملک میں اضطراب بڑھتا گیا۔ بالآخر (۸ مارچ ۱۹۱۹ء) سعد زغلول کو گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیا گیا۔ ان کی گرفتاری سے ملک میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی۔ وفد پارٹی نے سارے ملک میں ہڑتال کا اعلان کر دیا۔ طلبہ مدارس سے، مزدور کارخانوں سے اور سرکاری ملازم دفتروں سے باہر نکل آئے۔ ان کا مطالبہ تھا کہ سعد زغلول کو رہا کیا جائے۔ ان ہنگاموں سے حکومت کا کاروبار معطل ہو کر رہ گیا۔ یہ دیکھ کر لارڈ ایلنبی نے سعد زغلول اور ان کے رفقا کو رہا کر دیا اور وہ مالٹا سے پیرس روانہ ہو گئے۔

پیرس میں سعد زغلول یورپ کے ارباب سیاست سے ملتے رہے، لیکن انھیں مصر کے قومی مطالبات منوانے میں کامیابی نہ ہو سکی اور مصر واپس چلے آئے۔ حکومت برطانیہ نے صورت حال کی تحقیقات کے لیے ملنر کمیشن بھیجا، لیکن مصریوں نے کمیشن سے مقاطعہ کا اعلان کر دیا۔ برطانوی حکومت کی مخالفت جاری رہی اور تحریک آزادی روز بروز قوت پکڑتی گئی۔ مصریوں کا اصرار تھا کہ ملک کو کامل آزادی دی جائے جبکہ انگریز اپنے حقوق کے تحفظ کی ضمانت کے طالب گار تھے۔

۱۹۲۱ء کے اواخر میں مصر میں دوبارہ شورش برپا ہوئی تو سعد زغلول پھر گرفتار کر لیے گئے۔ انھیں پہلے عدن اور بعد میں سیشل Seychelles میں لے جا کر نظر بند رکھا گیا۔ وہاں انھوں نے انگریزی زبان سیکھ لی۔ ستمبر ۱۹۲۲ء میں وہ جبل الطارق (جبرالٹر) منتقل کر دیے گئے اور جب صحت کی خرابی کی بنا پر ۴ اپریل ۱۹۲۳ء کو رہا ہو کر مصر واپس آئے تو ان کا والہانہ استقبال ہوا۔

دوسری طرف حکومت برطانیہ نے ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء کو ایک اعلان کے ذریعے مصر کی برائے نام آزادی تسلیم کر لی تھی۔ مصری اس آزادی کو ناکافی اور بے کار سمجھتے تھے۔ اس آزادی کے پردے میں کچھ اختیارات تو بادشاہ کو حاصل تھے اور کچھ ان برطانوی افسران کو جو مصر کی فوج، پولیس اور سول کے محکموں کے حاکم اعلیٰ تھے۔

نئے قانون کے تحت جنوری ۱۹۲۴ء میں مصری پارلیمنٹ کے انتخابات ہوئے تو وفد پارٹی بھاری اکثریت سے کامیاب ہوئی۔ اس کے بعد سعد زغلول نے وزارت بنائی۔ کہنے کو تو انگریزوں نے مصر کو آزاد کر دیا تھا لیکن مصر پر برطانوی افواج کا قبضہ تھا۔ مصری افواج کا کمانڈر انچیف بھی انگریز تھا۔ اس کے علاوہ ہر محکمے میں انگریز مشیر متعین تھے، جو مصری وزیروں کے کام میں بے جا دست اندازی کرتے رہتے۔ گویا ملک میں دو عملی قائم تھی۔ مصری اس صورت حال سے مضطرب تھے۔ یہ دیکھ کر سعد پاشا مصر کی آزادی کے لیے حکومت برطانیہ سے گفت و شنید کرنے لندن پہنچے، لیکن سوڈان سے مصر کا انضمام اور سویز سے برطانوی افواج کا انخلا رکاوٹ ثابت ہوا اور دونوں کے مابین گفت و شنید ناکام رہی۔

۱۹ نومبر ۱۹۲۴ء کو کسی مصری نے مصری افواج کے کمانڈر انچیف Sir Lee Stack کو قتل کر دیا۔ وفد پارٹی نے اس واقعہ کی مذمت کی، لیکن حکومت برطانیہ مطمئن نہ ہو سکی۔ اس نے مصری حکومت کو الٹی میٹم دے دیا کہ چوبیس گھنٹوں کے اندر اندر معافی مانگو، مجرموں کو قرار واقعی سزا دو، پانچ لاکھ پاؤنڈ ہرجانہ ادا کرو، تمام جلسے، جلوس اور مظاہروں کو بند کر دو اور غیر ملکی حقوق کے بارے میں برطانوی حکومت کی بالادستی تسلیم کر لینے کے علاوہ مصری

فوجوں کو سوڈان سے باہر نکال لو۔ اگرچہ حکومت برطانیہ کے یہ مطالبات ناجائز تھے لیکن سعد زغلول پاشا نے نزاکت وقت کو محسوس کرتے ہوئے آخرالذکر کو چھوڑ کر باقی تمام مطالبات مان لیے، مگر حکومت برطانیہ کے غصے کی آگ ٹھنڈی نہ ہوئی۔ انگریزوں نے سوڈان میں جبر و تشدد کا بازار گرم کر دیا، جس پر مصری فوجوں نے علم بغاوت بلند کر دیا۔ انگریزوں نے فوجی طاقت کے بل پر یہ بغاوت دبا دی۔ اس پر سعد پاشا نے استعفیٰ دے دیا اور پارلیمان کو برخاست کر دیا گیا۔

مئی ۱۹۲۶ء میں جدید پارلیمان کا انتخاب ہوا تو وفد پارٹی واضح اکثریت سے کامیاب ہوئی۔ سعد پاشا جانتے تھے کہ اگر اس مرتبہ بھی انہوں نے قلمدان وزارت سنبھالا تو پارلیمان کا پھر وہی حشر ہوگا جو پہلے ہو چکا ہے؛ چنانچہ ان کی رضامندی سے ثروت پاشا کو وزیراعظم منتخب کیا گیا اور خود مجلس النواب (مصری پارلیمان) کے صدر بن گئے۔

نئی حکومت کے قیام پر انگریزوں سے دوبارہ صلح کی بات چیت شروع ہوئی، لیکن برطانوی حکومت سوڈان کی مصر سے علاحدگی پر مصر تھی اور سویز کے علاقے کو بھی اپنی فوجوں سے خالی کرنے کو تیار نہ تھی۔ گفت و شنید کا یہ سلسلہ جاری تھا کہ سعد زغلول پاشا چند روز بیمار رہ کر ۲۳ اگست ۱۹۲۷ء کو اپنے خالق حقیقی سے جا ملے۔ ان کی صحت مدت سے خراب چلی آ رہی تھی۔ سیاسی مشاغل اور سرکاری مصروفیات نے ان کی صحت خراب کر دی تھی اور وہ مضمحل سے رہنے لگے تھے۔ انہوں نے اپنا تن من دھن اور آرام و آسائش قوم پر قربان کر دیا تھا۔ پورے ملک میں ان کا سوگ منایا گیا۔ حافظ ابراہیم نے ان کی وفات پر درد انگیز مرثیہ لکھا۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے جانشین مصطفیٰ نحاس پاشا نے مصر کی آزادی کا علم تھامے رکھا۔

رشید رضا لکھتے ہیں کہ سعد زغلول پاشا کو میدان سیاست میں جو عظیم الشان کامیابی ہوئی تھی اس میں اس زمانہ کے واقعات کو بڑا دخل تھا۔ مصری قوم آزادی کے لیے بے چین تھی اور خوش قسمتی سے اسے سعد زغلول جیسا مخلص، قابل، معاملہ شناس، نڈر اور شعلہ بیان قائد مل گیا، جس نے آزادی کی کشتی کو ساحل مراد سے لگا دیا (دیکھیے مجلۃ المنار، ۲۸ : ۱۱ ـ ۱۱)۔

سعد پاشا بچپن سے ذہین اور جوشیلے تھے۔ سید جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ کی فیض تربیت نے ان کی ذہنی صلاحیتوں کو جلا بخشی اور انہیں قوم اور وطن کا درد عطا کیا۔ وہ خود متوسط درجے کے ایک کسان خاندان سے تعلق رکھتے تھے، اس لیے وہ نچلے طبقے کے مصائب اور ان کی ضروریات سے بخوبی آگاہ تھے۔ اس کے علاوہ انہیں مصری قوم کی مکمل تائید و حمایت حاصل تھی۔ مسلمان اور عیسائی ان پر دل و جان سے فدا تھے اور انہیں قوم کا حقیقی رہنما سمجھتے تھے اور یہی چیز انہیں ان کے معاصر مصری رہنماؤں سے امتیاز بخشتی ہے۔ سعد زغلول پاشا نے مصری عوام کی ترجمانی کرتے ہوئے ان کے صحیح جذبات کو یورپ اور بالخصوص برطانیہ کے ارباب سیاست تک پہنچانے میں بڑی جرأت اور بے باکی سے کام لیا۔ وہ عام رہنماؤں کی طرح خشک اور تنگ مزاج نہ تھے، بلکہ زندہ دل، خوش مزاج اور مزاح کے مشتاق تھے۔ مالٹا اور عدن کی نظربندی کے دوران میں وہ لطائف و ظرائف سے اپنے رفقا کا دل بڑھایا کرتے تھے۔ سیاسی معاملات میں انہماک کے باوجود کتب بینی کے لیے وقت نکال لیتے تھے۔ انہوں نے زمانۂ وکالت میں فرانسیسی اور عدن کے زمانۂ اسیری کے دوران میں انگریزی زبان سیکھ لی تھی۔ وہ ابتدا میں قانون، تاریخ اور فلسفہ کی کتابوں کا زیادہ مطالعہ کرتے

تھے، لیکن آخر عمر میں مصطفٰی صادق الرافعی اور طٰہٰ حسین کی کتابوں سے شغف رکھنے لگے تھے۔ قدیم عربی ادب میں انھیں نہایۃ الادب، التاج اور کتاب الاغانی پسند تھیں۔ وہ خود بڑے اچھے نثر نگار تھے، لیکن انھیں مقفّی اور مسجّع اسلوب بیان نا پسند تھا۔ مفتی محمد عبدہ کی زیر تربیت انھوں نے سادہ اور عام فہم انشا نگاری کی مشق کی، تاہم ان کی شہرت کا مدار زیادہ تر حسن خطابت پر ہے۔ وہ بلند پایہ خطیب تھے اور اپنی تقریروں اور خطابات میں متنبی کے اشعار پڑھا کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) احمد امین: حیاتی، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲) رشید رضا، در مجلۃ المنار، ۲۸: ۱۱۵؛ (۳) جرجی زیدان: تراجم مشاہیر الشرق، قاہرہ؛ (۴) عباس محمود العقاد: سعد زغلول، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۵) عباس حافظ: تاریخ سعد باشا، مطبوعۂ قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۶) محمد الزین: عظمۃ سعد، مطبوعۂ قاہرہ، بلا تاریخ؛ (۷) احمد الناجی: سعد زغلول بطل الابطال، طبع مصر؛ (۸) محمد ابراہیم الجزیری: آثار الزعیم سعد زغلول، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۹) رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۰) مصطفٰی فہمی الحکیم: سعد زغلول؛ (۱۱) عبدالرحمٰن البرقوقی: مراعظۃ سعد؛ (۱۲) زکی محمد مجاہد: الاعلام الشرقیۃ، مصر ۱۳۶۸ھ – ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) الیاس زخورہ: مرآۃ العصر، مصر ۱۸۹۷ء؛ (۱۴) Charles C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*، لنڈن ۱۹۳۳ء، ص ۲۱۶ تا ۲۲۲ و اردو ترجمہ: اسلام اور تحریک تجدد مصر میں، از عبدالمجید سالک، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۲۲۰ تا ۲۲۵؛ (۱۵) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادہ۔

[نذیر حسین]

* **سعد الفُزْر:** قبیلۂ تمیم کی ایک بڑی شاخ کا نام ہے۔ فُزْر ایک عجیب و غریب نام ہے اور اس کی کوئی تسلی بخش تشریح نہیں ہو سکی۔ ماہر لسانیات ابو منصور الازہری کا دعوٰی ہے کہ اس کے ماننے والوں میں سے کوئی شخص ایسا نہ نکلا جو اس نام کی تشریح کر سکے۔ بعض لغت نویسوں نے اس کی تشریح "ایک سے زائد" کے معنوں میں کی ہے، دوسروں نے بکریوں کے ریوڑ کے معنوں میں؛ لیکن ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ ابن دُرَید کا یہ خیال درست ہے کہ فُزْر، فَزْر سے مشتق ہے، جس کے معنی "ٹکڑے ٹکڑے کرنا" ہے اور اس طرح فزر کے معنی "ایک ٹکڑے" کے ہیں۔ عرب ماہرین انساب ان کے مشترک مورث اعلٰی کا نام سعد بن زیدُ مَناۃ بن تمیم بتاتے ہیں اور انھوں نے اس انوکھے نام کی توجیہ میں بعض قصے بھی بیان کیے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے: سعد کے پاس بہت سے مویشی تھے۔ اس نے اپنے بیٹوں کو، جو مختلف ماؤں سے تھے، حکم دیا کہ وہ انھیں چراگاہوں میں لے جائیں۔ انھوں نے انکار کر دیا اور اس نے اپنے قرابت دار قبیلے مالک بن زید مناۃ کے لوگوں کو بلا کر کہا کہ سب اونٹوں کو چرا کر لے جاؤ۔ بعدازاں جب بکریاں ہی رہ گئیں تو اس نے اپنے بیٹوں کو پھر حکم دیا کہ انھیں چراگاہوں میں لے جاؤ، لیکن انھوں نے پھر انکار کر دیا۔ اس نے برافروختہ ہو کر قبیلے کے عربوں کو اکٹھا کیا (یا دوسری روایت یہ ہے کہ وہ اپنے مویشیوں کو عُکاظ کے میلے میں لے گیا) اور اعلان کیا کہ لوگ اس کی بکریوں کو لوٹ کر لے جائیں، لیکن یہ شرط رکھی کہ کوئی شخص ایک سے زائد نہ لے جائے۔ اسی طریقے سے یہ بکریاں تمام ملک میں بکھر گئیں۔ اسی واقعے سے یہ کہاوت بن گئی کہ جب تک الفزر کی بکریاں (دوبارہ ایک جگہ میں) اکٹھی نہ ہو جائیں میں یہ کام ہرگز نہیں کروں گا [لا آتیک معزی الفزر، القاموس]۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان بکریوں پر اس

کے قبیلے کا نشان (وسم) تھا۔ اس روایت کی تہ میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس قبیلے کی شاخیں تمام مشرقی عرب میں پھیلی ہوئی تھیں۔ بنوتمیم کا ذکر قدیم ترین زمانے سے ہوتا چلا آ رہا ہے، یعنی ایسے قدیم زمانے سے جہاں عرب ماہرین انساب کا وہم و گمان بھی نہیں پہنچ سکتا، اور ان کے شجرے دوسرے قبیلوں کی نسبت زیادہ فرضی نظر آتے ہیں۔ ان شجروں سے ہمیں زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون کون سے قبیلوں نے اسلام سے کچھ پہلے اور فوراً بعد باہمی رشتہ اور رابطہ قائم کرنے کی طرف توجہ کی۔ الاخطل شاعر ان کے وسیع پھیلاؤ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے: "ہر وادی میں سعد ہی سعد ہیں"۔ ماہرین انساب نے بہت سی شاخوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے صرف وہی نجیب الاصل ہونے کی دعویدار ہو سکتی ہیں جو اس کے بیٹوں کعب اور الحارث کی اولاد میں سے ہیں؛ اس کے دوسرے بیٹوں، یعنی عبدالشمس، جشم، عوف، عوافہ اور مالک کی اولاد ابناء کہلاتی تھی۔ ان کی نجابت کے متعلق کچھ شکوک و شبہات تھے۔ وہ بحرین میں آباد ہو گئے تھے اور جب یہ صوبہ ایرانیوں کے زیر اقتدار تھا تو ایرانی آباد کاروں کے ساتھ اس کے افراد بہت حد تک مخلوط ہو گئے۔ تعداد کے لحاظ سے عرب میں ان کا قبیلہ شاید سب سے بڑا تھا اور اسی بنا پر جاہلیت کی جنگوں اور اسلامی فتوحات کے دوران میں انہوں نے نمایاں حصہ لیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے اس ابتدائی دور میں سعد الفزر کے مختلف قبیلوں کے بہت سے افراد کا ذکر آتا ہے۔ خلافت کی کشمکش میں انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ساتھ دیا اور بنو امیہ کے آخری عہد میں، جب خراسان میں طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا، وہ بڑے پیش پیش نظر آتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑی تعداد میں ایران میں آباد ہو گئے تھے۔ اس قبیلے کے دوسرے لوگ شمالی افریقہ کی طرف نقل مکانی کر گئے۔ وہاں کے اغالبی حکمران اپنے آپ کو ان کی اولاد بتاتے تھے۔ یہاں اس قبیلے کی مختلف شاخوں کا شمار نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ بیان کر دینا نہایت ضروری ہے کہ ماہرین انساب مختلف شاخوں کا تعلق قائم کرنے میں متفق نہیں ہیں اور ان کے مختلف نام تمیم کے عام نام کے تحت جلد ہی تاریخ سے محو ہو گئے۔ قبیلہ سعد الفُزر اور ان کے قریبی رشتے دار قبائل کو اس لیے بھی زیادہ اہمیت حاصل ہے کہ وہ ایسی عربی زبان بولتے تھے جس پر قدیم ترین ادبی محاورے کی بنیاد ہے۔ قدیم ترین ماہرین لسانیات نے عربی صرف و نحو کے قواعد کو بظاہر لغت تمیم کے اصولوں پر ہی مرتب کیا ہے۔ بلاشبہہ اس کی وجہ ان کا عام پھیلاؤ تھا، جس کے ذریعے ان کی بولی عرب کے اکثر حصوں میں سمجھی جاتی تھی۔

مآخذ: (۱) عربی کتب لغت، بذیل مادہ فزر؛ (۲) ابن درید: کتاب الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۵۰؛ (۳) A. A. Bevan: *The Naká'id of Jarir and al-Farazdak* (نقائض جریر والفرزدق) (لائڈن ۱۹۰۵–۱۹۱۲ء)، بمواضع کثیرہ؛ (۴) القلقشندی: نہایة الأرب (بغداد)، ص ۲۳۶؛ (۵) النویری: نہایة الأرب (قاہرہ ۱۳۴۳ھ)، ۲: ۳۴۴ تا ۳۵۵؛ (۶) ابن عبد ربہ: العقد الفرید (قاہرہ ۱۳۱۶ھ)، ۲: ۴۳؛ (۷) کتاب الاغانی، بمواضع کثیرہ؛ (۸) Wüstenfeld: *Genealogische Tabellen* اور Register، ص ۳۹۹؛ نیز تقریباً تمام وہ کتابیں جن میں ابتدائی تاریخ عرب اور اسلام کی بحث ہے۔

(F. KRENKOW)

سعدی: شیخ مشرف الدین [بن مصلح الدین سعدی؛ قب قدیم ترین مخطوطہ، عدد ۷۸۶، انڈیا آفس،

مگر یہ ۱۲۲۸ء ہے یعنی وفات سعدی سے چھتیس سال بعد]، جنھیں فردوسی اور حافظ شیرازی کی طرح عالمگیر شہرت حاصل ہوئی، تقریباً ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء میں بمقام شیراز پیدا ہوئے۔ [بچپن ہی میں والد کی شفقت سے محروم ہو گئے اور بقول ایتھے Ethé اتابک فارس سعد بن زنگی نے خود انھیں اپنی تربیت میں لے لیا، جو ۱۱۹۵ء میں تخت نشین ہوا تھا۔ اظہار احسان مندی کے طور پر انھوں نے اس کے نام کی نسبت سے اپنا تخلص سعدی رکھا۔ انھیں جلد ہی مزید تعلیم کے لیے بغداد بھیج دیا (*Grundriss der Iranischen Philologie*، ۲: ۲۹۲ تا ۲۹۶)]۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تخلص ابوبکر کے بیٹے اور سعد اول کے پوتے سعد ثانی کے نام کی رعایت سے رکھا گیا تھا، لیکن یہ ممکن نہیں کیونکہ سعد ثانی کی حکومت کا آغاز سعدی کی سیر و سیاحت سے شیراز میں واپسی کے تھوڑے ہی عرصے بعد ہوا۔ اس وقت ان کی عمر سڑسٹھ برس کی تھی اور وہ اس وقت تک بہت کچھ لکھ بھی چکے تھے، لیکن سعد ثانی کی حکومت اس وقت بارہ روز سے بھی متجاوز نہ ہوئی تھی۔ مزید برآں اسے کوئی ایسا کام کرنے کا موقع نہ ملا جس کی وجہ سے شیخ موصوف اس کے مرہون منت ہوتے، البتہ اس کا دادا سعدی کے والد کا سرپرست ضرور تھا۔ سعدی نے بغداد کی مشہور درسگاہ نظامیہ میں [ابو الفرج ابن الجوزی اور شہاب الدین سہروردی کے حلقۂ درس میں] تحصیل علوم کی۔ بعد ازاں علم باطن کی تحصیل میں مشغول ہوے، پھر حضرت عبدالقادر گیلانی کے ہاتھ پر بیعت کی [تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، ص ۲۰۲] اور آپ ہی کے ہمرکاب ہو کر حج بیت اللہ بھی کیا۔ یہ مقدس فریضہ انھوں نے کم از کم چودہ بار ادا کیا۔ انھوں نے اپنی طویل زندگی میں سے پہلے تیس سال مطالعے میں، دوسرے تیس سال سیر و سیاحت اور شعر گوئی میں، تیسرے تیس سال مراقبہ و مجاہدہ اور اپنے کلام کی تکمیل و ترتیب میں اور آخری بارہ سال تصوف کی تلقین و اشاعت میں صرف کیے۔

سیاحت کے دوران میں انھوں نے ایشیاے کوچک [بلخ، غزنی، حجاز، شام، بعلبک، مصر اور افریقہ] کے بعض شہروں کی سیر بھی کی۔ یہ سیاحت انھوں نے خالصۃً درویشانہ انداز میں کی؛ ہر طرح کے لوگوں سے ملے، جس کی وجہ سے انھیں مختلف اقوام کی معاشرت سے آگاہی ہوئی۔ سفر ہند کا بھی ایک واقعہ شیخ سعدی نے بوستان میں لکھا ہے، لیکن شبلی کو اس واقعہ سے اتفاق نہیں، چنانچہ اس کی عدم صحت کے سلسلے میں مدلل بحث کی ہے، (دیکھیے شعر العجم، علی گڑھ ۱۳۲۵ھ، ۲: ۳۰)۔ ۱۲۵۶ء میں وہ شیراز واپس آئے اور آخر وقت تک وہیں رہے۔

تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں ملتان کے حاکم شہزادہ محمد خان شہید نے اپنے والد غیاث الدین بلبن کی طرف سے شیخ سعدی کو دو مرتبہ ہندوستان آنے کی دعوت دی۔ بتقاضاے عمر وہ سفر و سیاحت پر تو آمادہ نہ ہو سکے [لیکن گلستان اور بوستان اپنے ہاتھ سے لکھ کر تحفے میں بھیجیں، دیکھیے شعر العجم ۲: ۳۱]۔

سعدی نے ذوالقعدہ ۶۹۱ھ/ستمبر ۱۲۹۲ء میں شیراز میں وفات پائی۔ [ان کا مزار (سعدیہ) شہر کے مشرقی جانب ہے، جسے پہلوی دور میں از سر نو تعمیر کر دیا گیا ہے]۔

بوستان، تصنیف ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء اور گلستان، جو ایک سال بعد لکھی گئی، ان کی شہرۂ آفاق کتابیں ہیں۔ فارسی ادب کے مطالعے کے سلسلے میں یہ کتابیں ہر جگہ پڑھی جاتی ہیں۔ بوستان اخلاقی موضوعات پر نظموں کا ایک مجموعہ ہے۔ گلستان نثر میں ہے؛ اس میں اہم اخلاقی مسائل کہانیوں کی

صورت میں مؤثر انداز میں پیش کیے گئے ہیں اور بیانات کو مؤثر بنانے کی غرض سے اشعار بھی شامل کیے ہیں [آیات و احادیث سے بھی زینت دی گئی ہے]۔ ان کے علاوہ غزلیات کا دیوان، کچھ قصائد اور چند نظموں کے مجموعے بصورت طیبات اور ہزلیات بھی لکھے۔ سعدی غزل کے امام تصور کیے جاتے ہیں۔

[غزلیں سعدی سے پہلے بھی اگرچہ متقدمین شعرا نے لکھیں، لیکن یہ قصیدوں ہی کا حصہ ہوتی تھیں۔ قصیدہ نگار شروع میں محبوب کو خطاب کر کے عاشقانہ اشعار کہتے تھے، جن میں حسن و شباب کا ذکر ہوتا تھا۔ ان اشعار کو تشبیب یا غزل کہتے تھے۔ انوری اور ظہیر فاریابی نے قصیدے سے الگ غزلیں بھی کہیں، لیکن ان میں قصیدوں ہی کا رنگ ہے، یعنی وہی شوکت الفاظ، وہی مبالغہ آفرینی اور وہی تصنع جو قصیدے کا خاصہ ہے ان کی غزلوں میں بھی ہے۔ سعدی نے سب سے پہلے غزل کو واردات قلب کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور زبان بھی لطیف استعمال کی، جو غزل کے مزاج کے مطابق ہے۔ کسی غیر معروف شاعر کا قطعہ ہے:

در شعر سه کس پیمبرانند
هر چند که لا نبی بعدی
ابیات و قصیده و غزل را
فردوسی و انوری و سعدی]

مآخذ: (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن (۱۹۰۱ء)؛ (۲) لطف علی بن آقا خان آذر: آتشکدہ، (قلمی نسخہ)؛ (۳) حمد اللہ مستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، بسلسلۂ یادگار گب؛ مزید تفصیلات ذیل میں دیکھیے۔

(F. W. HAIG)

تصانیف سعدی کے تمام نسخوں کی بنیاد علی ابن احمد ابوبکر بیستون (جو سعدی کی وفات کے پچاس سال بعد ہوا ہے) کے مرتبہ کلیات کے نسخے پر ہے۔ کلیات، طبع کلکتہ، جو دو جلدوں میں ہے (۱۷۹۱ تا ۱۷۹۵ء) اور جس میں مرتب کا دیباچہ بھی شامل ہے، بیستون کی کلیات پر مبنی ہے۔ کلیات، طبع کلکتہ، کی جلد اول کا آغاز سات رسائل سے ہوتا ہے، جو نثر میں صوفیانہ اور اخلاقی مضامین پر مشتمل ہیں۔ اس کے بعد اسی جلد میں گلستان، بوستان اور پند نامہ ہیں (پند نامہ عام طور پر سعدی کی اپنی تصنیف نہیں سمجھا جاتا [قب Ethé، *Grundriss der Iranischen Philologie*، ۲ : ۲۹۵]، یہ عطار کے پند نامہ کے طرز کی ایک مثنوی ہے۔ جلد دوم میں فارسی اور عربی غزلیات کا دیوان، اخلاقی قصائد، مراثی، ملمعات، ترجیعات اور غزلیات کے چار مجموعے ہیں۔ آخر میں صاحبیہ یا صاحب نامہ، مقطعات، مضحکات، رباعیات اور اور مفردات ہیں۔ کلیات کے جتنے نسخے آج تک ایران اور پاکستان و ہند میں طبع ہوئے ہیں، سب کی یہی تقسیم ہے۔

شعرائے فارسی سے متعلق تذکروں کے علاوہ سعدی کی اپنی تصانیف سے بھی ان کی زندگی اور ادبی تخلیقات کے ارتقا کے متعلق بعض گراں قدر مواد ملتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ تر قصائد انھوں نے اپنی زندگی کے آخری حصے میں لکھے، کیونکہ یہ ایسی شخصیتوں سے متعلق ہیں جن سے وہ شیراز میں واپسی کے بعد ہی متعارف ہوئے تھے۔ اگر غزلوں کے چاروں مجموعوں کی ترتیب سعدی کی زندگی کے مختلف ادوار کے مطابق سمجھی جائے جن میں وہ لکھی گئیں، تو طیبات، بدائع اور خواتیم کا زمانہ وہی قرار پائے گا جب وہ اپنے وطن مالوف واپس آ چکے تھے، کیونکہ ان میں بعض ایسے واقعات اور اشخاص کی طرف اشارے ہیں جن کا تعلق ان کی زندگی کے آخری حصے سے ہے۔ اس کے برعکس

غزلیات قدیم ان کے زمانۂ شباب کی تصنیف معلوم ہوتی ہیں۔ بہر حال یہ یقینی نہیں۔ دیوانوں کی ردیف وار ترتیب سے تاریخی ترتیب کا قائم رکھنا ممکن نہیں، لیکن سعدی کے کلام کے بعض مخطوطات اس سے مستثنیٰ بھی ہیں، مثلاً اقدم قرین مخطوطہ، جس کا Ethé نے *Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office* میں عدد ۱۱۱۷ کے تحت ص ۶۵۶ تا ۶۵۹ پر ذکر کیا ہے (عدد ۶۸۳؛ آب تک اس کی تالیف، دیکھئے ۱۲۹۱ء پر دیباچہ از White King، ص ۲)؛ اس لیے اس پرانی ترتیب کا محتاط جائزہ لینے سے شاید اشعار زمانی مترتب ہو جائیں۔ صاحبیہ (طبع و ترجمہ از W. Bacher: *Sadi's Aphorismen und Sinngedichte*، سٹراسبرگ ۱۸۷۹ء) بھی سبق آموز اخلاقی نظموں پر مشتمل ہے اور اسے شمس الدین الجوینی معروف بہ صاحب دیوان کے نام معنون کیا گیا تھا۔ یہ سعدی کی زندگی کے آخری دور ہی میں لکھا گیا ہوگا۔

گلستان اور بوستان (جو سعدی نامہ کے نام سے بھی موسوم ہیں) کی چھوٹی کہانیوں میں مصنف کے ذاتی تجربات کی جھلک نظر آتی ہے۔ Massé نے سعدی پر جو مقالہ لکھا ہے اس میں ان کے کلام کے حوالوں سے ان کے سوانح پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ سعدی کے کلام سے پتا چلتا ہے کہ ان کے والد ان کی کم عمری ہی میں انتقال کر گئے تھے، تاہم ان کی عمر اتنی ضرور ہو چکی تھی کہ وہ اپنے والد کی بعض سبق آموز نصائح کو یاد رکھ سکیں۔ گلستان کی ایک حکایت میں مذکور ہے کہ سعدی چھوٹی عمر میں کاشغر گئے؛ لیکن یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اکثر مستشرقین حیرت اور پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ آسان بات یہ ہے کہ پورے قصے ہی کو خیالی اختراع تصور کر لیا جائے (قب Schroeder، در *Der Islam*، ۱۴ : ۲۷۰)۔ سعدی کا شام میں طرابلس کے مقام پر فرنگیوں کے ہاتھوں قید ہو کر کچھ عرصے تک قیام کرنا ان کی جوانی کے زمانے ہی سے منسوب ہو سکتا ہے (بقول Massé اس قصے کا محاصرہ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں ہوا تھا) اور ان کے والد کے ایک دوست (جس نے انہیں غلامی سے نجات دلائی تھی) کی لڑکی سے چند روزہ شادی کا ذکر بھی ان کے عہد شباب ہی کا واقعہ ہوگا۔ ان کی طویل سیر و سیاحت کے زمانے (۱۲۲۶ تا ۱۲۵۶ء) کے حالات کا صحیح تعین کرنا ممکن نہیں، البتہ یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وسط ایشیا، ہندوستان، شام، مصر، عرب (بہت سی مختصر کہانیاں صحرائے عرب کے سفر کے دوران ہونے والے تجربات پر مشتمل ہیں جن کا سلسلہ مکۂ معظمہ تک پھیلا ہوا تھا)، حبشہ اور مراکش کی سیر کی۔ ہندوستان میں سعدی سومنات کے مندر میں اپنے معروف واقعہ کا بھی ذکر کرتے ہیں، جہاں انہیں پجاری کے ان ہتھکنڈوں کا حال معلوم ہو جاتا ہے جن کے ذریعے وہ لوگوں کو دھوکا دیا کرتا تھا۔ انہوں نے اس کے انتقام سے بچنے کے لیے اسے قتل کر ڈالا۔ بہر حال اس قصے میں داخلی طور پر بہت سے ناممکن الوقوع پہلو موجود ہیں (دیکھیے Massé، ص ۸۰ ببعد)۔ سعدی کی بعض دوسری تصنیفات بھی ان کی زندگی کے اس دوسرے دور میں ہوئی تھیں۔ زندگی کے آخری حصے میں، جیسا کہ گلستان سے ثابت ہوتا ہے، ان کے روابط اتابک ابوبکر ابن سعد ابن زنگی سے تھے، جس کی موت پر انہوں نے ایک مرثیہ لکھا (۶۵۹ھ/۱۲۶۰ء) اور بوستان کے ابتدائی صفحات میں اس کی تعریف بھی کی ہے۔ سقوط بغداد پر ان کا عربی زبان میں ایک مرثیہ ہے اور اسی عہد میں مغول فاتحین کے

ان کے ماتحت خلیفوں کی تعریف میں بھی قصائد موجود ہیں۔ [غزلیات کا پہلا دیوان] طیبات فارس کے آخری اتابک سلجوق شاہ کے نام سے معنون ہوا ہے۔ کئی قصائد منگول گورنر انکیانو کے نام سے منسوب ہیں، جو سلجوق شاہ کا جانشین ہوا۔ سعدی کے جلیل القدر مربیوں، یعنی عطا ملک اور شمس الدین الجوینی کی مدح میں بھی قصائد موجود ہیں (ان قصائد کا تذکرہ تاریخ جہان کشای (یکے از مطبوعات بسلسلهٔ یادگار گب) کے فارسی دیباچے کے ص ۶۷ تا ۷۰ پر موجود ہے)۔ چونکہ سعدی کی تصانیف میں ہر دو جوینی برادران کی المناک موت (۱۲۸۲ء اور ۱۲۸۳ء) کا قطعاً کوئی اشارہ نہیں ہے، اس لیے ماسے Massé کا یہ خیال ہے کہ سعدی کا انتقال ضرور ان واقعات سے قبل یا معاً بعد ہو گیا ہوگا، اس صورت میں سوانح نگاروں کے بیانات کے برعکس، جو ۱۲۹۱ اور ۱۲۹۲ء کے درمیان ان کی مختلف تاریخ ہائے وفات بتاتے ہیں، ان کی وفات اس سے بہت بعد واقع ہوئی ہوگی۔

سعدیؒ کا مزار حافظ کے مزار سے تھوڑی دور شہر شیراز کے باہر شرقی سمت واقع ہے۔ ایتھے Ethé سعدی کو ان شعرا میں شمار کرتا ہے جنھوں نے سب سے پہلے فارسی شاعری میں صوفیانہ، اخلاقی اور ناصحانہ رجحانات کو، جو پہلے الگ الگ ملتے تھے، یکجا کیا (Grudriss der Ir. Phil.، ۲ : ۲۹۲)۔ سعدی کے ہاں نصیحت آموز اور اخلاقی عنصر غالب ہے اور ان کی شہرت عامہ دراصل اسی کی مرہون منت ہے۔

بلا شک و شبہہ وہ علم تصوف کے اسرار و رموز سے کماحقہ واقف تھے۔ شیخ عبد القادر گیلانیؒ کے علاوہ بغداد میں شہاب الدین سہروردیؒ بھی آپ کے مرشد تھے (بوستان، طبع Graf، ص ۱۵۰)۔ افلاکی کی بیان کردہ ایک حکایت (ترجمهٔ Huart، ۱ : ۲۳۸ ببعد) کے مطابق شاید ان کی ملاقات جلال الدین رومیؒ سے بھی ہوئی ہو (دیکھیے بوستان، ص ۱۶۵ ببعد)۔ دوسرے شعرا کی طرح اکثر ان کے لیے بھی متناقض متصوفانہ خیالات نے بیش بہا ادبی مواد کا کام دیا ہوگا۔ انھوں نے تصوف کے ذریعے دینی زندگی کے اخلاقی نظریے کو بلند و برتر بنانے کا کام لیا ہے۔ ان کی بوستان میں مثنوی [معنوی] یا منطق الطّیر کے بلند پایہ صوفیانہ جذبات کو تلاش نہیں کرنا چاہیے۔ سعدی اکثر صوفیہ کا ذکر کرتے ہیں، لیکن وہ ان پر ایک رفیق طریقت (صوفی) کی بہ نسبت ایک معلّم اخلاق کی حیثیت سے زیادہ نظر ڈالتے ہیں۔ ان کے عملی متصوفانہ نظریے کے صحیح مظہر اہل دل ہیں، یعنی وہ اہل بصیرت جو اس دنیا سے کلّی نفرت کیے بغیر اس کے ظواہر کو در خور اعتنا نہیں سمجھتے، کیونکہ فی نفسہ دنیا کی فنا پذیری ہی ایک ایسی حقیقت ہے جس سے اس کی قدر و قیمت بڑھتی ہے۔ اس مادی دنیا کی بوقلمونی اور خوبصورتی سے متأثر ہو کر جب سعدی جگہ جگہ خالق حقیقی کے سامنے سجدۂ شکر بجا لانے کی تلقین کرتے ہیں تو اس سے ان کے سچے مسلمان ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ ہمیشہ اعتدال کی تعلیم دیتے ہیں اور مذہبی زندگی میں تقشف کو ناپسند کرتے ہیں۔

معلّم اخلاق ہونے کی حیثیت سے سعدی نے اپنی زندگی کے نشیب و فراز سے بہت فائدہ اٹھایا۔ ان کی معلومات نے ان کے نظریات و خیالات میں آفاقیت پیدا کر دی ہے۔ ان کی خوش اسلوبی کے علاوہ غالباً اسی بات نے انھیں اپنے ملک کے علاوہ دوسرے ممالک میں بھی غیر معمولی قبول عام بخشا، یہاں تک کہ [یورپ میں بھی] انھیں Horace، Rabelais اور Lafontaine کے پایہ کا شاعر مانا گیا۔ سعدی دنیا کا جائزہ ہمدردانہ ظرافت سے لیتے ہیں اور اس میں کبھی ہجویہ انداز اختیار نہیں

کرتے۔ وہ اپنی اخلاقی نصائح پر عمل پیرا ہونے کے لیے کبھی زور نہیں دیتے اور ایسے سبق آموز واقعات دلکش انداز میں لکھتے ہیں جو قدرتی طور پر دلوں پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی اخلاقی نصیحتوں میں، جو زیادہ تر گلستان، بوستان اور پند نامہ میں ہیں، کوئی یک رنگی اور یکسانیت نظر نہیں آتی۔ مصنف نے عام انسانوں کے لیے پند نامہ میں متعدد نیکیوں اور بدیوں کی تفصیل دی ہے۔ اپنی ذات کو مدنظر رکھے بغیر بنی نوع کے ساتھ وسیع ہمدردی سے پیش آنا ان کے نزدیک سب سے بڑی نیکی ہے۔ جو شخص نیکی کی صفت اپنا لیتا ہے وہ باعتبار صفات واقعی غیر فانی ہو جاتا ہے۔ [کبھی کبھی ان کے اخلاقی نظریات مقبول عام نظریات سے مختلف بھی نظر آتے ہیں]۔ چوتھے رسالے کا دوسرا حصہ مخصوصاً سیاست پر مشتمل ہے، جو النصائح کے نام سے معنون ہے، لیکن درویشوں کے لیے اس میں مختلف اخلاقی دستور العمل موجود ہے۔ بہر نوع ان کے کلام سے ان کی انسانیت اور انسان دوستی کا پورا پورا اظہار ہوتا ہے۔ وہ اخلاقیات کو ادبی صورت میں پیش کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ ان کا منفرد اسلوب، سلاست بیان اور خشک اخلاقی نصائح و امثال کو دلکش انداز سے پیش کرنے پر قدرت، یہ سب ایسی خوبیاں ہیں جو ان کے ہم وطنوں سے خراج تحسین وصول کرنے کے لیے کافی ہیں۔ خواتم ان کی بہترین تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ مستشرقین نے ان کے عربی قصائد کو بہت کم سراہا ہے۔ ان کی ملمعات میں عربی اور فارسی مصرعے یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔

ایران میں سعدی کے دیوان کی قدر اور مطالعہ، گلستان اور بوستان کی بہ نسبت زیادہ ہوتا ہے (براؤن: *A Year amongst the Persians*، ص ۲۸۱)؛ تاہم آج بھی بے شمار ایرانیوں کو ان دو تصانیف میں سے کم از کم ایک زبانی یاد ہوتی ہے۔ متعدد فارسی مصنفوں نے اسی طرز پر سعدی کی تقلید میں کتابیں لکھی ہیں۔ اِتھے Ethé نے *Grundriss Iranischen Philologie*، ۲ : ۲۹۵ میں ایسی کتابیں درج کی ہیں۔ گلستان کی طرز پر جو کتابیں لکھی گئیں، ان میں سے مشہور ترین جامی [رک بآن] کی بہارستان ہے، لیکن ایسی کسی کتاب کو گلستان کے برابر مقبولیت حاصل نہیں ہو سکی۔

بیرون ایران سعدی کی تصانیف کا اثر ہندوستانی اور ترکی ادب پر بہت ہوا ہے۔ کلیات، طبع کلکتہ، کے بعد ان کی کتابیں اطراف ہند کی شرحوں کے ساتھ یا ان کے بغیر اکثر ہندوستان میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ گلستان کا متعدد بار اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے، جن میں سے افسوس (۱۸۰۲ء) کا ترجمہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اب گارساں دتاسی Garcin de Tassy کے اس دعوے کی قطعی طور پر تردید ہو چکی ہے کہ سعدی اردو (دکنی) کا پہلا شاعر تھا (قب براؤن: *A Literary History of Persia*، ۲ : ۵۳۳)؛ لیکن سعدی کے اسلوب، خصوصاً گلستان کے طرز تحریر کا، جہاں ہر حکایت نثری کہانی کے بعد ایک مختصر سی نظم لائی جاتی ہے، ہندوستان کی قدیم اور مشہور کہانیوں کے ساتھ گہرا تعلق نظر آتا ہے، جس سے ایک طرف تو اس مفروضے کی تائید ہوتی ہے کہ سعدی خود بھی ہندوستان کے ادب سے متاثر ہوئے اور دوسری طرف ہندوستان میں ان کی مقبولیت کی وجہ بھی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

سعدی کی تصانیف کے ترکی ترجمے بہت قدیم زمانے میں ہوئے۔ ایسا ہی ایک ترجمہ علامہ تفتازانی (Gibb، *History of Ott. Poetry*، ۱ : ۲۰۲) نے ۷۵۵ھ/۱۳۵۴ء میں کیا اور سیف سرائی نے گلستان کا مصری ترکی میں جو ترجمہ ۷۹۳ھ/۱۳۹۱ء میں کیا تھا، وہ موجود ہے (مخطوطۂ لائڈن

عدد ۲۷۴ ، در *Catalogus* : Dozy ، ۱ : ۳۵۵ ؛ نیز ملی کتابخانہ مجموعہ میں ، ستمبر - اکتوبر ۱۹۲۳ء ، ص ۳۳۱) - ترکی شاعر کمال پاشا زادہ (۱۵۳۴ء) نے گلستان کی طرز پر فارسی زبان میں ایک کتاب نگارستان کے نام سے لکھی - سعدیؒ ان شعرا سے تعلق رکھتے ہیں جن کی تصانیف عثمانی ادب کے اولین دور میں بہت پڑھی جاتی تھیں - ایک لحاظ سے وہ جدید ترکی ادب کے ارتقا پر بھی کسی حد تک اثر انداز ہوے ، جیسا کہ ضیا پاشا اپنی خود نوشت سوانح میں بتاتے ہیں کہ انھیں محض گلستان کے مطالعے سے یہ معلوم ہوا کہ زبان کس چیز کو کہتے ہیں (*Hist. of Ott. Poetry* : Gibb ، ۵ : ۵۳) - ضیا پاشا اپنی خرابات (قسطنطینیہ ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء ، ج ۱ ، دیباچہ ، ص ۲۲) میں سعدی کو تمام فارسی شعرا پر ترجیح دیتے ہوے کہتے ہیں : ''بوستان کے مطالعے ہی سے دنیا کی ماہیت سمجھ میں آ سکتی ہے'' - ضیا پاشا سعدیؒ کے خلوص پر شبہہ نہیں کرتے اور اس حقیقت کے بھی مداح ہیں کہ سعدیؒ نے اپنے قصائد میں بھی دنیا کے جابر حکام کے سامنے اخلاقی اسباق پیش کرنے میں بڑی جرأت کا ثبوت دیا ہے - انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں بہت سے ترکی ترجمے منظر عام پر آئے - ترک علما نے بھی بوستان اور گلستان پر حاشیے لکھنے کا فرض انجام دیا ، مثلاً سروری (۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء) ، شمعی اور سودی (دونوں سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں) ، ھوائی ، انبرسوی اور دیگر حضرات (انیسویں صدی عیسوی میں) کی بعض شروح شائع ہوئیں ۔

گلستان ، بوستان اور دوسری تصانیف کے تمام موجودہ زبانوں میں تراجم سے اسلامی ممالک کے علاوہ دوسرے ممالک میں بھی سعدی کی شہرت کا خاصا ثبوت ملتا ہے - پہلے پہل گلستان کا تعارف *André du Ryer* کے فرانسیسی ترجمے (پیرس ۱۶۳۴ء) کے ذریعے ہوا ، جس کے بعد یہ دوسری زبانوں ، مثلاً لاطینی (از Gentius ، ایمسٹرڈم Amsterdam ۱۶۵۱ء) ، جرمن (از Olearius ، ھیمبرگ ۱۶۵۴ء ، ولندیزی (از Olearius) اور انگریزی (از Sullivan ، ۱۷۷۴ء) میں بھی متعدد بار شائع ہوئی - بوستان ذرا بعد میں منظر عام پر آئی - کہا جاتا ہے کہ سترھویں صدی عیسوی میں ٹامس ھائڈ Thomas Hyde نے اس کا ترجمہ کیا تھا - قدیم ترین مطبوعہ ترجمہ ولندیزی زبان میں ہے (ایمسٹرڈم ۱۶۸۸ء) ، جو D.H (avant) نے کیا ہے ، چنانچہ سترھویں صدی عیسوی ہی میں مغربی یورپی ادب سعدی کی تصانیف سے آشنا ہو چکا تھا - اس سلسلے میں لافونتین Lafontaine ، والٹیر Voltaire اور گوئٹے Goethe کی تصانیف کا ذکر کر دینا کافی ہوگا ۔

سعدیؒ پر تازہ ترین رسالہ Henry Massé : *Essai sur le poète Saadi* (پیرس ۱۹۱۹ء) ہے۔ یہ مقالہ مصنف نے جامعۃ الجزائر میں ڈاکٹریٹ کے لیے لکھا تھا - اس نے *These Complémentaire* میں ، جسے *Biographie de Saadi* (پیرس ۱۹۱۹ء) بھی کہتے ہیں ، تاریخ وار نسخوں کی فہرست دی ہے ، جس کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہے - تب سے غزلیات سعدی کی ایک نئی طبع منظر عام پر آنا شروع ہو گئی ہے : *The Odes of Sheikh Muslihud* : Sir Lucas White King ، *Diw Sa'di Shirazi* ، حصۂ اول (طیّبات) ، کراسہ ۱ (۱۹۱۹ء) ، کراسہ ۲ (۱۹۲۰ء) ، کراسہ ۳ (۱۹۲۱ء) ، مطبوعۂ کلکتہ (*Bibliotheca Indica* ، سلسلۂ جدید ، عدد ۱۴۲۴) ۔

([و ادارہ] J. H. KRAMERS)

* **السّعدی** : عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عمران بن عامر ، سوڈان کی سنغای سلطنت کا مؤرخ اور ٹمبکٹو کے ایک قدیم علمی خاندان کا فرد ، جو اسی

مقام پر یکم جمادی الآخرۃ ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء کو پیدا ہوا اور یہیں اس نے احمد بابا [رک بآں] سے تعلیم حاصل کی ۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد اس نے اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر جنّہ کے قدیم تجارتی شہر کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا، جو ان دنوں تجارتی اور علمی مرکز ہونے کی حیثیت سے ٹمبکٹو کا مقابلہ کرتا تھا ۔ ۱۰۳۶ھ/۱۶۲۶ء میں وہ یہاں کی مسجد سَنکورہ (= غیر مالکیوں کے محلے کی مسجد) کی امامت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا، جہاں کچھ عرصہ پہلے وہ اپنے پیش رو امام کی نیابت کر چکا تھا ۔ اواخر ۱۰۳۹ھ/جولائی ۱۶۳۰ء میں اس نے ماسنہ کی فلبی سلطنت کی سیر و سیاحت کی اور اپنی معلومات میں اضافہ کیا ۔ یہ سلطنت نائیجر Niger کے بائیں کنارے پر جنّہ کے شمال میں واقع تھی اور اس زمانے میں دریاے نائیجر کا جزیرہ جمباله Djimbala بھی اس میں شامل تھا ۔ اگرچہ اسے مدعو تو وہاں کے قاضی نے کیا تھا، لیکن خود سلطان اور امراے سلطنت نے اس کا ایسا شاندار استقبال کیا کہ تین سال کے بعد اس نے دوبارہ وہاں کا سفر کیا ۔ اس موقع پر اس نے سلطان اور اس کے ایک باجگزار کے درمیان نزاع کا تصفیہ کرا کے سفارتی خدمات بھی سر انجام دیں ۔ اسے اور اس کے خاندان کو جنّہ کے مراکشی والیوں کے مظالم کی وجہ سے بڑی مصیبتیں جھیلنا پڑیں ۔ ۱۰۴۴ھ/۱۶۳۴ء میں اس کے ایک بھائی کو اس کے نئے وطن سے ٹمبکٹو کی طرف جلا وطن کر دیا گیا، جس پر السعدی کو مداخلت کرنے کے لیے واپس وہاں جانا پڑا ۔ دو سال بعد خود اسے بھی اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا ۔ ٹمبکٹو میں اس نے جب پاشا سے شکایت کی تو اس نے اس کی تسلی کی خاطر صرف یہ کیا کہ وہاں کے قائد کو، جو اس کا مخالف تھا، موقوف کر دیا ۔ اس کے بعد وہ اپنے عہدے سے دست کش ہو کر ایک عام شہری کی سی زندگی بسر کرنے لگا، البتہ کچھ کچھ معتمد اور اتالیق کی حیثیت سے وہ جنوبی سنغای سلطنت کی باجگزار ریاستوں کو اپنے علم سے مستفید کرتا رہا ۔ ۱۰۵٦ھ/۱٦۴٦ء میں ٹمبکٹو کے پاشا محمد بن محمد بن عثمان نے اسے اپنا معتمد سلطنت بنانے کے لیے بلایا اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس عہدے پر محمد کے جانشینوں کے ماتحت بھی مرتے دم تک فائز رہا ۔ چونکہ اسے بے شمار مہمات پر پاشا کے ساتھ جانا پڑتا تھا اس لیے وہ سنغای سلطنت کے شمالی اور مشرقی علاقے میں بھی، جس سے وہ پہلے مطلق نا آشنا تھا، بخوبی واقف ہو گیا ۔ اس نے اس کے بعد اپنے وطن مالوف کی تاریخ لکھنے کا فیصلہ کیا، جس کا نام اس نے تاریخ السودان رکھا ۔ اس تصنیف کے آغاز میں اس نے سنغای، مالی (Meli) اور طوارق (Tuareg) کے قبائل اور جنّہ اور ٹمبکٹو کے شہروں کی قدیم تاریخ لکھی ہے ۔ ۱۸۵۳-۱۸۵۴ء میں بارتھ Barth نے ٹمبکٹو میں اس تاریخ کے نصف سے کم حصے کے اقتباسات نقل کیے اور رالفس G. Ralfs نے ان اقتباسات کا ترجمہ Z.D.M.G.، ۹: ۵۱۸ و بعد، میں شائع کیا ۔ السعدی نے اپنی اس تصنیف میں اپنے خیالات کے ضمن میں نسلیات سے متعلق مباحث (جنھیں اس نے 'عادات' کے لفظ سے تعبیر کیا ہے) بھی شامل کر دیے تھے ۔ بارتھ نے انھیں حذف کر دیا ہے ۔ دسویں باب میں اس نے احمد بابا کی ذیل الدیباج کے تکملے کے طور پر ٹمبکٹو کے فضلا کے حالات بیان کیے ہیں ۔ اصل تاریخ اسلامی حکومت کے قیام سے شروع ہوتی ہے، جو نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں علی نامی ایک سنّی خارجی نے قائم کی تھی ۔ اس کے بعد وہ سنی خاندان اسکیا کی حکومت، پھر اس پر مراکش کے غلبے کا حال اور اپنی موت کے وقت تک کے واقعات بیان کرتا ہے ۔ اس کے اسلوب پر عوامی

بول چال غالب ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بعض اور پہلوؤں سے بھی ناقص ہے ۔ اس نے اس تاریخ کے مکمل ہونے کی تاریخ دو شنبہ ۹ ذوالحجہ ۱۰۶۳ھ/ ۲۸ اکتوبر ۱۶۵۳ء دی ہے اور اس کے دوسرے ضمیمے کے طور پر منصب داروں کی ایک فہرست کا اضافہ کیا ہے اور پھر ایک اور ضمیمے میں ۶ جمادی الاولی ۱۰۶۶ھ/۲ مارچ ۱۶۵۶ء تک کی تمام تفصیلات بڑھا دی ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد جلد ہی وہ وفات پا گیا تھا ۔ اس تصنیف کے ذیل کے طور پر ایک گمنام مصنف نے ، جو تمبکتو میں ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء میں پیدا ہوا اور امیر محمد بن سوو کا پوتا تھا ، سنغای سلطنت کے مراکشی والیوں کی تاریخ موسوم بہ تذکرۃ النّسیان ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۱ء میں لکھی ۔

مآخذ : (۱) عبدالرحمٰن بن عمران بن عامر السعدی : تاریخ السودان ، طبع O. Houdas و Edm. Benoist ، در *PELOV* ، سلسلہ ۴ ، ج ۱۲ ، پیرس ۱۸۹۸ء ؛ (۲) *Documents Arabes relatifs à l'histoire du Soudan.* ، *Tedzkiret en Nisyān fi Akhbār Molouk es-Soudān* طبع O. Houdas و Edm. Benoist ، در *P.Ec. Lang. Or. Viv.* سلسلہ ۴ ، ج ۲۰ ، پیرس ۱۸۹۹ء ۔

(C. BROCKELMANN)

* **سَعْدِیَّہ :** (یا جباویہ) ، درویشوں کا ایک فرقہ ، اپنے بانی سعدالدین الجباوی (یعنی المتوطن بہ جبا) کے نام سے موسوم ہوا (جبا ، حوران اور دمشق کے درمیان واقع تھا) ۔ الجباوی کی تاریخ وفات کہیں ۷۰۰ھ اور کہیں ۷۳۶ھ بیان کی جاتی ہے ۔ اس کے متعلق جو تفصیلات معلوم ہوتی ہیں وہ سراسر افسانوی ہیں ۔ خلاصۃ الاثر ، ۱ : ۳۴۲ ، کے مطابق اس کے والد شیخ یونس الشّیبانی ایک متقی بزرگ تھے ۔ الجباوی نے اپنے عہد شباب میں والد سے سرتابی کی اور حوران میں ڈاکوؤں کی جماعت کا سرغنہ بن گیا ۔ آخرکار والد کی دعا سے کشف ہوا ، جس سے اس کی اصلاح احوال ہو گئی ۔ ایک مصنف کے مطابق ، جس کی Depont اور Coppolani نے بھی پیروی کی ہے ، الجباوی نے انتہائی زہد و تقشف کی زندگی اختیار کر لی تھی ۔ اس نے بیت اللہ اور متعدد دوسرے مقامات مقدسہ کی زیارت کی اور شام واپس آ کر دمشق میں ایک سلسلۂ طریقت کی بنیاد رکھی ، جو اگرچہ اسی کے نام سے موسوم ہے تاہم اس کا سلسلہ حضرات جنیدؒ ، سری السقطیؒ اور معروف الکرخیؒ سے ہو کر ائمہ اہل بیت تک پہنچتا ہے ۔

خلاصۃ الاثر سے ، جس کے مصنف نے [۱۱۱۱ھ] میں وفات پائی ، یہ پتا چلتا ہے کہ بنو سعد الدین دمشق میں ایک (طائفے) کی حیثیت میں نمودار ہوئے ۔ وہ اپنے تقوٰی کی وجہ سے بہت مشہور تھے اور مسجد اموی میں جمعہ کی نماز کے بعد ذکر کیا کرتے تھے ۔ محلۂ قُبیبات میں ان کا ایک زاویہ تھا ، جس کی نسبت سے بانی سلسلہ کے جانشینوں نے قبیباتی (۱ : ۳۴۳ اور ۲ : ۲۰۸) کا نام اختیار کیا تھا ۔ ۹۸۶ھ میں محمد المعروف بہ ابن سعد الدین اس فرقے کا شیخ بنا (کتاب مذکور ، ۴ : ۱۶۰ ببعد) ۔ اس کی سوانح حیات میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ اس سلسلے کا آغاز اسی کی ذات سے ہوا ، کیونکہ اس میں درج ہے کہ اس نے تاجر کی حیثیت سے اپنی زندگی کا آغاز کیا تھا ۔ اس کے بعد مکۂ معظمہ میں محیر العقول طریق سے اس کی زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا ۔ اس کا ایک بھائی بھی اس کا شریک کار تھا اور انھوں نے آپس میں اپنے فرائض بانٹ لیے تھے ، لیکن بہت جلد خانگی تنازعات کی وجہ سے محمد بلا شرکت اس فرقے کا شیخ بن گیا ۔ اس حیثیت سے اس نے بے شمار دولت اکٹھی کر لی اور دمشق میں اس کا غیر معمولی اثر و رسوخ بھی پیدا ہو گیا ۔ اس نے ۱۰۲۰ھ میں وفات پائی ۔ اس کا بیٹا سعد الدین

اس کا جانشین ہوا، جس نے ۱۰۳۶ھ میں حج کو جاتے ہوئے داعی اجل کو لبیک کہا۔

ذبل کے بیان سے پتا چلتا ہے کہ بنو سعدالدین نے جنون کے علاج میں مہارت خصوصی پیدا کر لی تھی: "وہ کاغذ کے ایک ٹکڑے پر سیاہی سے کچھ لکیریں کھینچ دیتے اور پھر اس کاغذ کو پانی میں گھول کر مریض کو پلایا جاتا اور وہ شفایاب ہو جاتا۔" جس شخص کو یہ پلانا مقصود ہو اسے تمام منشیات سے پرہیز لازمی ہے۔ جب مریض پانی پی چکتا ہے تو اسے وہ ایک تعویذ لکھ دیتے ہیں جسے مریض اپنے جسم پر باندھ لیتا ہے۔ وہ ان لکیروں کے ذریعے تعویذوں پر "بسملہ" (بسم اللہ الرحمن الرحیم) کے الفاظ لکھتے ہیں۔"

ممکن ہے کہ اس دور کے بعد کسی اور زمانے میں یہ فرقہ مصر اور ترکی تک پھیل گیا ہو، کیونکہ Depont اور Coppolani نے قسطنطنیہ اور اس کے قرب و جوار میں اس فرقے کے زاویوں کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ وہ سعدیہ کو رفاعیہ کی ایک شاخ تصور کرتے ہیں؛ لیکن براؤن J. P. Brown کے مآخذ اسے اصل فرقہ بتاتے ہیں، اگرچہ یہ صحیح ہے کہ زمانی ترتیب میں یہ رفاعیہ کے بعد آیا ہے۔ اس کی روایت ہے (ص ۵۸) کہ فرقہ سعدیہ کی ٹوپیوں میں بارہ ترک Turks ہوتے ہیں، وہ زرد رنگ کی پگڑیاں باندھتے ہیں اور بالعادہ رسم ادا کرتے ہیں؛ اس ٹوپی کے کپڑے کی دھجی دھیان عربی ہیں (ص ۲۰۹): وہ سر پر لمبے لمبے بال رکھتے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس سانپوں کو مسخر کرنے کے لیے کوئی خاص طاقت موجود ہوتی ہے۔

لین Lane کے زمانے میں یہ فرقہ مصر میں خاصی تعداد میں موجود تھا اور "مولد" کی رات سے ایک دن پہلے ایک رسم ادا کی جاتی تھی، جسے دوسہ dosa کہا جاتا تھا۔ اس میں اس فرقے کا شیخ ایک گھوڑے پر سوار ہوتا، جو درویشوں کی پشت پر چلتا ہوا۔ یہ درویش اس مقصد کے لیے زمین پر منہ کے بل لیٹ جاتے تھے۔ عام خیال یہ ہوتا کہ ان میں سے کسی کو بھی اس کی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں پہنچتی تھی۔ اس رسم کو خدیو توفیق نے بند کر دیا۔ رسم دوسہ کے بعد وہاں ایک اجتماع ہوا کرتا تھا، جس میں بعض درویش زندہ سانپوں کو نگل جایا کرتے تھے۔ Lane کے قول کے مطابق پہلے سانپوں کے زہریلے دانت نکال لیا کرتے تا انھیں ڈسنے کے ناقابل بنا دیتے تھے؛ سانپ کا صرف سر کھایا جاتا تھا اور وہ بھی صرف دو انچ تک، جہاں درویش اسے اپنے انگوٹھے سے دبا رکھتے تھے۔ دوسری بار جب Lane یہاں آیا تو اس وقت اس فرقے کے شیخ نے اس بنا پر کہ سانپ کھانا شرعاً حرام ہے، اس رسم کی ممانعت کر دی تھی۔ پھر دوسہ کے بعد "ذکر" کیا جانے لگا، جس میں الفاظ کی مقررہ ترتیب "اللہ حی" اور "یا دائم" تھی۔

رسم دوسہ بہت قدیم عہد کے صوفیوں کی کرامات کے مشابہ ہے، جو مختلف طریقوں سے خرق عادت باتوں کا اظہار کیا کرتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجبرتی کے سوا کسی مصری مورخ نے اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔ الجبرتی نے خانقاہوں کی تعریف یوں کی ہے کہ اس سلسلے میں ضرورت سے زیادہ بوجھ اصل سلسلہ پر نہیں ڈالا جاتا (۱ : حاشیہ ۲۰۹)؛ لہٰذا سر دست یہ کہنا ناممکن ہے کہ یہ فرقہ کب اور کہاں سے منظر عام پر آیا۔ سانپوں کو پالنے اور مسخر کرنے کا پیشہ، جو اب بھی مصر میں اس فرقے کے متبعین کا ذریعۂ معاش بتایا جاتا ہے، اس کے بانی کی طرف منسوب ہے اور فرضی قصوں سے، جو اس کی تبدیلی مذہب سے متعلق ہیں، اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

تعویذ پر لکھنے والوں نے اس فرقے کی طرف بہت

ہی کم توجہ کی ہے ، اگرچہ کتاب جامع الاصول میں اس کے اصول و ضوابط اور رسوم کی تفصیل دیے بغیر اس کا اجمالی طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ بانی فرقہ کا ذکر نہ شعرانی کی طبقات میں ملتا ہے ، نہ جامی کی نفحات الانس میں۔ جامی کا خیال ہے کہ ایک سعد الدین الحموی (م [illegible]ھ) اس فرقے کا بانی تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقے کا آغاز ٹونے ٹوٹکے سے ہوا ہوگا اور پھر بتدریج یہ صوفیوں کا ایک فرقہ بن گیا ہوگا۔

مآخذ: (۱) المحبی: خلاصۃ الاثر ، قاہرہ ۱۲۸۴ھ ؛ (۲) Depont, Coppolani : *Confréries religieuses musulmanes* ، الجزائر ۱۸۹۷ء ؛ (۳) E. W. Lane : *Manners and Customs of the Modern Egyptians* ، لندن ۱۸۷۱ء ؛ (۴) J. P. Brown : *The Dervishes* ، لندن ۱۸۶۸ء۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

* **سعرد :** (یا سعرد یا سیرد Saird) ، آرمینیہ اور ترکی کردستان کے درمیان سرحدی علاقے کا ایک چھوٹا سا قصبہ۔ یہ ایک وادی میں ، جو بہتان صو اور دریاے بدلیس سے مل کر بنتی ہے ، بدلیس سے ۳۰ میل جنوب مغرب اور دریاے دجلہ سے تقریباً ۱۸ میل شمال میں واقع ہے۔ کزر Kezer کی چھوٹی سی ندی سعرد کے پاس سے بہتی ہے ، لیکن یہ دریاے بہتان صو ہے جسے بعض اوقات سعرد صو بھی کہتے ہیں (Von Moltke اسے Sáird Su لکھتا ہے)۔ یہ نام المسعودی کے ہاں بھی ملتا ہے ، جو سب سے پہلا عرب جغرافیہ دان ہے جس نے سعرد کا ذکر کیا ہے ؛ بہتان صو کو اس نے نہر سعرد لکھا ہے (پیرس ۱۸۶۰ء ، ۱ : ۲۲۷) ؛ یہی حال الادریسی کا ہے (ترجمۂ Joubert ، ۲ : ۱۷۲)۔ سعرد کے املا میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے : اسعرد (الاصطخری ، ابن الاثیر ، شرف الدین) ، سعرت (ابوالفداء ، یاقوت) ، ساعرد (المستوفی) ، سعرت (حاجی خلیفہ)۔ آخر الذکر ترکی کا مروّجہ املا ہے (قب قاموس الاعلام)۔ اس کی سریانی شکل سعرد ہے (ZDMG ، ۸ : ۸۰۵ حاشیہ) اور کردی شکل سیرت Sirt ہے (الخالدی : الہدیۃ الحمیدیۃ فی لغات الکردیۃ ، قسطنطینیہ ۱۳۱۰ھ ، ص ۱۴۳)۔ شہر کی اصل نا معلوم ہے۔ Shiel اور Kinneir نامی دو سیاحوں کا قیاس تھا کہ یہ شہر قدیم تگرانوکرتہ Tigranocerta ہے ، لیکن Ainsworth اور Ritter نے اسے غلط قرار دیا ہے ، کیونکہ ایک تو یہاں قدیم عمارات کے آثار بالکل ناپید ہیں ، دوسرے وہ پلوٹارک Plutarch کے اس بیان پر اعتماد کرتے ہیں جو اس کے ہاں تگرانوس Tigranes کے خلاف لوکولوس کی مہم کے بارے میں ملتا ہے۔ مزید برآں ۱۸۹۹ء میں C. F. Lehmann-Haupt نے پتا لگایا کہ تگرانوکرتہ کا محل وقوع وہی تھا جہاں موجودہ میافارقین آباد ہے۔

شہر سعرد کی قلعہ بندی بڑی معمولی قسم کی تھی (الاصطخری ؛ صرف شرفنامہ میں اسے قلعہ لکھا ہے)۔ اس کی اور دیاربکر اور حصن کیفا کی سیاسی تاریخ ایک ہی ہے۔ سعرد گیارھویں صدی عیسوی میں مروانیوں کے قبضے میں تھا (ابن الاثیر ، ۹ : ۲۶۵)۔ بارھویں صدی عیسوی میں یہ حصن کیفا کے ارتقیوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ ۵۷۸ھ/۱۱۸۲-۱۱۸۳ء میں اسے عماد الدین زنگی نے فتح کر لیا (قب ابن الاثیر ، ۱۱ : ۶۲)۔ جلال الدین خوارزم شاہ کو شکست دینے کے بعد اسے مغلوں نے تباہ و برباد کر دیا (ابن الاثیر ، ۱۲ : ۳۲۶) ، مگر معلوم ہوتا ہے یہ جلد ہی پھر بحال ہو گیا ، کیونکہ المستوفی اسے ایک وسیع اور بڑی آمدنی والا شہر بتاتا ہے۔ ایلخانیہ [رک بآں] اور آق قویونلو [رک بآں] کی حکومت دیکھنے کے بعد ۱۵۰۰ء کے قریب سعرد صفویوں کے قبضے میں چلا گیا۔ چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی

میں وہ حصن کیفا کے ایک چھوٹے سے کُردی خاندان ملکان کے قبضے میں رہا، جو آل ایوب میں سے تھے۔ ۱۵۱۴ء میں چالدران کی جنگ کے بعد ان کا حاکم ملک خلیل، جسے شاہ اسمٰعیل نے قید میں ڈال رکھا تھا، موقع پا کر نکل بھاگا اور سعرد اور اس کے بعد اپنے سابقہ مسکن پر دوبارہ قابض ہو گیا (شرفنامہ، ۱: ۱۵۷)۔ یہ خاندان سلطنت عثمانیہ کے زیر سیادت برقرار رہا، جس کا نمائندہ والی دیار بکر تھا۔ ادریس البدلیسی نے انتظامی اعتبار سے اس علاقے کو از سر نو تقسیم کیا تو سعرد ایک سنجاق کا صدر مقام قرار پایا۔ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۴ء تک یہ شہر بدستور دیار بکر کی ایالت (بعد ازاں ولایت) کے ماتحت رہا۔ اس کے بعد سعرد کا سنجاق بدلیس [رک بآں] کی ولایت میں شامل کر دیا گیا۔

۱۸۹۲ء میں Cuinet کے بیان کے مطابق شہر کی آبادی پندرہ ہزار تھی، جس میں اکثریت کُرد مسلمانوں کی تھی (پانچ مسجدیں)۔ عیسائی آبادی (تقریباً ۴۰۰۰ نفوس) میں کیتھولک، شامی (کلدانی) سب سے زیادہ تھے (دو گرجے)؛ انھیں کے ساتھ گریگوری ارمنی (ایک گرجا)، پروٹسٹنٹ اور یعقوبی فرقے (ایک گرجا) کی آبادی تھی، مگر ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کی جنگ کے دوران اور بعد میں آبادی میں کافی کمی آ گئی۔

سعرد عربی طرز پر تعمیر ہوا ہے (Lehmann-Haupt)۔ مکانات مٹی کے بنے ہوئے ہیں اور شہر اپنی صفائی کے فقدان میں مشہور ہے۔ پانی کی وہاں قلت ہے اور بہ دقت چشموں سے آتا ہے۔ گرد و پیش کی پہاڑیوں پر خاص پیداوار انگور کی ہوتی ہے۔ وہاں کی دوسری اجناس غلّہ، چاول اور سبزیاں ہیں۔ اس کی تجارت دیار بکر کے ساتھ ہے۔ چودھویں صدی عیسوی کے بعد سے یہ شہر نساجی اور ظروف کی صنعت کے لیے برابر مشہور چلا آتا ہے۔ المارونان بھاڑ اور سوتی کپڑے بننا (جنھیں وہ سرخ رنگ دیتے ہیں) یہاں کی دوسری قابل ذکر صنعتیں ہیں۔ سعرد کے واحد کتبے سے متعلق دیکھیے Van Berchem، در Abh. G. W. Gött.، Ph. hist. Kl., N.S.، ۹ (بار سوم): ۱۵۷۔

سعرد کی سنجاق میں پانچ قضائیں ہیں، جن میں سے اُروہ (اروہ) بہتان میں واقع ہے۔

مآخذ: Scheref-nâme par Scheref prince de Bidlis، طبع Véliaminof-Zernof، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۰ء، ۱: ۱۵۶، ۱۵۷؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۴۳۹؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۵۶۷؛ (۴) C. Ritter: Erdkunde، برلن ۱۸۴۳ء، ۱۰: ۸۷ و ۱۱: ۹۹ ببعد؛ (۵) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۵۹۵ ببعد، ۶۰۰ ببعد؛ (۶) جن سیاحوں نے سعرد سے متعلق لکھا ہے وہ یہ ہیں: Josafa Barbaro (۱۴۷۴ء)، Kinneir (۱۸۱۴ء)، Shiel (۱۸۳۶ء)، von Moltke (۱۸۳۸ء)، Ainsworth (۱۸۴۰ء) و Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia and Armenia، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۲: ۳۵۷ ببعد؛ (۷) Müller-Simonis: Du Caucase au Golfe Persique، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۳۳۶ ببعد؛ (۸) C. F. Lehmann-Haupt: Armenien einst und jetzt، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۳۳۲ ببعد، ۳۸۰ ببعد، ۳۵۷۔

(J. H. KRAMERS)

سعودی: (یا ابو السعود): ابن یحیی بن محی الدین العتبی العباسی الشافعی الدمشقی، ایک ادیب، جو بمقام دمشق صفر ۱۱۲۷ھ/فروری ۱۷۱۵ء میں فوت ہوا۔ اس نے علوم اسلامیہ کی متعدد انواع کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے اساتذہ میں سے ایک عبدالغنی النابلسی تھا۔ المرادی نے اس کے دیوان منائح الخطرات بلسان الاشارات کا ذکر کیا ہے اور نمونۂ کلام بھی دیا ہے۔ المرادی کا بیان ہے کہ *

المُحبّی نے اپنی نفحات الرّیحانة و رشحة طلاء الحانة میں اس پر ایک مقاله لکھا ہے (قب براکلمان، ۲: ۲۹۳)۔ دمشق کی تعریف میں اس کے قلم کا لکھا ہوا ایک مُوَشّح Preussische Staatsbibliothek کے ایک مخطوطے (Ahlwardt : Verzeichnis، عدد ۶۰۹۰، We ۱۱۲۰، ورق ۷۸ الف، قب عدد ۸۱۷۴، ورق ۲) میں اب تک موجود ہے۔

مآخذ: (۱) المرادی: سلک الدُّرَر فی اعیان القرن الثّانی عشر، بولاق ۱۳۰۱ھ، ۱: ۵۸ تا ۶۳؛ (۲) M. Hartmann : *Das arbische Strophengedicht.* I، *Das Muwaššah* (در *Semitist. Studien*، طبع C. Bezold، ج ۱۳/۱۴، Weimar ۱۸۹۷ء، ص ۸۳؛ (۳) براکلمان، ۲: ۲۷۹.

(C. VAN ARENDONK)

* **السُّعُودی**: ابو الفضل المالکی، دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کا ایک عالم دین۔ اس نے عیسائیوں (اور یہودیوں) کے خلاف ایک مناظرانہ کتاب لکھی، جو شوال ۹۴۲ھ/اپریل ۱۵۳۶ء میں مکمل ہوئی۔ اسے آکسفرڈ اور لائڈن کے مخطوطوں سے F. J. Van den Ham نے مدوّن کیا (*Disputatio pro relgione Mohammedanorum adversus Christianos*، لائڈن ۱۸۷۷ تا ۱۸۹۰ء)۔ یہ اپنے مواد کے اعتبار سے ابوالبقاء صالح بن حسین الجعفری: تخجیل مَن حرّف الانجیل (۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء) کا خلاصہ ہے۔ السعودی غالباً وہی ابوالفضل المالکی ہے جو صوفی شیخ ابو السعود الجارحی (م ۹۳۰ھ/۱۵۲۳-۱۵۲۴ء سے کوئی دس سال بعد) کا خادم تھا (قب الشعرانی: لواقح الانوار فی طبقات الاخیار، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۲: ۱۱۳ ببعد) اور جس نے بقول حاجی خلیفہ (۴: ۵۵۷، عدد ۹۵۲۱) البوصیری [رک بآں] کے الھمزیة کی شرح لکھی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ السعودی نے اپنی کتاب مناظرہ (ص ۱۳۶، س ۱۴، ۱۳۷، س ۳) میں ابو السعود کو اپنا استاد تسلیم کیا ہے اور الشعرانی [رک بآں] (کتاب مذکور، ۲: ۱۱۳، س ۸ ببعد) ابو الفضل المالکی کو ابو السعود کا نہایت مخلص شاگرد بتاتا ہے اور غالباً اس کی نسبت السعودی کی بنا بھی یہی ہے۔ van den Ham کے بیان کے مطابق (اس کی طبع کا مقدمہ، ص ۵) اس کی کتاب میں بہت سی عبارتیں ایسی ہیں جو الھمزیة کی ایک شرح کے قلمی نسخے میں، جو گوتھا میں محفوظ ہے، لفظ بہ لفظ موجود ہیں (Pertsch : *Die Arab. Handschriften......zu Gotha*، ۳: ۲۹۳، عدد ۲۲۸۵) اور جس میں مصنف کا نام فضل اللہ المالکی دیا ہوا ہے۔

مآخذ: مذکورہ بالا کتب کے علاوہ (۱) حاجی خلیفہ: کشف الظّنون، طبع Flügel، ۲: ۳۴۹، عدد ۲۷۲۶؛ (۲) Steinschneider : *Polemische u. apologetische Literature in arabischer Sprache*، (در *Abh. f. d. K. d. M.*، ۶: ۳)، لائپزگ ۱۸۷۷ء، ص ۳۲ (عدد ۱۷)، ۱۳۱ (عدد ۱۱۲)، ۳۰۹؛ (۳) F. Triebs : *Liber decem quaestionum contra Christianos auctore Saliho ibn al-Husain*، تحقیقی مقاله، بون ۱۸۹۷ء، ص ۷ تا vii؛ (۴) براکلمان، ۱: ۳۳۰؛ ۲: ۳۲۹.

(C. VAN ARENDONK)

* **السُّعُودی**: سیف الدین عبداللطیف بن عبداللہ، ایک متکلم (م ۷۳۶ھ/۱۳۳۵-۱۳۳۶ء)۔ اس کے واقعاتِ زندگی کا ابھی تک کچھ زیادہ علم نہیں ہو سکا۔ اس نے اپنے بعض قصائد میں ابن عربی [رک بآں] کے عقائد پر سخت رد و کد کی ہے۔ یہ قصائد السخاوی [رک بآں]: القول المنبی عن ترجمة ابن عربی (مخطوطہ در برلن، Ahlwardt : *Verzeichnis*، عدد ۲۸۴۹، قب عدد ۷۸۴۶، ۳) میں موجود ہیں۔ السعودی کا ذکر ایک رسالۂ دعاء

کے مصنف کی حیثیت سے ہوی آیا ہے (کتاب مذکور، عدد ۸۴۷۹، قب عدد ۳۶۸۵)۔

مآخذ: براکلمان، ۲: ۹۱۔

(C. VAN ARENDONK)

(۱) **سَعْی:** [(ع)، سعی یَسْعی سے مصدر سَعْی ہے۔ سَعْی کے لغوی معانی ہیں تیز چلنا، آہستہ آہستہ دوڑنا (مگر سرپٹ دوڑنے سے کم تر رفتار)؛ حدیث ہے: اِذَا اَتَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَلَا تَاْتُوْهَا وَاَنْتُمْ تَسْعَوْنَ، وَلٰکِنْ ائْتُوْهَا وَ عَلَیْکُمُ السَّکِیْنَۃُ، یعنی جب نماز کے لیے آؤ تو دوڑتے ہوے بے چینی و اضطراب کی حالت میں مت آؤ، بلکہ سکون و وقار اور اطمینان سے آؤ؛ قصد کرنا، آنا: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ (۶۲ [الجمعۃ]: ۹)، یعنی ذکر الٰہی کی طرف آؤ؛ الزّجّاج کے نزدیک ہر کام میں ذوق و شوق، کوشش، عمل اور سرگرمی کو سعی سے تعبیر کیا جاتا ہے: فَلَا کُفْرَانَ لِسَعْیِهٖ (۲۱ [الانبیآء]: ۹۴)، یعنی اس کا عمل رائگاں نہیں جائے گا؛ وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی ۝ وَاَنَّ سَعْیَهٗ سَوْفَ یُرٰی (۵۳ [النجم]: ۳۹ و ۴۰)، یعنی انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جو وہ عمل کرتا ہے اور اس کا عمل اسے ضرور دکھایا جائے گا؛ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۰۲) یعنی جب وہ کام کاج میں باپ کا ہاتھ بٹانے یا سرگرم عمل ہونے کے لائق ہو گئے)۔ لفظ سَعْی عام طور پر مجازاً اچھے یا برے کام کے لیے کوشش اور سرگرمی کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن اکثر اوقات اعمال محمودہ کے لیے آتا ہے اور اہل فضل و شرف کے مآثر اور کارہاے نمایاں کو مساعی کا نام دیا جاتا ہے (الراغب: المفردات؛ لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔ لفظ سعی اصطلاحی معنوں میں عمرہ یا حج کے مناسک کے سلسلے میں صفا اور مروہ کے درمیان تیز چلنے کے لیے مخصوص ہے]۔ جب عمرہ [رک بآن] یا حج [رک بآں] کرنے والا کعبہ [رک بآں] کا طواف [رک بآن] کر چکے، حجر اسود [رک بآں] کو آخری بوسہ دے چکے اور آب زمزم [رک بآں] پی چکے تو وہ مسجد الحرام [رک بآن] سے باہر جانے کے لیے باب الصفا میں سے نکلتے وقت اپنا بایاں قدم باہر رکھے، اس طرح کہ پہلے وہ تحیّۃ الحرم کی دعا پڑھے، پھر دوسری دعا پڑھے جس میں سعی کی نیت کا اظہار ہو۔ بعد ازاں وہ صفا کی سیڑھیوں پر چڑھتا ہے جو باب الصفا سے تقریباً پچاس گز کے فاصلے پر ہیں۔ سیڑھیوں پر کھڑے ہو کر وہ قبلہ رو ہوتا ہے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھا کر اور ہتھیلیوں کو آسمان کی طرف کرکے دعا کرتا ہے۔ صفا اور ایک دوسری چھوٹی سی پہاڑی مروہ [رک بہ صفا] کے درمیان ایک چوڑی سی سڑک ہے۔ یہ مَسْعٰی یعنی دوڑنے کی جگہ ہے، جہاں حجاج دوڑنے کے مناسک ادا کرتے ہیں۔ حج کرنے والا اپنی معمولی رفتار سے چل کر وادی کے سابقہ نشیب (مَیْلَیْن) تک آتا ہے، جس کی نشان دہی کے لیے سبز رنگ کے چار ستون بنے ہوے ہیں: دو مسجد کے بائیں جانب اور دو اس کے مقابل۔ اس مقام کو عبور کرنے کے لیے اسے اپنی رفتار قدرے تیز کرنا پڑتی ہے، جیسے ہرولہ کرتے ہیں (ہرولہ طواف کے رمل کی طرح ہے۔ [ہرولہ مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے نہیں])۔ پھر آہستہ آہستہ چل کر وہ مروہ پر پہنچ جاتا ہے، جس پر صفا کی مانند پتھر کی ایک محراب بنی ہوئی ہے۔ حاجی یہاں پھر دعا کرتا ہے۔ اب اس نے سعی کے سات چکروں (اَشْواط) میں سے ایک چکر (شَوْط) پورا کر لیا۔ تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ سعی ایسے سات چکروں پر مشتمل ہے۔ عام طور پر سعی کے بعد احرام کھول دیتے ہیں اور بال کتروا دیے یا سر منڈوا دیے جاتے ہیں۔

[اہل عرب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے

وقت سے ہمیشہ حج کرتے رہے۔ جب حج کرتے تو ان دو پہاڑیوں (صفا اور مروہ) کا بھی طواف کرتے۔ زمانۂ جاہلیت میں ان پہاڑیوں پر کفار نے دو بت رکھے ہوئے تھے۔ عرب کے بت پرست ان کی تعظیم کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ یہ طواف ان دو بتوں کی تعظیم کے لیے ہے۔ جب اہل عرب مسلمان ہوئے اور بت پرستی سے تائب ہوئے تو خیال ہوا کہ صفا اور مروہ کا طواف تو ان بتوں کی تعظیم کے لیے تھا۔ جب بتوں کی تعظیم حرام ہوئی تو صفا اور مروہ کا طواف بھی ممنوع ہونا چاہیے۔ انھیں یہ معلوم نہ تھا کہ صفا و مروہ کا طواف تو اصل میں حج کا رکن تھا اور کفار نے اپنی جہالت سے بت رکھ چھوڑے تھے۔ دوسری طرف انصار مدینہ چونکہ زمانۂ جاہلیت میں بھی صفا اور مروہ کے طواف کو برا جانتے تھے، اس لیے اسلام کے بعد بھی ان کو طواف میں خلجان ہوا۔ انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم پہلے سے اسے مذموم جانتے ہیں تو اس پر اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (۲ [البقرۃ] : ۱۵۸) = بیشک صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں (شعائر) میں سے ہیں؛ جو شخص اپنی خوشی سے نیکی کرے تو اللہ قدردان ہے اور جاننے والا ہے۔ اس آیت کے ذریعے اللہ تعالٰی نے مذکورۂ بالا دونوں فریقوں کو بتا دیا کہ صفا اور مروہ کے طواف یعنی سعی میں کوئی خرابی اور گناہ نہیں۔ یہ تو درحقیقت اللہ تعالٰی کی نشانیاں ہیں۔ ان کا طواف کرنا چاہیے۔

حضرت ہاجرہؓ جنھیں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہاں بسایا تھا، اپنے ننھے حضرت اسمٰعیلؑ کو پیاس سے تڑپتا دیکھ کر عالم یاس و اضطراب میں پانی کی تلاش میں صفا پہاڑی سے مروہ پہاڑی تک تیز تیز چلتے اور کبھی دوڑتے ہوئے سات مرتبہ آئی گئیں۔ ان کا یہ فعل اللہ تعالٰی کو اتنا پسند آیا کہ حج کے ارکان میں سات مرتبہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا ضروری قرار دیا گیا (تفصیلات کے لیے رک بہ حج و کعبہ)].

مآخذ : (۱) تفاسیر قرآن مجید، بذیل ۲ [البقرۃ] : ۱۵۸؛ (۲) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ؛ (۳) مختلف سفرنامے؛ (۴) کتب متعلقہ حج.

([و ادارہ] GAUDEFROY-DEMOMBYNES)

* **سعید افندی چلبی زادہ :** دیکھیے (آآ)، لائڈن، بار دوم.

* **سعید بن اَوْس :** رک بہ ابو زید الانصاری.

* **سعید بن البطریق :** یوتخیوس Eutychius، بطریق اسکندریہ (۳۲۱ھ/۹۳۳ء تا ۳۲۸ھ/۹۳۹ء) کا عربی نام، جو ۲۶۳ھ/۸۷۶ء میں بمقام فسطاط پیدا ہوا۔ وہ طب اور تاریخ کی کتابوں کا مصنف تھا، ان میں سب سے زیادہ مشہور اس کی عربی تاریخ نظم الجوہر ہے، جسے Pococke نے ۱۶۵۸ - ۱۶۵۹ء میں اوکسفرڈ سے شائع کیا اور جس میں بعد کے زمانے میں یحیی بن سعید الانطاکی نے اضافہ کیا۔ صقلیہ کی تاریخ کا ایک باقیماندہ جزو، جو کیمبرج کے ایک مشہور مخطوطے میں شامل ہے (قب Browne : *Handlist of Moham. MSS.*، ص ۲۷، عدد ۱۷۰)، غلط طور پر یوتخیوس سے منسوب کیا جاتا رہا تھا [اس کے متعلق قب Vasiliew : *Vizantia i Arabi*، ۱ : ۷۹ ببعد، نیز وہ تصانیف جن کا اس نے حوالہ دیا ہے]۔ کیمبرج کے اسی کتاب خانے میں (Browne : کتاب مذکور، ص ۲۸۱، عدد ۳۱۷) یوتخیوس کے خلاف سیوروس (Severous) ابن المقفع کا لکھا ہوا ایک رسالۃ البیات بھی موجود ہے [دیگر تصانیف کے لیے دیکھیے ابن ابی اصیبعۃ].

مآخذ : (۱) ابن ابی اُصَیبِعۃ (طبع Müller)، ۲ : ۸۶

(۲) Leclerc: *Hist. de La Medicine Arabe*: ۱: ۲۹۵؛ [طبع بیروت ۱۹۶۵ء، ص ۳۵۳ تا ۳۶۱]؛ (۳) زرکلی، ۱: ۱۳۸.

(ادارہ، [ا]، لائڈن، بار اول)

* سعیدؓ بن زید: بن عمرو بن نُفَیل العَدَوی القرشی، حضرت عمرؓ بن الخطّاب کے بھتیجے اور بہنوئی تھے۔ نفیل کے بڑے بیٹے عمرو حضرت سعیدؓ کے دادا اور حضرت عمرؓ کے چچا تھے۔ حضرت سعیدؓ کی ماں قبیلۂ خزاعہ سے تھیں۔ ان کا نام فاطمہ بنت بَعْجَة تھا۔ الطبقات (۱/۳: ۲۷۶) میں ان کا نسب نامہ درج ہے۔

حضرت سعیدؓ کے باپ زید بن عمرو عرب کے مشہور موحّد گزرے ہیں۔ ان کو ایام جاہلیت میں حق کا جلوہ نظر آیا تو بت پرستی سے دین ابراہیمی کی طرف رجوع کر لیا۔ صحیح بخاری، کتاب مناقب الانصارؓ، باب ۲۴: "باب حدیث زید بن عمرو بن نفیل" زید بن عمرو کے قصے کے لیے مختص ہے؛ اس میں دو حدیثیں درج ہیں: ایک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی، جو زید کے بھتیجے تھے؛ دوسری حضرت اسماءؓ کی، جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کی صاحبزادی تھیں۔ یہ دونوں روایتیں سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ملتی ہیں۔ زید کا انتقال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پانچ سال پہلے ہوا اور وہ کوہ حراء کے نیچے دفن کیے گئے۔ اس زمانے میں قریش خانۂ کعبہ کی تعمیر میں مصروف تھے۔

حضرت سعیدؓ کی کنیت ابوالاَعْوَر تھی۔

حضرت سعیدؓ اس قدر قدیم الاسلام صحابی ہیں کہ صحیح بخاری (کتاب مناقب الانصار) میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت سعدؓ بن ابی وقّاص اور حضرت ابو ذر غفاریؓ کی طرح ان کے اسلام کا باب باندھا گیا ہے۔ اس باب کا عدد ۳۴ ہے۔ اس کے بعد پینتیسواں باب حضرت عمرؓ کے اسلام سے متعلق ہے۔ دونوں بابوں میں حضرت سعیدؓ کی یہ حدیث درج ہے: (۱) قیس سے یہ روایت ہے کہ میں نے سعیدؓ بن زید بن عمرو بن نُفَیل سے کوفہ کی مسجد میں سنا۔ "کہہ رہے تھے: واللہ! میں نے اپنے کو اس حال میں دیکھا ہے کہ عمرؓ مجھ کو اسلام لانے کے جرم میں باندھ دیتے تھے۔ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے، اور اگر ان زیادتیوں پر جو تم لوگوں نے حضرت عثمانؓ کے ساتھ کی ہیں، کوہ احد پھٹ جائے تو بالکل بجا ہے"! (۲) سعیدؓ بن زید قوم سے کہہ رہے تھے: "میں نے دیکھا کہ اسلام لانے کے جرم میں عمرؓ مجھے اور اپنی بہن کو باندھ دیا کرتے تھے جب کہ وہ مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ اور تم نے حضرت عثمانؓ کے ساتھ جو بدسلوکیاں کی ہیں، اگر ان کی وجہ سے احد پھٹ جائے تو اس کا پھٹ جانا بالکل بجا ہوگا"! دونوں روایتوں کے ملانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعیدؓ اور حضرت عمرؓ کی ہمشیرہ دونوں نے حضرت عمرؓ سے پہلے اسلام قبول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ کی ہمشیرہ حضرت سعیدؓ کی بیوی تھیں۔ ان کا نام دار قطنی (کتاب الاخوة) نے فاطمہؓ لکھا ہے۔ ابن سعد نے رملہ نام اور ام جمیل کنیت بتائی ہے۔ بعض ان کا نام اُمَیمہ بھی لکھتے ہیں۔ اس کی تطبیق زاہر نے یوں دی ہے کہ نام فاطمہ تھا، امیمہ لقب اور ام جمیل کنیت تھی۔

ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ حضرت سعیدؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار لارقم میں داخل ہونے اور دعوت حق شروع کرنے سے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا۔ قدما صحابہؓ کی جو فہرست، سیرة النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں درج کی گئی ہے اس کے لحاظ سے حضرت سعیدؓ کا نمبر اٹھائیسواں اور ان کی بیوی کا ستائیسواں تھا۔ عجب نہیں کہ میاں بیوی دونوں ایک ساتھ آنحضرتؐ کی خدمت میں پہنچے

ہوں ، کیونکہ دونوں کے لیے زید کی وجہ سے توحید کی آواز نامانوس نہ تھی ۔ صحیح بخاری کی روایت سامنے رکھنے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت سعیدؓ اور ان کی بیوی نے اسلام کی خاطر بڑی تکلیفیں اٹھائی تھیں ۔

حضرت سعیدؓ کی شادی ، اسلام لانے سے پہلے ہی ہو چکی تھی ۔ حضرت فاطمہؓ بنت خطاب ، رشتے کی رو سے ، ان کو منسوب ہوئیں جس طرح حضرت عمرؓ کو عاتکہؓ بنت زید ، حضرت سعیدؓ کی بہن ، منسوب تھیں ، جو ان کے رشتے کی بھتیجی تھیں ۔

عدی کے خاندان میں سفارت کا منصب ہونے کی وجہ سے چرچا تھا ۔ خطاب مشہور خطیب تھے ۔ حضرت عمرؓ خطیب العرب تھے ۔ یہی اثر خاندان کے دوسرے ارکان میں پایا جاتا تھا ۔ اس خاندان کی عورتیں تک لکھنا پڑھنا جانتی تھیں ۔ حضرت سعیدؓ اور حضرت فاطمہؓ دونوں نے اسلام سے پہلے غالباً لکھنا پڑھنا سیکھ لیا تھا ۔ ابن سعد (۱/۳ : ۲۶۹) میں حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کا جو قصہ نقل کیا ہے ۔ اس میں یہ فقرہ بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے بہن اور بہنوئی (یعنی حضرت فاطمہؓ اور حضرت سعیدؓ) سورۂ طٰہٰ پڑھ رہے تھے ، جو ان کے پاس لکھی ہوئی موجود تھی ۔

حضرت عمرؓ کے رعب اور اثر کی وجہ سے حضرت سعیدؓ کو حبشہ جانے کی ضرورت نہیں پڑی ۔ وہ حضرت عمرؓ کے ساتھ مدینۂ منورہ گئے (ابن ہشام ، ص ۳۲۱) ۔ بیوی بھی ساتھ تھیں (تہذیب التہذیب ، ۴ : ۳۴) ۔ یہ سب لوگ حضرت رفاعہ بن عبد المنذر کے مہمان ہوئے ، جن کا مکان قبا میں بنو عمرو بن عوف کے اندر تھا (ابن ہشام) ۔

حضرت سعیدؓ کے اسلامی بھائی حضرت رافعؓ بن مالک زرقی بنائے گئے (ابن سعد ، ص ۲۷۸) ، جو انصارؓ کے ابتدائی مسلمانوں اور بیعت عقبہ کے بارہ نقیبوں میں تھے ۔ ابن ہشام (ص ۲۸۷ ، ۳۹۷) اور اسد الغابہ (۲ : ۳۰۲) میں ان کے اسلامی بھائی کا نام حضرت اُبی بن کعبؓ بتایا گیا ہے ، لیکن کوئی حوالہ نہیں دیا ہے ۔

حضرت سعیدؓ بن زید کا اصحاب بدر میں ہونا یقینی ہے ۔ ان کا نام نہ صرف صحیح بخاری کی فہرست (دیکھیے کتاب المغازی ، ب ۱۳) میں موجود ہے بلکہ حضرت ابن عمرؓ نے بھی ضمناً ایک مقام پر ان کو "بدری" کہا ہے (حوالۂ سابق ، ب ۹) ۔ اسی بنا پر ابن سعد (ص ۲۷۸) کی وہ روایت جس میں ان کو حضرت طلحہؓ کے ساتھ ابو سفیانؓ کے قافلے کی جاسوسی کے لیے شام کی طرف بھیجا جانا بیان کیا گیا ہے ، صحیح نہیں معلوم ہوتی ۔ اگر دونوں جاسوسی کی غرض سے بھیجے گئے تھے تو بخاری کی فہرست میں طلحہؓ کا نام بھی آنا چاہیے تھا ، کیونکہ جاسوسی بھی ایک فوجی خدمت تھی ؛ لیکن چونکہ حضرت طلحہؓ کا نام فہرست میں نہیں ہے ، اس لیے یا تو حضرت سعیدؓ کو جاسوس قرار دے کر حضرت طلحہؓ کی نسبت یہ کہا جائے کہ انہوں نے غزوۂ بدر میں بالکل حصہ نہیں لیا اور اگر وہ شام گئے تو کسی تجارتی غرض کے لیے گئے ، اور یا پھر یہ مانا جائے کہ حضرت طلحہؓ جاسوس بن کر شام کی طرف گئے اور حضرت سعیدؓ نے میدان جنگ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حصہ لیا ؛ لیکن اس صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ بخاری کی فہرست میں جن بزرگوں کا نام درج ہے وہ سب کے سب میدان جنگ کے غازی ہیں ؛ ان میں سے کوئی شخص کسی فوجی ضرورت سے باہر نہیں بھیجا گیا ۔

غزوۂ بدر کے علاوہ حضرت سعیدؓ نے غزوۂ احد ، خندق اور تمام غزوات و مشاہد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کی ۔

خلافت راشدہ کے زمانے میں جب حضرت عمرؓ

نے شام پر باقاعدہ فوج کشی کی تو معرکۂ فحل (ذوالقعدہ ۱۴ھ) میں حضرت سعیدؓ کو پیدل فوج کی کمان ملی۔ کل فوج حضرت ابوعبیدہؓ کے ماتحت تھی۔

رجب ۱۴ھ میں دمشق فتح ہوا۔ اس کے محاصرے میں حضرت سعیدؓ نے بھی پرجوش حصہ لیا تھا۔ اثنائے جنگ میں حضرت ابوعبیدہؓ نے حضرت سعیدؓ کو دمشق کی گورنری پر مامور کیا۔ وہ چلے تو گئے، لیکن شوق جہاد نے انھیں مضطرب کر دیا۔ انھوں نے حضرت ابوعبیدہؓ کو لکھا کہ میں ایسا ایثار نہیں کر سکتا کہ آپ لوگ جہاد کریں اور میں اس سے محروم رہوں، لہٰذا خط پہنچتے ہی کسی کو میری جگہ پر بھیج دیجیے، میں عنقریب آپ کے پاس پہنچتا ہوں۔ حضرت ابو عبیدہؓ نے مجبور ہو کر حضرت یزید بن ابی سفیانؓ کو دمشق پر متعین کیا اور حضرت سعیدؓ پھر میدان جنگ میں پہنچ گئے (مہاجرین، ۱ : ۱۷۵)۔

رجب ۱۵ھ میں یرموک کا معرکہ ہوا۔ بازار قتال جب خوب گرم تھا، ابن قناطیر نے میسرہ پر حملہ کیا۔ چونکہ اس حصے میں اکثر لخم و غسان کے قبیلے کے مسلمان تھے، جن کے دلوں میں رومیوں کا رعب سمایا ہوا تھا، اس لیے پہلے ہی حملے میں مسلمانوں کے پاؤں اکھڑ گئے، لیکن افسر جمے رہے۔ انھی میں حضرت سعیدؓ غصے میں گھٹنے ٹیکے کھڑے تھے۔ رومی ان کی طرف بڑھے تو وہ شیر کی طرح جھپٹے اور مقدمہ کے افسر کو مار کر گرا دیا (الفاروق، ۱ ؛ ۱۲۲، ۱۲۳)۔

فتح بیت المقدس کے ارادے سے جب حضرت ابو عبیدہؓ روانہ ہوئے تو دمشق پر حضرت سعیدؓ کو جانشین بنایا (الطبری، ۱/۵ ؛ ۲۴۰۴)۔

۲۳ھ میں حضرت عمرؓ کے زخمی ہونے کے بعد حضرت سعیدؓ ان کے گھر میں تھے اور عبداللہ ابن عمرؓ بھی پہنچے تھے۔ حضرت عمرؓ نے، جو ابن عباسؓ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے، ارشاد فرمایا: ''دیکھو! میں نے کلالہ کے متعلق کچھ نہیں کہا اور کسی کو اپنا خلیفہ نہیں بنایا اور جو عرب اس وقت تک قیدی ہیں وہ سب آزاد ہیں۔'' حضرت سعیدؓ بن زید بولے: ''اگر آپ کسی مسلمان کو نامزد کر دیں تو لوگ آپ پر اعتماد کریں گے۔'' فرمایا: ''لوگوں کو بری طرح طمع گھیرے ہوئے ہے، حالانکہ میں تو ان چھے شخصوں کے اندر خلافت کو رکھوں گا جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات کے وقت تک راضی رہے۔'' پھر فرمایا: ''اگر سالمؓ مولی ابی حذیفہؓ اور ابو عبیدہؓ بن الجراح میں سے کوئی ایک بھی ہوتا تو میں اسے خلیفہ بنا کر مطمئن ہو جاتا'' (ابن سعد، ۲۴)۔

یہاں یہ بات خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ حضرت سعید بن زید کو ان لوگوں کے ہم مرتبہ ہونے کے باوجود حضرت عمرؓ نے خلافت کے لیے نامزد نہیں کیا اور جو لوگ نامزد ہوئے ان میں سے کوئی قبیلہ عدی کا نہ تھا۔

۳۵ھ میں حضرت عثمانؓ کی شہادت ہوئی۔ اس موقع پر کوفہ کی جامع مسجد میں حضرت سعیدؓ بن زید نے جو گفتگو فرمائی وہ صحیح بخاری کے حوالے سے اوپر آ چکی ہے۔ اس میں انھوں نے مسلمانوں کو یہ کہہ کر شرم دلائی ہے کہ حضرت عمرؓ کفر کی حالت میں انھیں اور اپنی بہن کو صرف رسی سے باندھ دیا کرتے تھے، لیکن تم لوگوں نے مسلمان ہو کر حضرت عثمانؓ کے ساتھ جو زیادتیاں کی ہیں وہ تو ایسی ہیں کہ کوہ احد اگر شق ہو جائے تو بالکل بجا ہے۔

حضرت معاویہؓ کے عہد میں ان سے عروہ بنت اویس نے کسی حق کے بارے میں مخاصمت کی تھی۔ یہ قصہ عروہ نے خود حضرت سعید سے نقل

کیا ہے: ”ان سے عروہ نے ایک حق کے متعلق خصومت کی کہ انہوں نے کم دیا ہے اور یہ جھگڑا مروان کی عدالت میں پیش کیا۔ سعیدؓ بولے: ”میں اس کا حق کم دے سکتا ہوں؟ میں شہادت دیتا ہوں کہ بے شک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: جس نے ایک بالشت زمین ظلم کر کے لی، اس کو قیامت کے دن سات زمینوں کا طوق پہنایا جائے گا“ (بخاری، کتاب بدء الخلق، ب ۲)۔ یہ روایت صحیح مسلم میں دو جگہ ہے اور کسی قدر اختلاف بھی ہے۔ اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت سعیدؓ نے عروہ کو بد دعا دی تھی، لیکن بخاری میں بد دعا کا ذکر نہیں۔

اس روایت میں شہادت کی جس طرح تاکید کی گئی ہے، وہ فن حدیث کا ایک مہتم بالشان مسئلہ ہے۔

بیان کیا گیا ہے کہ سعیدؓ بن زید بن عمرو بن نفیل، جو اصحاب بدر میں سے تھے، جمعہ کے دن بیمار پڑے۔ ابن عمرؓ سواری پر ان کے پاس گئے۔ دن چڑھ چکا تھا اور جمعہ کا وقت قریب تھا، لیکن انہوں نے جمعہ چھوڑ دیا (کتاب المغازی، ب ۱۰)۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ حضرت سعیدؓ نے عقیق میں وفات پائی تھی۔ وہ وہیں رہتے تھے۔ حضرت ابن عمرؓ کے پاس خبر آئی تو مدینہ کا جمعہ چھوڑ کر عقیق تشریف لے گئے اور تجہیز و تکفین میں شریک ہوئے۔ حضرت سعدؓ بن ابی وقاص نے غسل دیا۔ پھر خود نہائے۔ اس کے بعد مجمع سے کہا کہ میں نے گرمی کی شدت کے سبب غسل کیا ہے، نہ کہ میت کو چھو لینے کے سبب سے (بخاری کی دوسری روایت اسی موقع کی ہے)۔ جنازہ مدینہ لایا گیا اور وہ یہیں دفن کیے گئے۔ حضرت سعدؓ اور ابن عمرؓ قبر میں اترے۔ حاضرین میں ان دو بزرگوں کے علاوہ متعدد صحابۂ کرام، قریش اور بنو عدی کے سرکردہ افراد اور حضرت سعیدؓ کے تمام بیٹے تھے۔ یہ ۵۰ھ یا ۵۱ھ کا واقعہ ہے۔ اس وقت ان کی عمر ستر برس سے اوپر تھی۔ حضرت سعیدؓ بن زید کے چودہ لڑکے اور بیس لڑکیاں پیدا ہوئیں۔

(سعید انصاری)

سعید بن العاص: ابن سعید بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی، والی کوفہ و مدینہ، نو عمر صحابی؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر تقریباً نو سال تھی۔ آپ کا والد یوم بدر میں مشرکین کی طرف سے لڑتے ہوئے قتل ہو گیا تھا۔ سعیدؓ قریش کے ایک نہایت ہی ممتاز خاندان کے فرد تھے اور بالخصوص اپنی [شرافت و سخاوت، وقار و حلم اور عقل و حزم] کی وجہ سے مشہور تھے۔ [اپنی ذہانت، قابلیت اور عقل و دانش کے اعتبار سے خلافت کے لیے بہت موزوں تھے (سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۲۹۳)؛ چنانچہ امیر معاویہؓ نے ان کی اس استعداد کا اعتراف بھی کیا (ص ۲۹۵)]۔ حضرت عثمانؓ [رک باں] آپ کی بہت تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ جب انہوں نے قرآن مجید کے متعدد نسخے نقل کروانے کا فیصلہ کیا تو سعیدؓ بن العاص [اپنی فصاحت، عربیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لہجے سے مشابہت کی وجہ سے] اس جماعت کے رکن نامزد کیے گئے جو اس غرض کے لیے مقرر کی گئی تھی۔ ۲۹ھ / ۶۴۹ - ۶۵۰ء یا ۳۰ھ / ۶۵۰ - ۶۵۱ء میں حضرت عثمانؓ نے الولید بن عقبہ کے بجائے سعیدؓ کو کوفے کا والی مقرر کیا۔ اپنے زمانۂ ولایت میں انہوں نے طبرستان اور جرجان کے خلاف مہمات سر کیں اور بد امنی کو دبایا، مگر وہ کوفے کے عوام میں غیر مقبول ہو گئے۔ کوفیوں نے خلیفۃ المسلمین کے پاس شکایت کی، جو بے اثر ثابت ہوئی۔ پھر کوفے کے دس آدمی، بشمول مالک الاشتر [رک بہ الاشتر]، حضرت عثمانؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور سعیدؓ

کی معزولی کا مطالبہ کیا ، جو اس وقت خلیفۃ المسلمین کی خدمت میں موجود تھے ۔ حضرت عثمانؓ اس شکایت کو خاطر میں نہ لائے اور سعیدؓ کو اپنے عہدے پر فوراً واپس ہونے کا حکم دیا ۔ الاشتر کی اس سے تسلی نہ ہوئی ۔ وہ بلا توقف کوفہ واپس جا کر زود اشتعال باشندوں کو بر انگیختہ کر دیا ۔ سعیدؓ جب کوفہ کو واپس جا رہے تھے تو الاشتر کے کارندوں نے ایک بڑی جمعیت کے ساتھ ان پر حملہ کر دیا اور انھیں مدینہ کی جانب فوراً واپس جانے پر مجبور کیا ۔ پھر الاشتر نے کوفے کی مسجد میں جا کر اپنی طرف سے ابو موسی الاشعریؓ [رک باں] کے حاکم ہونے کا اعلان کر دیا ۔ حاضرین نے جب خلیفۃ المسلمین سے وفاداری کا حلف اٹھایا تو الاشعریؓ عامل بن جانے پر رضامند ہوگئے ۔ اس پر حضرت عثمانؓ نے ان کے تقرر کی توثیق کر دی ۔ اس کے بعد سعیدؓ مدینے ہی میں رہے ۔ جب باغیوں نے حضرت عثمانؓ کے مکان کا محاصرہ کر کے ان پر حملہ کر دیا تو سعیدؓ ان کی طرف سے لڑے ، حتّٰی کہ شدید طور پر مجروح ہوگئے ۔ جب حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت عائشہؓ [رک باں] ، طلحہؓ [رک باں] اور زبیرؓ [رک باں] مکہ چھوڑ کر انتقام کی خاطر بصرہ روانہ ہوئے تو پہلے تو سعیدؓ ان کے ہمراہ چل پڑے ، مگر مرّالظّہران ، یا ایک دوسری روایت کے مطابق ذات عرق، میں پہنچ کر ان سے الگ ہوگئے ۔ انھوں نے دوسروں کو بھی اس منصوبے سے باز رکھنے کی کوشش کی ۔ مروان بن الحکم نے ان کے خیالات کی تردید کی ، مگر المغیرہؓ بن شعبہ ان کے ساتھ شامل ہو گئے ۔ اس کے بعد سعیدؓ مکہ میں سکونت پذیر ہوگئے اور انھوں نے نہ تو جنگ جمل میں حصہ لیا اور نہ جنگ صفّین [رک باں] میں ۔ امیر معاویہؓ کے عہد میں سعیدؓ اور مروان بن الحکم یکے بعد دیگرے والی مدینہ رہے ۔ مروان اس عہدے پر پہلے فائز ہوا ، پھر سعیدؓ کی باری آئی اور جب وہ الگ کر دیے گئے تو [illegible] اس عہدے پر دوبارہ مقرر کیا ، لیکن کچھ عرصہ بعد وہ پھر الگ کر دیا گیا اور سعیدؓ دوبارہ اس کے جانشین مقرر ہوئے ۔ حضرت سعیدؓ بن العاص نے [المدینۃ منورہ سے تین میل کے فاصلے پر عرصۃ العقیق کے مقام پر اپنی مملوکہ اراضی میں وفات پائی ۔ عام روایات کے مطابق ۵۳ھ / ۶۷۳ - ۶۷۴ء میں اور بقول بعض ۵۷ھ / ۶۷۶ - ۶۷۷ء یا ۵۸ھ / ۶۷۷ - ۶۷۸ء یا ۵۹ھ / ۶۷۸ - ۶۷۹ء میں ان کا انتقال ہوا ۔ [عرصۃ العقیق ایک وسیع میدان تھا ۔ عام طور پر یہاں عمارتیں تعمیر کرنے کی اجازت نہ تھی ۔ حضرت سعیدؓ نے خاص اجازت حاصل کر کے یہاں اپنی رہائش کے لیے ایک محل تعمیر کیا ، کنواں لگوایا اور باغات و نخلستان بنوائے (یاقوت : معجم ، بذیل عَرْصَۃ) اور اسی محل میں وفات پائی ۔ وہ جنت البقیع میں دفن کیے گئے (سیر اعلام النبلاء ، ۳ : ۲۹۶)] ۔

مآخذ : (۱) ابن سعد : طبقات ، طبع Sachau ، ۵ : ۱۹ ببعد ؛ (۲) النووی (طبع وستنفلڈ) ، ص ۲۸۰ ببعد ؛ (۳) ابن الاثیر : اُسد الغابۃ ، ۲ : ۳۰۹ ببعد ؛ (۴) ابن حجر : الاصابۃ ، ج ۲ ، عدد [illegible] [۳ : ۹۸] ؛ (۵) الطبری (طبع ڈخویہ) ، بمدد اشاریہ ؛ (۶) ابن الاثیر : الکامل (طبع Tornberg) ، ج ۳ و ۴ ، بمواضع کثیرہ ؛ (۷) البلاذری (طبع ڈخویہ) ، ص ۱۹۰ ، ۱۹۸ - ۲۸۰ ، ۳۲۲ ، ۳۲۸ ببعد ، ۳۳۴ ، ۳۳۶ ؛ (۸) الیعقوبی (طبع Houtsma) ، ۲ : ۱۵۲ ، ۱۹۰ ، ۱۹۲ ، ۲۰۰ ، ۲۰۹ ، ۲۸۳ ببعد ؛ (۹) Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten* ، ۶ : ۱۲۸ ببعد ؛ (۱۰) Caetani : *Annali dell' Islam* ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۱) یاقوت ، معجم البلدان ، بذیل عَرْصَۃ ؛ (۱۲) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۳ : ۴۴۴ تا ۴۴۶] ۔

[و ادارہ] K.V. ZETTERSTÉEN

* **سعید بن مسعدۃ:** رک بہ الاخفش۔

* **سعید پاشا:** نائب السلطنت (خدیو) مصر، از ۱۸۵۴ تا ۱۸٦۳ء۔ محمد علی پاشا [رک بآن] کا سب سے چھوٹا بیٹا۔ محمد سعید ۱۸۲۲ء میں پیدا ہوا۔ اس کا والد اپنے اس چوتھے بیٹے کی نسبت بہت بلند رائے رکھتا تھا، چنانچہ اس نے انیس سال کی عمر میں اسے مصر کے ذمے خراج کے بارے میں گفت و شنید کے لیے قسطنطینیہ بھیجا۔

سعید فرانسیسیوں کا دل دادہ تھا اور اس کے تعلقات اپنے بھتیجے اور پیشرو عباس اول [رک بآن] کے ساتھ خوشگوار نہ تھے۔ مؤخر الذکر نے باب عالی [رک بآن] کو ہر ممکن ذریعے سے ترغیب دی کہ جانشینی کے اس قانون کو جو سلطان کے فرمان سے محمد علی کے حق میں وضع کیا گیا تھا تبدیل کیا جائے اور اس قانون کی تنسیخ کی جائے جس کی رو سے بانی خاندان کا سب سے بڑا زندہ بیٹا ہی ہمیشہ تخت نشین ہوتا تھا، تاکہ اس کی اولاد ہی براہ راست تخت حاصل کرتی رہے۔ اس طرح سعید محروم رہ جاتا، لیکن عباس اپنے منصوبے کو عملی جامہ پہنانے سے پہلے ہی فوت ہو گیا۔ عباس کی موت کو سازش کے تحت ایک ہفتے کے لیے صیغۂ راز میں رکھا گیا اور ان حالات میں سعید تخت کا مالک بن بیٹھا (جولائی ۱۸۵۴ء)۔

سعید ایک نیک نیت اور خاصا مقبول شاہزادہ تھا، گو خرابی صحت کی وجہ سے اس میں اپنے باپ کا سا ولولۂ عمل نہ تھا۔ نومبر ۱۸۵٦ء میں اس نے ایک مجلس شوریٰ قائم کی، جو شاہی خاندان کے شہزادوں، چار جرنیلوں اور چار بلند مرتبہ عہدیداروں پر مشتمل تھی۔ اس نے نظم و نسق کی کڑی مرکزیت کو نرم کر دیا، جو محمد علی کے زمانے سے چلی آتی تھی۔ زرعی قانون (۱۸٦۸ء) کے نفاذ کے ذریعے اس نے اپنی رعایا کی اقتصادی حالت بہتر بنانے کے لیے بہت کوشش کی۔ اس کی رو سے اسے زرعی جائداد کی آزادانہ خرید و فروخت کا حق مل گیا۔ اس دور میں وہ پہلا شخص تھا جس نے حبشی غلاموں کی تجارت کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ ۱۸۵۷ء میں اس نے خرطوم کا دورہ کیا۔ اپنے پیشرو کے عہد کی طرح سعید کے زمانے میں بھی جنوبی جانب توسیع مملکت کی حکمت عملی پر عمل نہ ہوا۔ سوڈان [رک بآن] کو کچھ مراعات دے دی گئیں اور شہزادہ حلیم وہاں کا حاکم مقرر ہوا۔ سعید نے اٹھارہ ہزار نفوس پر مشتمل مصری فوج قائم رکھی، جسے عباس نے جنگ کریمیا میں ترکی فوج کی کمک کے لیے بھیجا تھا۔ علاوہ ازیں اس نے فلاحین کے ایک رسالے کو نپولین سوم کی مہم میکسیکو میں شرکت کی اجازت دی، مگر فلاحین کے لیے افسر کا درجہ حاصل کرنے کا امکان پیدا کر کے اس نے مصری فوج کی مدافعانہ مقاومت کو بتدریج کم کرنا شروع کر دیا۔

اس کے عہد میں قاہرہ اور سویز کے درمیان ریلوے کی تکمیل ہوئی اور ایسٹرن ٹیلیگراف کمپنی کو تار برقی لگانے کا اجارہ عطا ہوا۔ بنک مصر کی بنیاد ۱۸۵٦ء میں رکھی گئی۔ اس کے عہد کا سب سے اہم کام بلا شک و شبہہ وہ اجارہ ہے جو اس نے Ferdinand de Lesseps کو نہر سویز کی تعمیر کے لیے ۱۸۵٦ء میں عطا کیا۔ اگرچہ انگریزوں کی حکمت عملی نے دو سال تک باب عالی کو اجارہ کی توثیق کرنے سے باز رکھا، تاہم خدیو کے استقلال کی وجہ سے یہ کام ۱۸۵۹ء میں شروع ہو گیا اور اس کے لیے فلاحین میں سے زبردستی بھرتی کے ذریعے مزدور مہیا کیے گئے۔ شہر پورٹ سعید، جو نہر کے شمالی ناکے پر واقع ہے، سعید پاشا کے نام سے موسوم ہے۔

آخر میں سعید کے عہد حکومت ہی میں مصری غیر ملکی قرضے کی ابتدا ہوئی۔ ترکی فوج کو مدد دینے اور امور عامہ پر اخراجات بڑھ جانے کا نتیجہ اقتصادی بدحالی کی شکل میں برآمد ہوا، چنانچہ لنڈن کے ایک بنک سے تیس لاکھ پونڈ اسٹرلنگ سے زیادہ قرض لینے کی ضرورت پڑ گئی۔ یہ تباہی کی طرف پہلا قدم تھا، جس پر بعد میں اسمٰعیل پاشا بھی گامزن رہا۔

۱۸٦۰ء میں سعید پاشا نے یورپ کی سیاحت کی۔ اس کی غیر حاضری میں اس کے بھتیجے اور متوقع وارث (اسمٰعیل پاشا) نے اس کی جگہ سنبھالی۔ سعید اسکندریہ کے مقام پر ۱۷ جنوری ۱۸٦۳ء میں فوت ہوا اور اسی شہر میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) جرجی زیدان: مشاہیر الشرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۱ : ۳۳ تا ۳۵؛ (۲) علی ورشاد: اوروپہ ایلہ مناسبات خارجیہ سن اتحاد تقار تمدن تاریخ عثمانی، قسطنطنیہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۱۳ تا ۲۱۵؛ (۳) E. Dicey : The Story of the Khedivate، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۲۲ تا ۲۴؛ (۴) A. Hasenclever : *Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert*، Halle ۱۹۱۷ء، ص ۲۳ تا ۳۴؛ (۵) Paul Merruau : *L'Egypt sous le Govenement de Mohammed Said Pacha*، در *Revue des deux mondes*، ۱۸۵۷ء، ۱۱ : ۳۲۲ تا ۳٦٦؛ (٦) Murray : *Handbook to Egypt*، بار ہشتم، ص ۲۹۱ تا ۲۹۳۔

(J.H. KRAMERS)

* **سعید پاشا:** المعروف بہ کوچک ("الاصغر"، اس لیے نہیں کہ وہ خلاف معمول کوتاہ قامت تھا بلکہ سعید نامی دیگر اشخاص سے تمیز کرنے کی غرض سے)۔ وہ ترکی کے گزشتہ نصف صدی کے عظیم مدبر، سیاسی مصلح اور صاحب تنظیمات احمد مدحت پاشا کا ساتھی تھا۔ وہ ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں ارض روم میں پیدا ہوا اور یکم مارچ ۱۹۱۴ء کو قسطنطنیہ میں فوت ہوا۔ اس کا والد علی ذائق آفندی کسی زمانے میں "سرحد شرقی کا محاسب مصارف" اور وہاں کے والی کا معتمد مشیر رہنے کے علاوہ کچھ عرصہ تہران میں قونصل اور بعد ازاں نائب سفیر ترکیہ رہا تھا (م ۴ اکتوبر ۱۸۵۳ء)۔ سعید انقرہ کے ایک نجیب الطرفین ترک خاندان سرمہ زادہ سے تھا۔ وہ گورستان ایوب میں حضرت خالد کی مسجد کے قریب مدفون ہے۔ اس کا جڑواں بھائی بچپن غیر طبعی موت مرا۔ اس کا چھوٹا بھائی محمد فرید اپنی وفات ۱۸۸٦ء کے وقت تحریر املاک مدیری کے عہدے پر فائز تھا۔

سعید نے اپنی ابتدائی تعلیم ارض روم میں حاصل کی۔ سولہ برس کی عمر میں اسی جگہ محکمۂ دیوانی میں ملازم ہوا، جہاں اس نے نمایاں خدمات سر انجام دیں اور اعلیٰ ترین منصب تک پہنچنے کے لیے تمام منازل طے کیں۔ دو سال بعد وہ اناطولیہ کے فوجی محکمۂ تنظیم و نسق میں ایک عہدے پر فائز ہوا۔ پھر اپنی ملازمت کے دوران میں قسطنطنیہ آیا، جہاں اپنی ہمہ گیر ذہانت کی بدولت اس نے مجلس اعلیٰ کے دفتر میں ایک عہدہ حاصل کیا۔ وہ ناظر اعلیٰ (انسپکٹر جنرل) کے ہمراہ ملاتیہ، مناستر، یانیا Janina اور ترنوہ گیا۔ بعد ازاں وہ یانیا اور سلانیک کا معتمد عمومی (جنرل سیکرٹری) مقرر ہوا۔ اس کے بعد وہ یکے بعد دیگرے قسطنطنیہ میں مطبعۂ عامرہ کے ناظم، مرکزی اخبار تقویم وقائع کے مہتمم اور ایوان حکومت، وزارت تجارت، وزارت عظمیٰ اور وزارت تعلیم کے معتمد عمومی کے عہدوں پر فائز رہا۔ ۱۸۷۵ء میں وہ وزارت تجارت و زراعت کا رکن مجلس اور اصلاحاتی کمشن کا رکن بنا اور یکم ستمبر ۱۸۷٦ء سے دس جنوری ۱۸۷۸ء تک سلطان عبدالحمید کے معتمد اول

کے اہم اور ذی اثر منصب پر قائم رہا۔

کچھ عرصہ انقرہ اور برسہ کے والی کے فرائض سرانجام دینے کے بعد ۱۸۷۹ء میں وہ وزیراعظم ہو گیا۔ اس عہدے پر اس کا تقرر نو بار ہوا اور یہ ایک ایسا ریکارڈ ہے جسے کوئی دوسرا وزیراعظم قائم نہ کر سکا، گو اس کی وزارت کی کل میعاد صرف سات (قمری) سال اور پندرہ دن تھی اور دوسرے وزرائے اعظم اس سے کہیں زیادہ عرصہ تک اس عہدے پر فائز رہے۔ وہ مختلف اوقات میں وزیر حاشیۃ المدنیہ، وزیر داخلہ، وزیر خارجہ اور وزیر عدل کے عہدوں پر بھی فائز رہا۔

اس نے خود اپنے عہدۂ وزارت عظمیٰ کے پہلے سات سالوں کے مختلف ادوار وزارت کی جو فہرست اپنی کتاب موسومہ صدر سابق سعید پاشا نن خاطرہ لرنہ نشر اتبی مکتوبلرنن صورتلری در ۱۳۲۶ھ (۱۹۰۸ء)، میں دی ہے۔ یہ اس کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو اخبارات طنین اور صباح میں شائع ہوئے۔ اس میں تواریخ و سنین کے معاملے میں اغلاط پائی جاتی ہیں جنہیں رفع کرنے کی یہاں کوشش کی جائے گی کیونکہ یہ تاریخیں نوجوان ترکوں کی تحریک کے حالات معلوم کرنے کے لیے ضروری ہیں۔

سعید پاشا سنین ذیل میں وزیراعظم رہا (مدحت کے نام نہاد آئین مدحت کے نفاذ کے بعد وزیر اول کا خطاب استعمال میں آیا تاآنکہ سعید نے ۱۸۸۲ء میں صدر اعظم [ترک بان] کا خطاب از سر نو جاری کیا):

(۱) اکتوبر ۱۸۷۹ تا جون ۱۸۸۰ء؛ (۲) ستمبر ۱۸۸۰ تا مئی ۱۸۸۲ء؛ (۳) جون ۱۸۸۲ تا نومبر ۱۸۸۲ء؛ (۴) ۲ دسمبر ۱۸۸۲ تا ۲۵ ستمبر ۱۸۸۵ء؛ (۶) ۱۸ نومبر ۱۹۰۱ تا ۱۵ جنوری ۱۹۰۳ء؛ (۷) ۲۲ جولائی ۱۹۰۸ تا ۶ اگست ۱۹۰۸ء؛ آئین کی بحالی؛ (۸) ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۱ تا ۳۰ دسمبر ۱۹۱۱ء؛ (۹) ۳۱ دسمبر ۱۹۱۱ تا ۱۶ جولائی ۱۹۱۲ء۔

سعید نے ایک ایسے نازک دور میں، یعنی جب جدید یورپی ترقی سے رابطہ قائم کرنے کی مسلسل جدوجہد جاری تھی، اپنے ملک کی رہنمائی کی، گو اسے اس زمانے کے خاص حالات کی وجہ سے اپنی صلاحیتوں کے اظہار کا پورا پورا موقع نہ مل سکا۔ بحیثیت ایک سیاستدان کے اس کا تعلق قدامت پسند جماعت سے تھا، مگر وہ اصلاحات کا پورا پورا حامی تھا۔ وہ سلطان عبدالحمید کا ایک ایسا وفادار مشیر تھا جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سلطان کے اس مقصد کی بڑی قابلیت سے تائید و حمایت کی کہ تمام قوت اور اختیارات سلطان کے ہاتھ میں آ جائیں، اور باب عالی کی بجائے یلدز کو سیاسی سرگرمیوں کا مرکز بنایا جائے۔ معلوم ہوتا ہے اس نے اپنی خود نوشت یادداشتوں میں کسی مقام پر بھی سلطان کے معتمد اول کی حیثیت سے اپنی سرگرمیوں کا کوئی ذکر نہیں کیا، گو نوجوان ترکہ جماعت کچھ عرصہ تک اس کی کارگزاری پر خاص زور دیتی رہی۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ احمد مدحت افندی کی وضع کردہ بدنام دستاویز سے، جو سلطان عبدالحمید کی حکومت کی حمایت میں تھی، بے تعلق نہ تھا (اس انقلاب اور ضمیمۂ زبدۃ الحقائق، ۱۸۷۷ء، ۱۸۷۸ء)۔ سلطان کے پروردہ آدمیوں میں سے احمد وفیق پاشا کے علاوہ صرف سعید ہی حقیقی شخصیت کا مالک تھا اور دوست اور دشمن سب اس کی عزت کرتے تھے۔

وہ اپنے نجیب الطرفین ترک ہونے، خصوصاً اپنی حب الوطنی پر بہت نازاں تھا، جو ایک ترک مدبر کی فطرت کے برعکس تھا۔ ترکیہ میں غیر ملکی اثر کو محدود کرنے کی اس نے حتی الامکان کوشش کی، حالانکہ اسے انگریز دوست اور ترقی پسند تصور کیا

جاتا تھا۔ ۴ دسمبر ۱۸۹۵ء میں گرفتاری سے بچنے کی خاطر، جس کا حکم سلطان نے نافذ کیا تھا، اسے قسطنطینیہ میں برطانوی سفارت خانے میں پناہ لینی پڑی، تا آنکہ سلطان عبدالحمید نے اس کی حفاظت کی تحریری ضمانت دے دی۔ وہ آئندہ چھے سال تک نشانطاش میں اپنی قناق میں عزلت گزیں رہا، جو عملی طور پر گھر میں مقید ہونے کے برابر تھا؛ بالآخر اسے اپنا عہدہ سنبھالنے کی دوبارہ دعوت دی گئی۔

انگریزوں کے زیر سایہ پناہ گزینی کے دوران میں اس نے اپنی یادداشتیں لکھنے کے لیے ایک خاکہ تیار کیا، اگرچہ سلطان عبدالحمید کے عہد میں اسے اس قسم کی کتاب شائع ہونے کی مطلقاً توقع نہ تھی۔

درباری لوگوں کے کئی ایک حملوں کے باوجود، جن میں اس کے بہت سے مخالفین تھے، اور کامل پاشا (جو ۱۸۸۶ سے ۱۹۱۳ء تک اس کا زبردست حریف رہا) کی علانیہ دشمنی کے ہوتے ہوئے بھی اس کا وجود ہمیشہ ناگزیر سمجھا جاتا تھا اور اہم اور نازک مواقع پر لوگ ہمیشہ اس کی طرف رجوع کرتے تھے، کیونکہ وہ اپنی تسلیم کی خو کے باوجود حکمت عملی کے معاملات میں غیر معمولی ہمت اور بے پناہ وسعت نظر کا مالک تھا۔ اس کے دل میں ذرہ بھر بھی تعصب نہ تھا بلکہ جونہی اس کے اور سلطان کے خیالات میں بہت زیادہ تضاد پیدا ہوتا تو وہ سبکدوشی اختیار کر لیتا۔ ۱۸۹۶ء میں اس نے ایک بااختیار اور ذمہ دار وزارت کا مطالبہ کرنے کی جسارت کی۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے وقت عبدالحمید نے آئین کی بحالی کا کام اس کے سپرد کر دیا، لیکن جونہی نوجوان ترک جماعت نے کلی طور پر تبدیلی نظام کا اور ماضی سے مکمل طور پر انقطاع کا مطالبہ کیا تو وہ سبکدوش ہو گیا اور وزارت عظمیٰ کا عہدہ کامل پاشا کے سپرد کر دیا؛ لیکن جب طرابلس میں اطالوی تحریک کے انسداد کا سوال پیش آیا اور جنگ بلقان نے اس وجہ سے ایک نازک صورت اختیار کر لی، نیز اصول پرست نوجوان ترک جماعت کے ہاتھوں ترکی سلطنت اور فوج کا نظم و نسق درہم برہم ہو جانے کے باعث سلطنت کی بنیادوں کے متزلزل ہونے کا اندیشہ لاحق ہونے لگا تو یہ سعید ہی تھا جسے رہے سہے نظم و انتظام کو سنبھالنے کے لیے پھر طلب کیا گیا۔ اس میں ماحول کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنے کی اس قدر استعداد موجود تھی کہ وہ نوجوان ترک جماعت کا حامی سمجھا جانے لگا۔

جدید مجلس قانون ساز (پارلیمنٹ) کے پہلے تین اجلاسوں میں وہ مجلس عمائد (Senate) کا صدر تھا۔ اسی حیثیت میں ۲۲ اپریل ۱۹۰۹ء کو اس نے اس سینٹ استیفانو S. Stefano کی قومی مجلس کی بھی صدارت کی۔ اس مجلس نے محاصرہ کرنے والی فوج کی پیش قدمی کو لوگوں کی خواہشات کے مطابق قرار دیا، جس پر ۲۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو سلطان عبدالحمید معزول کر دیا گیا۔

جب نوجوان ترک پارٹی کو سیاسی اقتدار ملا تو وہ مجلس وزرا (کونسل آف سٹیٹ) کا صدر ہوا، لیکن بعد میں اس نے یہ عہدہ خلیل بے کو تفویض کر دیا اور خود سینٹ کا صدر رہا۔ یہ عہدۂ صدارت اس نے محمود شفقت پاشا کے قتل کے بعد البانوی فرید پاشا کے جانشین کے طور پر ۱۱ جون ۱۹۱۳ء کو حاصل کیا تھا۔ وہ ابھی صدارت کے عہدے پر فائز تھا کہ ایک ماہ کی علالت کے بعد چوہتر برس کی عمر میں فوت ہو گیا۔

سعید غالباً پہلا ترکی مدبر ہے جس نے اپنی یادداشتیں تحریری صورت میں چھوڑیں۔ یہ تصنیف بڑی تاریخی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ قسطنطینیہ سے ۱۳۲۸ھ میں سعید پاشا نن خاطرات کے نام سے تین

جلدوں میں شائع ہوئی، لیکن یہ مکمل نظر نہیں آتی ۔ اس وقت کے حالات کے پیش نظر ان یادداشتوں سے پورا فائدہ نہ اٹھایا گیا ۔ اگرچہ یہ کئی پہلوؤں سے جانبدارانہ ہے، تاہم اپنے دور کی تاریخ کے لیے ایک بیش بہا تحریری مواد مہیا کرتی ہے ۔ یہ کتاب اس نے اپنی حکمت عملی کی حمایت میں شائع کی تھی جب کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کی تشہیر پر مجبور ہو گیا تھا ۔ صرف کامل پاشا (م ۱۴ نومبر ۱۹۱۳ء بمقام لارنسہ، قبرص) نے اس کا فوراً جواب لکھا کیونکہ اپنے دیگر مخالفین کی بہ نسبت سعید نے کامل پاشا کے زیادہ راز فاش کیے تھے (رسالۂ کامل پاشانِن اعیان رئیسی سعید پاشا جوابلری، بار دوم، قسطنطینیہ ۱۳۲۸ھ) ۔ اس کے بعد (کامل پاشا نے) اپنے سوانح صدر سابق کامل پاشانِن خاطرات، قسطنطینیہ ۱۳۲۹ھ، اور تاریخ سیاسی دولت علیہ شائع کیے ۔ ذہنی پاشا نے بھی جواب لکھا: (Presentation of the Truth، قسطنطینیہ ۱۳۲۷ھ ۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں، خصوصاً سعید پاشا کے خطوط اور یادداشتوں کے علاوہ، دیکھیے (۱) RMM، ۵: ۳۳۴، از اقدام، مؤرخہ ۲۳ جولائی ۱۹۰۸ء؛ (۲) Hercule Diamantopulo: Le Réveil de la Turquie، اسکندریہ، بدون تاریخ، ص ۹۳/۹۵؛ (۳) Osmanischer Lloyd، عدد ۱۵۲، ۳ مارچ ۱۹۱۴ء؛ (۴) Sussheim: Die Memoiren Kücük Sa'id Paša's chemalign osman. Grosswesirs، در MVAG، ۱۹۱۶ء، ص ۲۹۵ تا ۳۱۲، Hommel-Festschrift، ج ۲؛ (۵) ابن جمال: وثائق سیاسی، قسطنطینیہ ۱۳۲۷ھ؛ Schulthess: Europ. Geschichtskalender، مونخ، متعلقہ سالوں کے تحت؛ (۶) محمد مراد: Le Palais de Yildiz et la Sublime Porte، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۷) Paul Fesch: Constantinople aux derniers jours d'Abdul Hamid، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۸) Sax: Geschichte des Machtverfalls der Türkei، ویانا ۱۹۰۸ء؛ (۹) Paul Feyel: Histoire politique ...، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) W. Feldmann: Kriegstage in Konstantinopel، سٹراسبرگ ۱۹۱۳ء؛ (۱۱) Snouk Hurgronje: Verspr. Geschriften، ۳: ۲۲۵، ۲۲۷.

(TH. MENZEL)

* **سَعِیْر**: رک بہ الثار.

* **سُغْد**: السُّغْد یا الصُّغْد، وسطی ایشیا کا ایک علاقہ ۔ اسی نام (قدیم فارسی زبان میں سُگدہ، متاخر اوستائی میں سغدہ، یونانی میں Sogdioi یا Sogdianoi [= عوام] اور Sogdiane [= ملک]) کا اطلاق قدیم زمانے میں ان ایرانی الاصل لوگوں پر ہوتا تھا جو کم از کم داریوش اول کے عہد (۵۲۲ تا ۴۸۶ ق ۔ م) سے فارس کی رعایا تھے اور جن کا علاقہ یونانی مآخذ کے مطابق دریاے جیحون [رک بہ آمو دریا] سے سیحون [رک بہ سیردریا] تک پھیلا ہوا تھا ۔ سغدی زرتشتیوں کی زبان اور بالخصوص تقویم اور تہواروں سے متعلق اصطلاحات کا ذکر بڑی تفصیل سے اسلامی زمانے میں البیرونی نے اپنی تصنیف الآثار الباقیۃ (طبع زخاؤ، لائپزگ ۱۸۷۸ء، ص ۴۶، ۲۳۳ ببعد و ترجمہ، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۵۶ ببعد، ۲۲۰ ببعد) میں کیا ہے ۔ البیرونی کی معلومات کی بنا پر عہد حاضر کے ماہرین ایرانیات (خصوصاً F.C. Andreas و F.W.K. Müller) کے لیے ممکن ہو سکا ہے کہ وہ ان قدیم مخطوطات کی زبان کو سغدی ثابت کر سکیں جن کے متفرق اجزا (تجارتی دستاویزات اور بدھ، مانوی اور مسیحی کتابوں کے متون) چینی ترکستان میں بکثرت دستیاب ہوئے ہیں ۔

قدیم یونانی و رومی زمانے کی طرح البیرونی (کتاب مذکور، ص ۴۵) کے ہاں بھی سغدیوں کو خوارزمیوں کے ساتھ ماوراء النہر کے اصل باشندے بیان کیا گیا ہے، جو زرتشتی تہذیب کے حامل تھے ۔ دور دراز علاقوں میں زمانۂ قبل از اسلام کی سغدی

نو آبادی کے حوالے نہ صرف چینی بلکہ مسلم مآخذ میں بھی ملتے ہیں، (قب حدود العالم (مخطوطہ تومانسکی، منحصر بفرد، در موزۂ ایشیا، لینن گراڈ ہے)؛ نیز دیکھیے بلاد تغزغز (رک بہ غز) کے سغدیوں کے بارے میں W. Barthold: *Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften*، ص ۴، حاشیہ ۱، جو کہ W. Radloff: *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*، سلسلۂ جدید، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۹ء میں بطور ضمیمہ شائع ہوا ہے؛ بلاساغون [رک بآں] کے سغدی نو آبادکاروں (سغداق، بمطابق کتبۂ اورخون) کے متعلق، جنھوں نے ترکی لباس اور ترکی رسوم و رواج اختیار کر لیے تھے؛ سغدی اور ترکی بولنے والے لوگوں کی نسبت، جو بلاساغون سے اسفیجاب یا سیرام تک آباد تھے، دیکھیے محمود کاشغری: دیوان لغات الترک، قسطنطنیہ ۱۳۳۳ھ، ۱ : ۳۱، ۳۹۱ ببعد (سیرام کو ''المدینۃ البیضاء'' کا جو نام دیا گیا ہے، اس کے متعلق دیکھیے وہی کتاب، ۳ : ۳۳، ببعد)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عہد اسلامیہ میں یہ حقیقت معلوم تھی، جیسے اب R. Gauthiot نے ثابت کیا ہے کہ اویغوروں نے اپنے حروف تہجی سغدیوں سے لیے تھے، قب فخرالدین مبارک شاہ (اوائل ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی)، در *Adjab Nāma, A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۴۰۵۔ ترکی لفظ کنت (= گاؤں، قصبہ) کے متعلق تنبیہ (متن)، در W. Barthold: *Turkestan v. epokhu mongolskago nashestviya*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۸ء، ۱ : ۳۸) میں پہلے ہی لکھا ہے کہ یہ سغدی سے لیا گیا ہے۔

عہد قدیم کے مقابلے میں اسلامی دور میں ملک کے نام کی حیثیت سے سغد کا اطلاق نسبۃً بہت تنگ علاقے پر ہوتا ہے۔ بقول الاصطخری (در B.G.A.، ۱ : ۳۱۶) سغد خاص اس علاقے پر مشتمل تھا جو بخارا کے مشرقی جانب دبوسیہ سے سمرقند تک پھیلا ہوا تھا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض لوگ بخارا، کش (کش، رک بآں) اور نسف کو بھی سغد میں شامل کرتے ہیں۔ بعض اوقات سغد کا دارالحکومت کش بیان کیا جاتا ہے، مثلاً B.G.A.، ۷ : ۲۹۹، سطر ۱۹ (الیعقوبی)۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ علاقہ کش کے لیے قدیم ترین چینی نام Suhiai (قدیم تلفظ Su-git) سغد ہی کی ایک صورت ہو۔ J. Marquart نے *Chronologie der alttürkischen Inschriften*، لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۵۷، میں بھی رائے ظاہر کی ہے۔ ایک اور جگہ (B.G.A.، ۷ : ۲۹۳) الیعقوبی سغد کا دارالحکومت سمرقند بتاتا ہے، کش اور نسف کو سغد میں شامل کرتا ہے، لیکن بخارا کو سغد سے الگ رکھتا ہے۔ معلوم نہیں البیرونی کی نظر میں سغد کس جغرافیائی علاقے سے عبارت تھا۔ جب کبھی وہ کسی سغدی تیوہار کو کسی خاص علاقے کے ساتھ منسوب کرتا ہے تو یہ علاقہ ہمیشہ بخارا ہی کا کوئی گاؤں ہوتا ہے۔ نرشخی (طبع Schefer، ص ۳۷) بخارا کی بولی میں چند عبارات نقل کرتا ہے اور F. Rosenberg انھیں سغدی قرار دیتا ہے (*Prace Linguistycne, ofiarowanie J. Badowinowi de Courtenay*، Cracow ۱۹۲۱ء، ص ۹۴ ببعد)۔ الاصطخری (ص ۳۱۴) کہتا ہے کہ سغدی زبان بخارا میں بولی جاتی تھی۔ محمود کاشغری (۱ : ۳۹۱ ببعد) کے بیان کے مطابق سغد اس علاقے کو کہتے ہیں جو بخارا اور سمرقند کے درمیان واقع ہے۔ موجودہ زمانے کے مقامی جغرافیا کے مطابق سغد علاقۂ سمرقند کا محض ایک حصہ ہے اور 'لیم سغد' میں، جو زرفشان کی دو شاخوں (آق دریا اور قرا دریا) کے درمیانی جزیرے پر واقع ہے اور 'سغد کلاں' میں، جو آق دریا کے شمال میں واقع ہے، فرق کیا جاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ سغدی زبان خوارزمیوں کی زبان سے پہلے نابود ہو گئی اور اسے بھی ایران کی دوسری مقامی بولیوں کی طرح کچھ تو فارسی ادبی زبان نے اور کچھ ترکی زبان نے (بالخصوص نو آبادیات میں) نکال باہر کیا۔ وہ زبان جسے F.C. Andreas نے وسطی سغدی زبان کا نام دیا ہے، اب تک ایک واحد جدید سغدی بولی یغنوبی کی صورت میں، جس کا اوروں سے تعلق منقطع ہو چکا ہے، زندہ ہے (قب Grundriss d. iran. Phil.، ۱/ ۲ : ۲۹۱).

مآخذ: (۱) F.W.K. Muller: Die "Persischen" Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka، در S.B. Pr. AK. W.، ۱۹۰۷ء، ج ۲۵؛ (۲) F.C. Andreas: Zwei Soghdische Excurse zu Vilhelm Thomsens: Ein Blatt in türkischer "Runenschrift"، در مجلۂ مذکور، ۱۹۱۰ء، ج ۱۵؛ (۳) R. Gauthiot: De l'alphabet Soghdien، در J.A.، ۱۹۱۱ء، ۱۷ : ۸۱ ببعد؛ (۴) وہی مصنف، در Comptes...de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres، ۱۹۱۳ء، ص ۱۶۷ ببعد؛ (۵) وہی مصنف: Essaie de grammaire Sogdienne، ج ۱: Phonetics، پیرس ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۳ء؛ (۶) P. Tedesco، در Z. F. Indologie، ۴، ۱۹۲۵ء: ۹۵؛ (۷) F.A. Rosenberg: O Sogdiycakh، در Zap. Kollegii Vostokovedov، ۱، ۱۹۲۵ء: ۸۱ ببعد؛ (۸) V.L. Vyatkin: Materiali k istoričeskoi geograf. i kago vilayeta، در Sparv. Knikza Samarkands Samar k. Oblasti، ۷، ۱۹۰۲ء: ۵۷ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

* **سُغْداق**: کسی زمانے میں ایک بڑی بندرگاہ اور اب کریمیا میں ایک چھوٹا سا شہر؛ یونانی: Eoryaβla یا Eoryaβla نیز Eoryδla؛ لاطینی اور اطالوی: سولد یا Soldaia یا سولدکیا Soldachin؛ قدیم روسی: سوروز Surož؛ عربی صورت: سلطاطیہ، در الادریسی (مترجمۂ Jaubert، ۲ : ۳۹۵) غالباً اطالوی صورت سے متعلق ہے۔ نام کا تعلق سغد [رک بآن] سے ہے، جو وسط ایشیا کے ایک علاقے کا نام ہے اور جسے ایرانی بتایا جاتا ہے؛ لہذا اس کی بنیاد کی نسبت اللّان [رک بآن] کی طرف کی جاتی ہے۔ اللّان کا ذکر اس علاقے میں (جو قرسونیز الطور Tauric Chersonese کے مشرق میں واقع ہے) تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی تک ملتا ہے۔ دوسرے یونانی شہروں کی طرح سغدیا کی بھی اپنی تقویم تھی، جس کے مطابق اس کی تعمیر کا سال ۲۱۲ ق م تھا؛ لیکن اس کا نام نہ تو پلینیاس Pliny میں ملتا ہے نہ کسی دوسرے قدیم جغرافیا نگار کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اس کا ذکر سب سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی میں Revenna کے ایک گمنام مصنف کے ہاں ملتا ہے (Ravennatis Anonymi Cosmographia، طبع Parthey و Pinder، برلن ۱۸۶۰ء، ص ۱۷۵ ببعد: Sugdabon)۔ اس وقت اس شہر میں ایک یونانی اسقف بھی رہتا تھا حالانکہ یہ بوزنطیوں کے بجائے سلطنت خزر کے ماتحت تھا۔ جب خزر کی سلطنت اور تموطرخان Tmutarakan کی روسی ریاست تباہ و برباد ہو گئی تو کریمیا کا تمام جنوبی ساحل بوزنطی حکومت کے قبضے میں چلا گیا۔ قسطنطینیہ پر لاطینی حکومت کے دوران میں یہ علاقہ طرابزون کی بادشاہت میں شامل تھا۔ ۱۲۲۳ء اور ۱۲۳۸ء میں دو مرتبہ اس شہر کو تاتاریوں نے تاخت و تاراج کیا۔ ایشیائے کوچک سے ترکوں کے حملے کا جو نہایت ہی مکمل، مگر بلا تاریخ حال ابن بی بی [رک بآن] نے بیان کیا ہے (Houtsma: Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides، ۳ : ۳۲۹ ببعد و ۴ : ۱۳۳ ببعد) وہ ان دونوں سالوں کے درمیانی عرصے میں ہوا تھا۔ حسام الدین چوپان، جسے علاء الدین کیقباد (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء تا ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء) نے سپہ سالار بنا

کر بھیجا تھا، سغداق کے مقام پر دونابیوں کو اور ان کے حلفا، یعنی روسیوں اور قبچاق کو شکست دی۔ سغداق میں دو ہفتے کے اندر اندر ایک بہت بڑی مسجد بنائی گئی، جس میں ایک مؤذن، ایک خطیب اور ایک قاضی بھی مقرر کر دیا گیا، علاوہ ازیں ایک محافظ فوج بھی وہاں مامور کر دی گئی؛ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں کو بہت جلد (کتاب مذکور، ۳ : ۳۵۸؛ ۴ : ۳۲۸ ببعد) یہاں سے باہر نکال دیا گیا۔ ۱۲۳۹ء میں تاتاری سغداق کو چھوڑنے پر مجبور ہو گئے، جس کے بعد دوالی گورنر سباستوس Sabastos نے مردم شماری کرائی۔ کل آبادی صرف ۸۳۰۰ تھی، جو غالباً شہر کے بالغ مردوں کی تعداد تھی۔ باوجود اپنی تھوڑی آبادی کے سغداق اس وقت بحری تجارت کے لحاظ سے، بالخصوص وینس کے ساتھ تجارت کے لیے، بہت اہم تھا، جیسا کہ وینسی دستاویزات اور مارکوپولو [کے سفرنامے] (طبع Yule-Cordier، ۱ : ۴ ببعد) سے معلوم ہوتا ہے۔ آلتون اردو کے ازبک خان کے عہد حکومت (۷۱۲ھ [/۱۳۱۲ء] تا ۷۴۱ھ/۱۳۴۰ء) میں سغداق کو بہت بڑا دھکا لگا۔ ۸ اگست ۱۳۲۲ء کو ازبک قرہ بلات نے شہر کو بلا مقابلہ فتح کر لیا، جسے ازبک نے بھیجا تھا۔ تاتاری شہر کے سارے ناقوس اٹھا کر لے گئے، عیسائی بزرگوں کی تمام مورتیاں اور جملہ صلیبیں توڑ پھوڑ کر ریزے ریزے کر دی گئیں اور سارے کلیسا بند کر دیے گئے۔ ۱۳۲۷ء کے موسم بہار میں ازبک نے اپنے گورنر کو قلعے اور بہت سے گرجاؤں کو منہدم کر دینے کا حکم دیا۔ جب ابن بطوطہ [رک بان] نے سرداق (بجائے سوداق) کو دیکھا تو یہ ایک ترکی اور اسلامی شہر معلوم ہوتا تھا اور یہاں صرف چند یونانی صناع باقی رہ گئے تھے۔ بندرگاہ کو ابن بطوطہ بڑی بندرگاہوں میں سے شمار کرتا ہے۔ مکانات زیادہ تر چوبی تھے (الرحلة، بیروت ۲ : ۳۱۴ ببعد)۔ عیسائی آبادی جلد ہی واپس آ گئی۔ ۱۳۶۵ء میں اہل جینوا کے ہاتھوں سغداق کی فتح اور ۱۳۸۰ء میں ان کے اور تاتاریوں کے مابین معاہدہ اس شہر کی تاریخ کے اہم ترین واقعات ہیں۔ ان دنوں سغداق کا ضلع الوشتہ Alushta تک پھیلا ہوا تھا اور اس میں اٹھارہ دیہات شامل تھے؛ ۱۷۷۷ء میں سغداق کی ترکی واقعی لق میں شامل دیہات کی تعداد بھی تقریباً اسی قدر تھی (۱۹) اور یہ لازماً وہی دیہات ہوں گے کیونکہ بعید ترین مغربی گاؤں الوشتہ (عربی : شالوسطہ) اہل جینوا کے عہد میں سغداق کے ضلع میں شامل نہ تھا۔ اس کے بعد سے ۱۴۷۵ء کی ترکی فتح تک سغداق گزریہ Gazaria یا گزّریہ Gazzria کی جنوبی نو آبادی میں شامل رہا اور اس کا نظم و نسق کفہ کے قونصل کے ماتحت ایک الگ قونصل کے ہاتھوں میں تھا۔ جن ماخذ میں ترکی فتوحات کا ذکر ہے ان میں صرف کفہ کے نواح میں لڑائی کا مفصل ذکر موجود ہے۔ سغداق کی تسخیر کی تفصیلات بالکل نہیں ملتیں۔ کفہ کے برعکس سغداق میں نہ تو ترکوں کے ماتحت کسی قسم کا احیا ہوا، نہ روسی عہد حکومت ہی میں کسی قسم کی رونق دیکھنے میں آئی۔ برونیف کی Broniewski (۱۵۷۸ء) اس شہر کو کھنڈرات کا ایک شہر کہتا ہے۔ موجودہ کھنڈر (تصاویر کے لیے دیکھیے، مثلاً مارکوپولو، طبع Yule-Cordier، ۱ : ۴؛ Yu. Kulakovskiy : *Proshloye Tavridi*، بار دوم، کیف Kiew ۱۹۱۴ء، ص ۱۲۰؛ L. Kolli : *Arkh. Komissii Izv. Tavr.*، ص ۱) جینوی عہد ہی یادگار ہیں۔

مآخذ: قب بالخصوص سرای اور کفہ؛ نیز (۱) V.G. Varsiliewskiy : *Istoričeskiya svied'eniya o Surože* (*Trudi V.G. Vasiliewskago, t. III, Izd. Akademii Nauk*، پطرو گراڈ ۱۹۱۵ء)؛ (۲) P. Melioranskiy : *Seldjuk-Name kak istočnik dlya istorii Vizantii v*

Vlekakh (XII-XIII) Viz. Vremennik، ۱ : ۹۱۳ ببعد؛ (۳) L. Kolli : Posledniy Khristoforo Di Negro، Konsul Sol'dai (Arkh. Komissii) Izv. Tavr. Uccnoy، ج ۳۸، ۱۹۰۵ء، ص ۱ ببعد۔

(W. BARTHOLD)

سفاقس : یا سُفاقِس یا سَفاقص (انگریزی : Sfax)، تونس [رک بآں] کا ایک شہر، جو مشرقی ساحل پر خلیج قابس کے شمال میں قدیم تپارورہ Tapurura کی جگہ پر واقع ہے۔ اصل شہر ایک مسطح قطعۂ ارضی پر آباد ہے، جس کے نواح میں ایک یورپی محلہ بھی بن گیا ہے۔ یہ شہر غیر معمولی طور پر ایک باقاعدہ نقشے کے مطابق تعمیر ہوا ہے اور مستطیل شکل (۶۰۰ × ۴۰۰ گز) کا ہے اور اس کی سڑکیں ایک دوسری کو زاویۂ قائمہ بناتی ہوئی قطع کرتی ہیں۔ شہر کے وسط میں عظیم جامع مسجد ہے، جو ۲۴۵ھ / ۸۴۹ء میں تعمیر ہوئی تھی اور دسویں صدی عیسوی کے آخر میں از سر نو تعمیر ہوئی اور کئی دفعہ اس کے بعد (مرمت وغیرہ سے اصلی شکل و صورت میں) بحال کی گئی۔ شہر کی پہلی فصیل عہد بنی اغلب میں مٹی گارے اور اینٹوں سے بنائی گئی تھی؛ اس کے بعد جو حصے گر گئے وہ پتھر سے بنا دیے گئے۔ البکری کے بیان کے مطابق یہ پتھروں اور اینٹوں سے تعمیر کی گئی تھی۔ فرمانرواؤں کے حکم سے یا دیندار افراد کے عطیات سے اس کی مرمت بہت دفعہ کی گئی۔ اس فصیل کے پہلوؤں پر مربع برج بنائے گئے۔ التیجانی (تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز) کے بیان کے مطابق یہ فصیل دہری تھی۔ متعدد رباط بھی بنائے گئے تھے جو ملحقہ ساحل کو محفوظ رکھتے تھے۔

بنو ہلال کے حملے کے بعد جو بدنظمی پھیلی (۱۰۹۵ تا ۱۰۹۹ء) اس کے دوران میں سفاقس ایک چھوٹی سی آزاد ریاست کا، جو عربوں کی حمایت میں تھی، صدر مقام بنا رہا۔ ۱۱۴۸ء میں اسے صقلیہ کے بادشاہ روجر Roger نے فتح کیا۔ ۱۱۵۹ء میں اس پر عبدالمؤمن نے دوبارہ قبضہ کر لیا، مگر اس وقت تک یہ اپنی سابقہ شان و شوکت بہت کچھ کھو چکا تھا۔ حملے سے پیشتر سفاقس ممتاز اور نمایاں اقتصادی اہمیت کا حامل تھا۔ اس کا شمار زیتون کی کاشت کے بڑے بڑے مراکز میں کیا جاتا تھا۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے جہاز (زیتون کا) تیل دساور بالخصوص اٹلی کو برآمد کرتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی میں پیزیوں Pisans نے یہاں ایک فندق (سرائے) قائم کی۔ سفاقس پارچہ بافی کی صنعت کے لیے بھی مشہور تھا؛ جسے یہاں ان طریقوں سے جو سکندریہ میں مستعمل تھے، دبیز بناتے تھے، مگر وہاں کی بہ نسبت یہاں اسے زیادہ کمال تک پہنچاتے تھے۔ ماہی گیری بھی ایک اہم ذریعۂ آمدنی تھا۔

۱۸۸۱ء میں سفاقس ان چند مراکز میں سے تھا جنھوں نے فرانسیسی تسلط کا مقابلہ کیا۔ جنگی جہازوں کا ایک دستہ اس پر بم باری کرنے کے لیے آیا۔ اس کے بعد یہاں ایک بار پھر خوشحالی کا دور شروع ہوا۔ [۱۹۶۶ء کی مردم شماری کے مطابق سفاقس کی آبادی ۲۴۹۹۹۰ تھی]۔ خلیج قابس میں سے اسفنج اکھٹا کر کے برآمد کیا جاتا ہے۔ تمام شہر باغات کی دہری باڑ اور زیتون کے درختوں کے جھنڈوں سے گھرا ہوا ہے۔ زیتون کے درخت انیسویں صدی عیسوی کے ترقی یافتہ طریقہ ہاے کاشت کے مطابق لگائے گئے ہیں اور شہر سے تیس میل تک برابر چلے گئے ہیں۔

مآخذ : (۱) البکری، متن، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۹ و ترجمۂ دیسلان، الجزائر ۱۹۱۳ء، ص ۴۳ تا ۴۴؛ (۲) الادریسی، طبع Dozy و de Goeje، ص ۱۰۷ و ترجمہ، ص ۱۲۵ تا ۱۲۶؛ (۳) کتاب الاستبصار، ترجمۂ Fagnan، ص ۱۲؛ (۴) التجانی : الرحلۃ،

مخطوطہ Bibl. Univers. ، الجزائر ، ورق ۳۸ ، ۵۳ ؛ (۵) J. As. ، ۱۸۵۲ء ، ۲ : ۱۲۷ تا ۱۳۷ ؛ (۶) ابن عذاری : البیان ، طبع Dozy ، ۱ : ۲۰۸ ، ۲۱۱ و مترجمۂ Fagnan ، ۱ : ۳۴۵ ، ۳۵۱ ؛ (۷) ابن الاثیر : الکامل ، طبع Tornberg ، ۱۰ : ۱۰ ، ۱۹۹ و ترجمہ Fagnan (Annales) ، ص ۴۷۰ تا ۴۷۱ ؛ (۸) ابن خلدون : العبر (Histoire des Berbères) ، ۳ : ۲۰۵ ، ۲۱۶ و ترجمہ ، ۳ : ۲۲ ، ۳۸ ؛ (۹) ابن مُقدیش : النزهة ، ص ۵۵ ، ۷۲ تا ۷۵ ؛ (۱۰) الوزیر : الحلل السندسیة ، ص ۱۳۶ ؛ (۱۱) N. Luciani : Inscriptions ، در Rev. Africaine ، ۱۸۹۰ء ، ص ۶۸ ببعد ، ۱۸۹۱ء ، ص ۲۳۸ ؛ (۱۲) E. Mercier : در مجلۂ مذکور ، ۱۸۹۰ء ، ص ۲۴۸ ببعد ؛ (۱۳) G. Marçais : Arabes en Berbérie ، ص ۱۲۴ تا ۱۲۵ ؛ (۱۴) C. A. Nallino : Venezia e Sfax nel Secolo XVIII ، در Centenario d. n. di M. Amari ، ۱ : ۳۰۶ ببعد .

(G. MARÇAIS)

* **سُفالہ** : مشرقی افریقہ میں پرتگالی نو آبادی، موزنبیق کے جنوبی حصے میں ایک ضلع اور قصبہ۔ سفالہ نام عام طور پر عربی مادۂ سَفل (= نشیب، پست) سے مشتق مانا جاتا ہے اور اس اشتقاق کی تائید میں المسعودی (مروج، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۳۲) کی عبارت نقل کی جاتی ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جہاں کہیں بھی کوئی پہاڑ سمندر کے نیچے نیچے فاصلے تک پھیلا ہوتا ہے وہ بحیرۂ روم میں "السفالہ" کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ تحت البحر پہاڑ کے سوال سے قطع نظر یہ تعریف ناقابل قبول نہیں ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ سفالہ کا ضلع نشیبی زمین پر مشتمل ہے، لیکن یہ بھی یاد رہے کہ سورپارکا Surparka کی قدیم ہندی بندرگاہ کا نام بھی، جو بمبئی کے نزدیک واقع ہے، عربی میں "سفالہ" پڑ گیا ہے، حالانکہ یہاں نشیبی زمین کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا؛ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ سفالہ اصل بنتو Bantu زبان میں کسی جگہ کا نام ہو، اگرچہ اس کا ذکر نہ تو مشرقی تصانیف میں ملتا ہے نہ مغربی سیاحوں ہی نے کیا ہے۔ چونکہ عرب جغرافیہ دانوں کو سفالہ نام کی دو بندرگاہوں کا علم تھا، اور بحر ہند کے بارے میں اس بطلمیوسی نظریے کے مطابق، جو ان کے ہاں تسلیم شدہ تھا، یہ دونوں بندرگاہیں بحر ہند میں ایک دوسرے کے قریب قریب واقع تھیں، لہٰذا ان دونوں میں امتیاز کے لیے انھوں نے ایک، یعنی قدیم سورپارکا، کا نام سفالۃ الہند رکھا اور دوسری بندرگاہ کو، جو افریقہ کے مشرقی ساحل پر واقع تھی، سفالۃ الزنج یا سفالۃ الذہبیہ کے نام سے موسوم کیا۔

المسعودی (م ۳۴۶ھ / ۹۵۷ء) : (مروج، ۱ : ۲۳۳)، بیان کرتا ہے کہ سفالہ کا علاقہ زنج (زنگ بار) کے بعید ترین اور بحر زنج کے سب سے نیچے کے (یعنی انتہائی جنوبی) حصوں میں واقع ہے اور ملک واق واق سے متصل ہے۔ اسی کتاب کی تیسری جلد (ص ۶) میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ زنج کے لوگ مشرقی افریقہ میں سفالہ تک آباد ہو گئے تھے، جو اس سر زمین کی آخری حد ہے جہاں وہ آباد ہیں اور عمان اور سیراف سے آنے والے جہازوں کی بھی آخری حد یہی ہے۔ بحر زنج کے لوگوں نے اسی مقام پر اپنا صدر مقام بنایا، پھر انھوں نے ایک بادشاہ کا انتخاب کیا، جس کا نام ان کی زبان میں وفلیمی، یعنی "ملوک" ہے (واحد : مفلیمی؛ متن میں وفلیمی بلکہ مفلیمی کے بجائے غلطی سے وقلیمی لکھا گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دسویں صدی عیسوی میں افریقہ کے ساحل پر خط استوا کے جنوب میں پہلے ہی بنتو زنگی آباد ہو چکے تھے)۔

رام ہرمز کے بحریہ کے ایک کپتان بزرگ بن شہریار نے اپنی کتاب عجائب الہند میں بتایا ہے کہ عمان کے بحریے کے کپتان اسمٰعیلویہ کو کس طرح طوفان

دو بار سفالۃ الزنج کی طرف بہا کر لے گیا (پہلی بار ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء میں، دوسری بار اس سے چند سال بعد)، ''جہاں آدم خور زنگی (ص ۵۱ ببعد، ۱۷۷) آباد ہیں۔ اس علاقے میں ایسے پرندے پائے جاتے ہیں، جو حیوانوں کو اپنی چونچوں یا پنجوں میں پکڑ کر ہوا میں لے جاتے ہیں اور پھر ان کو مارنے اور کچلنے کے لیے زمین پر گرا دیتے ہیں'' (ص ۶۳، ظاہر ہے کہ ان سے مراد ''رخ'' پرندہ ہے)۔ ایک شخص نے بیان کیا کہ اس نے وہاں گوہ کی شکل کا ایک حیوان دیکھا [جس کے جسمانی اعضا عجیب و غریب تھے] اور اس کا کاٹا ہوا لا علاج ہوتا تھا۔ سانپ اور افعی وہاں بہت کثیر تعداد میں پائے جاتے تھے (ص ۱۷۳)۔ ۳۳۴ھ / ۹۴۵ء میں واق واق نے زنج کے متعدد قصبوں اور دیہات کو تاخت و تاراج کر دیا (ص ۱۷۵)۔ اس ملک کے ایک پرندے نے، جس کا نام بزرگ بن شہریار کے مخبر کو یاد نہیں رہا، ایک ہاتھی کو پکڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور جب اسے پکڑا گیا تو وہ اسے نگل رہا تھا (ص ۱۷۸)۔ اس کہانی سے بھی رخ کے قصے کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

البیرونی [رک بآن] اپنی تصنیف کتاب الہند (طبع و ترجمہ از زخاؤ، متن، ص ۱۰۰ و ترجمہ، ۱ : ۲۰۳) میں کہتا ہے کہ ''میں گینڈے اور کرگدن کو ایک ہی حیوان سمجھتا تھا (گینڈا سنسکرت کے لفظ کھڑگدنتا، یعنی تلوار کے سے دانتوں والا، سے نکلا ہے) یہاں تک کہ کسی شخص نے، جو سفالۂ زنج کی سیاحت کر چکا تھا، مجھے بتایا کہ کرک (یا کرگدن) پر، جس کے سینگ سے چاقوؤں کے دستے بنتے ہیں، یہ تعریف زیادہ صادق آتی ہے۔ زنگی زبان میں کرگدن کو امپلا impela (زیادہ صحیح (بنتو) مپلا mpela) کہتے ہیں، دیکھیے سواحلی زبان کا لفظ پیرہ pera اور ماکوا زبان کا لفظ پلہ pela)''۔

اسی کتاب (متن، ص ۱۳۵ و ترجمہ، ۱ : ۲۷۰) میں یہ بتایا گیا ہے کہ کوئی شخص سفالۂ زنج کے پار سمندر میں جہازرانی نہیں کر سکتا اور جس کسی نے ایسی احمقانہ جسارت کی وہ آج تک یہ بتانے کے لیے واپس نہیں آیا کہ اس نے وہاں کیا دیکھا تھا۔ آگے چل کر (متن، ص ۲۵۳ و ترجمہ، ۲ : ۱۰۴) البیرونی بیان کرتا ہے کہ کاٹھیاواڑ کے سومنات کے اس قدر مشہور ہونے کی یہ وجہ ہے کہ وہاں ملاحوں کی آمد و رفت بہت زیادہ ہے اور ان لوگوں کا سفر اسی مقام سے شروع ہوتا ہے جو سفالۂ زنج اور چین کے مابین اکثر بحری سفر کرتے ہیں۔

الادریسی [م ۱۱۶۴ء] کے قول کے مطابق سفالہ کے علاقے میں لوہے کی مشہور کانیں ہیں اور وہاں سونا بھی بکثرت پایا جاتا ہے (مترجمۂ Jaubert، ۱ : ۶۵، ۶۶، ۷۸، ۷۹)۔ اس صقلی جغرافیہ دان نے اس خطے کے قصبوں میں جبستہ اور داغوطہ کا ذکر کیا ہے، لیکن ان ناموں کی صحیح قراءت غیر یقینی ہے اور ان مقاموں کی کوئی شناخت بھی نہیں ہوئی۔

یاقوت (معجم، ۳ : ۹۶) کے مطابق سفالۂ زنج کا آخری معلوم قصبہ ہے۔ اس کے متعلق بھی وہی حکایات بیان کی جاتی ہیں جو جنوبی المغرب کی سونے کی سرزمین کے بارے میں بیان کی جاتی ہیں۔ سوداگر وہاں اپنا مال لاتے ہیں اور چھوڑ جاتے ہیں۔ پھر وہ تھوڑی دور آگے چلے جاتے ہیں اور کچھ دیر وہاں ٹھیرنے کے بعد لوٹ آتے ہیں۔ اس دوران میں اس ملک کے باشندے ہر چیز کے برابر میں اسی قیمت کی اپنی پیداوار یا مصنوعات رکھ دیتے ہیں (اس طریق کو خفیہ تجارت کہتے ہیں اور بہت سی قوموں میں یہ معروف ہے)۔ زنج سے تجارت کرنے والے سوداگروں کو سفالہ کے سونے کے متعلق معلومات حاصل ہیں۔

کتاب خانۂ ملی، پیرس، میں عربی قلمی نسخوں کے مجموعے کا مخطوطہ، عدد ۲۲۳۴، اس عنوان کا حامل ہے: ''اس کتاب کو علی بن سعید المغربی الاندلسی نے (بطلیموس) کی کتاب جغرافیہ سے ہفت اقلیم کی صورت میں مرتب کیا اور اس پر ابن فاطمہ کی کتاب سے صحیح طول بلد اور عرض بلد کے درجے اضافہ کیے''۔ ابن سعید (تیرھویں صدی عیسوی) نے لکھا ہے کہ سفالہ کے قصبوں کے نام غیر معروف ہیں۔ اس کا صدر مقام سیونہ ہے (یہ بلاشبہ Barros، ۱۷۷۷ء، عشرۂ ثانی، کتاب ۱، فصل ۲، ص ۲۲، کا Chiona ہے، جسے پرتگالی مؤرخ سفالہ اور مومباسہ کے درمیان بتاتا ہے)، جو ۹۰ درجے طول بلد اور ۲ درجے ۳۰ ثانیے عرض بلد پر ربع مسکون کی چھٹی اقلیم میں واقع ہے۔

''اس شہر میں اہل سفالہ کا بادشاہ سکونت پذیر ہے۔ وہ اور اہل زنج بتوں اور پتھروں کی پرستش کرتے ہیں، جن پر وہ بڑی مچھلیوں کی چربی مل لیتے ہیں۔ ان کی آمدنی کے خاص ذرائع سونا اور لوہا ہیں۔ وہ چیتوں کی کھالیں پہنتے ہیں۔ ان کے ملک میں گھوڑے زندہ نہیں رہ سکتے۔ ان کی فوج پیادہ سپاہیوں پر مشتمل ہوتی ہے''۔ آگے چل کر اسی اقلیم میں مصنف رقمطراز ہے: ''جبل الندامہ کے دامن: شمالی ساحل اور خلیج قمر (آبنائے موزنبیق) میں داغوطہ کا قصبہ واقع ہے۔ یہ سفالہ کا آخری قصبہ اور بحرہند سے متصل اس علاقے میں آخری آباد مقام ہے۔ یہ ۱۰۹ درجے طول بلد اور ۱۲ درجے عرض بلد (جنوب) پر واقع ہے (قب *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persanes et turks relatifs à l' Extrême-Orient* ج ۲، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۳۲۵، ۳۲۷)۔

القزوینی (۱۲۰۳ تا ۱۲۸۳ء) نے اپنی کتاب آثار البلاد (ص ۹۲) پر لکھا ہے کہ سفالہ سرزمین زنج کا آخری معلوم شہر ہے: یہاں سونے کی کانیں ہیں اور خفیہ تجارت کا رواج ہے۔ اس نے ایک پرندے کا ذکر کیا ہے، جو خوای کہلاتا ہے اور طوطے سے بہتر باتیں کرتا ہے اور ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہتا۔ اسی کتاب کے ص ۲۰ پر زابج (جو غلطی سے زانج لکھا گیا ہے)، یعنی سوماطرہ کے بیان کے آخر میں زکریا بن محمد بن خاقان کی سند سے اسی پرندے کا حوالہ ملتا ہے، جس کا نام سواری لکھا ہوا ہے: ''کبوتر سے چھوٹا، سفید شکم، سیاہ پر، سرخ پنجے اور زرد چونچ والا یہ پرندہ طوطے سے بہتر بولتا ہے''۔ اس نے سفید، سرخ (یا زرد) اور سبز طوطوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ محمد بن الجہم سفالہ کے موضوع پر بیان کرتا ہے: ''میں نے لوگوں کو مکھیاں کھاتے دیکھا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس سے انسان آشوب چشم سے محفوظ رہتا ہے اور یہ حقیقت ہے کہ وہ کبھی آنکھوں کی بیماریوں میں مبتلا نہیں ہوتے''۔

ابوالفداء (۱۲۷۳ تا ۱۳۳۱ء) نے سفالہ کے متعلق صرف چند سطریں لکھی ہیں، وہ کہتا ہے: ''البیرونی کی قانون المسعودی کے مطابق یہ مقام خط استوا کے جنوب کی طرف ۵۰ درجے طول بلد اور ۲۰ درجے عرض بلد پر واقع ہے۔ سفالۂ زنج کی سرزمین میں واقع ہے۔ قانون کے مصنف کے بیان کے مطابق اس کے باشندے مسلمان ہیں۔'' ابوالفداء نے المسعودی اور ابن سعید سے حاصل کردہ معلومات بھی دی ہیں اور آخر میں لکھا ہے: ''میں یہ بھی ذہن نشین کر دوں کہ ہندوستان میں بھی سفالہ نام کا ایک علاقہ موجود ہے'' (ابوالفداء: تقویم البلدان، ۲/۱: ۲۲۲ تا ۲۲۴)۔

شہاب الدین ابوعبداللہ محمد الدمشقی (تقریباً ۳۲۵ھ) نے تین بار سفالہ کا ذکر کیا ہے۔ باب ۲، جزء ۴ میں، جو جواہرات سے متعلق ہے، وہ سند میں ارسطو کا حوالہ دے کر حسب ذیل بیان کرتا ہے: ''سنگ فسان (روغنی پتھر) کا رنگ سرخ اور اس میں

نیلگوں چمک ہوتی ہے؛ ذرا سا بھی تیل لگ جائے تو یہ اور خراب ہو جاتا ہے کیونکہ تیل اس کر اندر تک سرایت کر جاتا ہے ۔ یہ پتھر سفالۂ زنج سے آتا ہے ۔ جب اسے تیل سے داغدار کپڑے پر رگڑا جائے تو یہ داغ دھبے کا نشان مٹا دیتا ہے"۔

حمد اللہ المستوفی نے نزہۃ القلوب میں لکھا ہے کہ سفالۂ زنج میں ایک غار ہے، جو ہر طرف سے تقریباً پانچ سو فرسنگ ہے ۔ اس ملک میں ریگِ رواں کی کثرت، گرمی اور خشکی کی وجہ سے گنجان آبادی نہیں ہے (دیکھیے Cl. Huart: *Documents persans sur l'Afrique*، در *Recueil de mémoires orientaux publié par les professeurs de l'École des langues orientales à l'occasion du XIV congrès international des orientalistes réuni à Alger*؛ پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۹۵ ببعد ۔ یہ عبارت Guy Le Strange: G.M.S. ۲۳ ؛ ۱۱، ۲ میں اس فارسی تصنیف کے ترجمے اور مطبوعہ متن میں نہیں پائی جاتی)۔

ابن الوردی (تقریباً ۱۳۴۰ء) بیان کرتا ہے کہ "سنہری سفالہ" زنج کے خطے سے متصل ہے ۔ (قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۵۱ زیریں) یہ پہاڑوں پر مشتمل ایک وسیع ملک ہے ۔ ان پہاڑوں میں لوہے کی کانیں ہیں، جسے یہاں کے باشندے کھود کر نکالتے ہیں ۔ اہل ہند ان کے پاس آ کر گراں نرخ پر یہ لوہا خریدتے ہیں ۔ اگرچہ ان کے اپنے ملک میں بھی لوہے کی کانیں موجود ہیں، لیکن سفالہ کی کانوں کا لوہا بہتر، خالص اور زیادہ لوچ دار ہوتا ہے ۔ ہندوستانی اس لوہے کو پگھلا کر اس کا فولاد بناتے ہیں (جس سے وہ تیز دھار والے ہتھیار تیار کرتے ہیں)۔ یہی وہ ملک (ہندوستان) ہے جہاں تیغ ہندی اور دیگر اشیا بکثرت تیار ہوتی ہیں ۔ سفالہ کی سرزمین کے عجائب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی زمین کے نیچے کچے سونے کے ڈھیلے بہت بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں؛ ہر ڈھیلے کا وزن دو یا تین مثقال یا اس سے بھی زیادہ ہوتا ہے ۔ اس کے باوجود اس ملک کے باشندے صرف تانبے کے زیورات پہنتے ہیں، جس کی ان کے نزدیک سونے سے زیادہ قدر ہے ۔ سفالہ کا علاقہ واق واق سے ملحق ہے ۔ ابن بطوطہ (تقریباً ۱۳۵۵ء) نے صرف یہ بیان کیا ہے کہ سفالہ کا قصبہ کلوا (کِلْوَہ پڑھیے) کے جنوب میں نصف ماہ کی مسافت پر واقع ہے (الرحلۃ، ۲ : ۱۹۲)۔

ابن خلدون (تقریباً ۱۳۷۵ء) نے اپنے مقدمۃ (ترجمہ، ۱ : ۱۱۹) میں بھی اس کی کچھ زیادہ وضاحت نہیں کی: "مقدشو (Mayadaxo) کے اور مشرق (جنوب) میں سفالہ کا علاقہ ہے، جو اقلیم اول کے ساتویں حصے میں بحر ہند کے جنوبی (مغربی) ساحل پر واقع ہے ۔ پھر سفالہ کے مشرق (جنوب) میں اسی جنوبی (= مغربی) ساحل پر واق واق کا علاقہ آتا ہے"۔

الباکوی (پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں) کے قول کے مطابق سفالہ زنج کے ملک کا ایک شہر ہے، جو اپنی سونے کی کانوں کی وجہ سے مشہور ہے (*N.E.*، ۱۷۸۹ء، ۲ : ۴۰۱)۔ سوداگروں میں اس ملک کے سونے کی بڑی مانگ رہتی ہے ۔ وہاں ایک ایسا پرندہ پایا جاتا ہے جو طوطے سے بھی بہتر باتیں کرتا ہے (یہ ہواری ہے، جس کا ذکر القزوینی کے مندرجۂ بالا اقتباس میں ہو چکا ہے)۔

مُعلّم (= رہنمائے جہازرانی) سلیمان المہری نے سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اپنی کتاب العمدۃ المہریہ فی ضبط العلوم البحریہ (**Gabriel Ferrand:** ***Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siecles***، ج ۲ : ***Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie***؛ پیرس ۱۹۲۵ء،

ورق ۲۹ پشت) میں سفالہ کی بندرگاہ کا مقام دب اکبر سے چوبیس اصبع کے فاصلے پر متعین کرتا ہے، یعنی اس کا صحیح عرض بلد ۱۸ درجے ۱۳ ثانیے جنوبی ہے؛ لیکن عجیب بات ہے کہ متن میں یہ بھی لکھا ہے کہ سفالہ انڈونیشیا کے جزائر تیمور کے بالمقابل واقع ہے، حالانکہ یہ جزائر ۱۰ درجہ اور اوپر شمال میں واقع ہیں۔

۱۴۹۰ء کے قریب کوویلان Pedro da Covilhan سفالہ آیا؛ تاہم جنوب مشرقی افریقہ میں آنے والا وہ پہلا یورپی سیاح نہیں تھا، کیونکہ مشہور معلم ابن ماجد نے جہازرانی سے متعلق ایک رسالے (جو ۸ ذوالحجہ ۸۶۶ھ/ ۳ ستمبر ۱۴۶۲ء میں لکھا گیا تھا) کے دو اشعار میں قطعیت سے یہ کہا ہے: "بیان کیا جاتا ہے کہ فرنگیوں کے قول کے مطابق اگلے زمانے میں فرنگیوں کے جہاز مدغاسکر اور زنج اور مغربی ہند کے سواحل پر آئے"۔ ان دو اشعار کا اشارہ نام نہاد بروکارڈوس Pseudo-Brocardus (جو غالباً ولیم آدم دومینیکی Dominican William Adam ہے) کے بحری سفر کی طرف معلوم ہوتا ہے، جو اس نے چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں کیا تھا۔ اس راہب کی سرگزشت میں یہ واقعی درج تھا کہ اس وقت "mercatores vero et homines fide digni passim ultra versus meridiem procedebant, usque ad loca ubi asserebant polum antarticum quinquaginta [triginta پڑھیے] quatuor gradibus elevari"؛ لیکن اس سوال پر آگے چل کر مفصل بحث ہوگی (رک بہ زنج)۔

۱۸ مئی ۱۵۰۶ء کو پدرو دا نہایا (Pedro da Nhaya یا d' Anhaya) پھر جہاز لے کر لشبونہ (Lisbon) سے سفالہ کی طرف روانہ ہوا تاکہ وہاں جا کر ایک قلعہ تعمیر کرے۔ کاستانہیدا Castanheda (کتاب ۲، باب ۱، ص ۱۳۴، مطبوعہ ۱۸۳۳ء) نے اس کے خیر مقدم کی تفصیل بیان کی ہے جو شاہ شوفہ Cufe (= یوسف) کی طرف سے کیا گیا، لیکن یہ حکمران کلوہ کے شاہی خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور اس کے خدم و حشم مغاربہ، یعنی مسلمان، تھے۔ اس بیان سے اس ملک کے باشندوں کے متعلق کوئی بات معلوم نہیں ہوتی۔

باروس Barros (عقد ۱، کتاب ۱۰، باب ۱، ص ۳۷۲ تا ۳۸۸) کہتا ہے کہ سفالہ کی بڑی مملکت دریاے کوامہ کی دو شاخوں اور سمندر کے درمیان ایک جزیرے پر واقع ہے اور اس کا محیط ساڑھے چھے سو فرسخ سے متجاوز ہے۔ یہ اس قدر گنجان آباد ہے کہ ہاتھی اس شہر کو چھوڑ رہے ہیں۔ یہاں کے باشندے بیان کرتے ہیں کہ ہر سال چار پانچ ہزار ہاتھی مر جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہاتھی دانت اس قدر کثیر مقدار میں ہندوستان کو بھیجا جاتا ہے۔ سونے کی قریب ترین کانیں منکہ کے مقام پر ہیں، جو سفالہ کے مغرب میں تقریباً پچاس فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے۔ جو سونا وہاں اکٹھا کیا جاتا ہے وہ ڈلیوں کی شکل میں ہوتا ہے اور چھے یا سات بالشت (تخمیناً پانچ چھے فٹ) کی گہرائی میں پایا جاتا ہے۔ بعید ترین کانوں کا فاصلہ سفالہ سے سو دو سو فرسخ ہے۔ دوسری کانیں تورووا (Torua) کے علاقے میں ہیں، جسے مملکت بتوہ (Butua) بھی کہتے ہیں۔ وہاں ایک قلعہ ہے، جو تراشے ہوئے پتھروں سے بہت اچھا بنا ہوا ہے؛ پتھر اتنے بڑے ہیں کہ آدمی حیرت زدہ ہو جاتا ہے اور بغیر چونے گچ کے جڑے ہوئے ہیں۔ اس قلعے کی دیوار اٹھائیس بالشت (تئیس فٹ) سے زیادہ موٹی ہے، مگر اس کی اونچائی اور چوڑائی میں تناسب نہیں ہے۔ اس عمارت کے دروازے پر ایک کتبہ ہے، جسے بہت سے تعلیم یافتہ مسلمان سوداگر دیکھ چکے ہیں، لیکن وہ اسے نہ تو پڑھ سکے اور نہ یہ بتا سکے کہ کن حروف میں لکھا ہوا تھا (غالباً یہ

درست نہیں کیونکہ اس خطے میں کوئی کتبہ نہیں پایا گیا) ۔ اس عمارت کے ارد گرد اسی نمونے پر دوسری عمارتیں اونچے مقامات پر تعمیر کی گئی ہیں۔ ان میں سے ایک عمارت پر ایک برج کی بارہ سے بھی زیادہ منزلیں ہیں ۔ ان تمام عمارتوں کو وہاں کے باشندے سیمباو symbane (اسے زمبابوہ zimbabwe پڑھیے) کہتے ہیں، جس کے معنی ہیں دربار (قصر شاہی؛ زِمبا بُوِہ zimba-bwe کے لفظی معنی پتھر کے مکان ہیں اور مشرقی بنتو میں بادشاہ یا سردار کا ہر مکان اس نام سے موسوم ہوتا ہے) .

سولھویں صدی عیسوی میں اس علاقے میں سفالہ ہی ایک بندرگاہ تھی جس سے سونا برآمد کیا جاتا تھا ۔ پھر سوداگروں نے رفتہ رفتہ زمبیزی Zambesi کے شمال میں کولمانہ Quelimane جانا شروع کر دیا ۔ سترھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب سفالہ کی سالانہ آمدنی پانچ سو پستا pasta. (تخمیناً ساڑھے تین سو پونڈ) تھی، لیکن کولمانہ کی تین ہزار پستا (تخمیناً اڑھائی ہزار پونڈ) سے بھی زیادہ تھی ۔ ایک صدی کے بعد سفالہ کا وجود عملی طور پر معدوم ہو گیا .

قدیم پرتگالی روایات میں اور یورپ کے بعض علما نے سفالہ کے مقام پر توراۃ کے اوفیر (Ophir) b محل وقوع قرار دیا گیا ہے، جہاں سے سلیمان اور حیرام Hiram کے جنگی بیڑے ہر تیسرے سال سونے، چاندی، ہاتھی دانت، بوزنوں اور موروں کے جہاز بھر کر واپس لاتے تھے (سفر ملوک اول، اصحاح ۱۰، آیت ۲۲ و سفر اخبار ثانی، اصحاح ۹، آیت ۲۱) ۔ ایک مختصر، مگر ٹھوس تبصرے میں سلوین لیوی (Sylvain Lévi: *Autour du Bāveru-jātaka*، در *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*، پیرس ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴ء) نے ثابت کیا ہے کہ اوفیر کی تلاش ہندوستان میں نہیں کرلی چاہیے۔ ابھی تک اس کا امکان پیدا نہیں ہوا کہ اس کا محل وقوع سفالہ میں قرار دیا جائے۔

اگر ہم اس کے وسیع مکانوں کے کھنڈرات سے اندازہ لگائیں جو سولھویں صدی عیسوی میں اس کے باشندوں کی دولت پر دال ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سفالہ کا قدیم شہر بڑی اہمیت کا حامل رہا ہے ۔ کچھ مدت کے بعد اس کی پہلی جگہ کو چھوڑ کر اسے قریب ہی دوبارہ بسایا گیا تھا ۔ ۱۷٦۴ء میں جدید سفالہ ایک چھوٹا سا قصبہ بتایا جاتا تھا ۔ یہ ۲۰ درجے، ۱۳ ثانیے عرض بلد اور ۳۴ درجے، ۴۵ ثانیے طول بلد پر واقع تھا ۔ یہ دو سو باون فیدم fathoms لمبا اور ساٹھ فیدم چوڑا، اور پینتیس مکانوں پر مشتمل تھا؛ جن میں سے ایک پتھر اور چونے کا، دو لکڑی کے ترچھی چھت والے اور باقی تیس لکڑی اور پرال کی چھتوں کے بنے ہوئے تھے ۔ ازمنۂ وسطٰی کی یہ مشہور منڈی انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں اپنی تمام شہرت کھو بیٹھی ۔ ۱۸۸۳ء میں Joao de Andrade Corvo سفالہ کی قدیم مملکت کا ذکر کرتا ہے، جو عربوں کی حکومت میں خاصی مال دار تھی ۔ ۱۸۸۹ء میں *Elementos para um diccionario chorographico da provincia de Moçambique* کے مصنفین یہ رلع پھرے الفاظ لکھتے ہیں: ”سفالہ کا ضلع، جس کی تاریخی شہرت بہت کچھ رہی، اب افلاس زدہ اور اجاڑ ہو کر رہ گیا ہے .

مآخذ: (۱) المسعودی: مروج، متن و ترجمہ از Barbier de Meynard و Pavet de Courteille، ج ۱ و ۳؛ (۲) بزرگ بن شہر یار: عجائب الہند، طبع P.A. van der Lith، فرانسیسی ترجمہ از L. Marcel Devic، لائڈن ۱۸۸۳ تا ۱۸۸٦ء؛ (۳) البیرونی: کتاب الہند [*Alberuni's India*، متن، لنڈن ۱۸۸۷ء و ترجمہ، ۲ جلد، لنڈن ۱۹۱۰ء، طبع

Edward C. Sachau؛ (۴) الادریسی، ترجمہ از *Gaubert*، پیرس ۱۸۳۶ء، ج ۱؛ (۵) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wustenfeld، ج ۳؛ (۶) زکریا بن محمد بن محمود القزوینی: آثار البلاد، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۴۸ء؛ (۷) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و MacGuckin de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء و جلد ۲، حصہ ۱، ترجمہ Reinaud، پیرس ۱۸۴۸ء؛ (۸) الدمشقی: نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۶ء اور فرانسیسی ترجمہ: *Manuel de cosmographie du moyen-age*، از A. F. Mehren، پیرس ۱۸۷۴ء؛ (۹) ابن الوردی: خریدة العجائب و فریدة الغرائب، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۰) ابن بطوطہ: الرحلة، متن و ترجمہ از C. Defremery و B. R. Sanguinetti، پیرس ۱۸۷۷ء، ج ۲؛ (۱۱) ابن خلدون: مقدمہ، ج ۱، متن، طبع Quatremere، پیرس ۱۸۵۸ء و فرانسیسی ترجمہ از de Slane، پیرس ۱۸۶۳ء؛ (۱۲) الباکوی: کتاب تلخیص الآثار و عجائب الملک القہار، ترجمہ از Conde de Ticalho: *Viagens de Pedro da Covilhan*، لزبن ۱۸۹۸ء، ص ۹۹ ببعد؛ (۱۳) G. Ferrand: *Les Bantous en Afrique orientale*، در *JA*، جنوری تا مارچ ۱۹۲۱ء، ص ۱۲۶ تا ۱۹۵؛ (۱۴) وہی مصنف: *Une navigation européenne dans l'Océan Indien au XIV^e siecle*، در *JA*، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۷ تا ۳۰۹؛ (۱۵) [Pseudo-] Brocardus: *Directorium ad passagium faciendum*، در *Recueil des historiens des croisades Documents arméniens*، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۳۸۳ و ص cxlviii ببعد؛ (۱۶) João de Barros: *Da Asia*، عشرہ ۱، بار اولٰی لزبن ۲۸ جون ۱۵۵۲ء، بار دوم ۱۷۷۸ء؛ (۱۷) João de Andrade Corvo: *Estudos sobre as provincias ultramarinas*، لزبن ۱۸۸۳ء، ج ۴؛ (۱۸) Joaquim José Lapa و Alfredo Brãndao Cró de Castro Ferreri: *Elementos para um diccionario chorographico da provincia de Moçambique*، لزبن ۱۸۸۹ء؛ (۱۹) *Informacão do estadoe conquista dos rios de Cuama vulgar e verdadeiramente chamados Rios de Ouro ao conde visorei Toão Nunes da Cunha*، از Jesuit Pére Manuel Barreto مؤرخہ ۱۱ دسمبر ۱۶۶۴ء، در *Boletim Soc. Geog. de Lisboa*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۳ ببعد؛ (۲۰) A. P. de Paiva e Pona: *Dos primeiros trabalhos dos Portuguezes no Monomatapa: o Padre D. Gonçalo da Silveira, 1560*، لزبن ۱۸۹۲ء؛ (۲۱) T. Lopes: *Navegação as Indias orientals* پرتگالی میں، ترجمہ پرتگالی سے اطالوی میں اور دوبارہ ترجمہ اطالوی سے پرتگالی میں، در *Collecão de noticias para a historia e geographia das Nações ultramarinas que vivem nos dominios portuguezes*، لزبن ۱۸۱۲ء و بار دوم، ۲: ۱۰۶ ببعد؛ (۲۲) João de Empoli: *Viagem as Indias orientals*، ترجمہ اطالوی سے، در کتاب مذکور، *Collecão de noticias*: ص ۲۲۵؛ (۲۳) *The Book of Duarte Barbosa*، ترجمہ و حواشی، از *M. Longworth Dames*، مطبوعۂ Hackluyt Soc.، سلسلۂ دوم، شمارہ ۴۴، لنڈن ۱۹۱۸ء، ۱: ۶ ببعد؛ (۲۴) *Le Congo, la véridique description du royaume africain appelé, tant par les indingènes que par les Portugais, le Congo, tell qu'elle a été tirée récemment des explorations d' Endouara Lopez, par Philippe Pigafetta, qui l'a mise en langue italienne*، نیز *De Bry* برادران کی اطالوی طبع، ۱۵۹۸ء، جو پرتگالی سیاحوں خصوصاً لوپز Eduard Lopez (۱۵۷۸ء) کے بیانات سے ماخوذ ہے، فرانسیسی ترجمہ از Leon Cabon Bruxelles، ۱۸۸۳ء، ص ۱۹۳ ببعد؛ (۲۵) R.C.F. Maughan: *Zambezia*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۸،

تا ۳۱؛ (۲۶) R.N. Hall: *Pre-historic Rhodesia*، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۲۷) David Randall-Maciver: *Mediaeval Rhodesia*، لنڈن ۱۹۰۶ء (اس کے ساتھ قدیم عمارتوں کی خوبصورت تصویریں ہیں، جو زمبابوے کے نام سے موسوم ہیں۔ بعض مصنفین ان عمارتوں کو آثار قدیمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ فریقین نے ابھی تک اس کے متعلق کوئی فیصلہ کن ثبوت پیش نہیں کیا)؛ (۲۸) L. M. Devic: *Le pays des Zendjs*، پیرس ۱۸۸۳ء (ازمنۂ وسطی کی افریقہ کے مشرقی ساحل پر ایک کلاسیکی تصنیف)۔ (۲۹) Guillain: *Document sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*، ۱۸۵۶ء، ج ۱؛ (۳۰) F. Storbeck: *Die Berichte der arabischen Geographen des Mittelalters über Ostafrika*، در *MSOS*، ۱۹۱۴ء، ج ۱۷: *Westasiatische Studien*، ص ۹۷ تا ۱۶۹۔

(GABRIEL FERRAND)

* **اَلسَّفّاح**: رک بہ ابو العباس السفاح۔

* **سَفی**: [= آسَفی]، مراکش میں بحر اوقیانوس کے کنارے ایک صوبہ اور بندرگاہ، جو راس کینتن Cape Cantin کے جنوب کی طرف چند میل دور ایک بہت کھلی کھاڑی پر واقع ہے۔ سفی میں اکیس ہزار کے قریب لوگ آباد ہیں، جن میں سے ساڑھے تین ہزار یہودی ہیں اور ایک ہزار یورپی۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ جگہ کچھ زیادہ قدیم نہیں۔ البکری (نویں صدی عیسوی) اس کی طرف کوئی خاص اہمیت منسوب کیے بغیر اس کا ذکر کرتا ہے۔ دوسری صدی میں الادریسی بیان کرتا ہے کہ یہ اچھی خاصی آباد بندرگاہ ہے، لیکن اس کی سڑکیں خطرے سے قطعاً محفوظ نہیں ہیں۔ تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں وہاں ایک رباط معرض وجود میں آ گئی، لیکن حقیقت میں سفی کی شہرت کی تاریخ پرتگالیوں کی آمد ہی سے شروع ہوتی ہے، جو مراکش کے ساحل کے ساتھ ساتھ متواتر بڑھتے بڑھتے ۱۵۰۷ء میں وہاں آباد ہو گئے تھے۔ وہاں انہوں نے ایک چھاؤنی قائم کر لی، جس نے ۱۵۱۰ء میں ایک زبردست حملے کی مدافعت کی۔ پرتگالیوں نے کئی سال ایک مقامی سربراہ یحیی بن تعفوت کی مدد سے، جو خاصا اہم شخص معلوم ہوتا ہے، سفی کو اپنی مہمات کا مرکز بنائے رکھا۔ انہوں نے ارد گرد کے قبائل کی حمایت حاصل کر کے وہاں ایک عمل داری قائم کر لی اور روزانہ اپنی چوکیوں کو آگے کی طرف بڑھاتے رہے اور اس طرح اپنے حملوں سے میدان کو صاف کر کے بالآخر عین مراکش کے دروازوں تک پہنچ گئے۔ چونکہ پرتگال کسی دوسری طرف بھی مشغول تھے، خصوصاً جزائر الہند میں، اس لیے وہ اپنی تک و دو کو زیادہ دیر تک جاری نہ رکھ سکے۔ دوسری طرف تحریک جہاد بھی بتدریج زور پکڑتی گئی اور چونکہ مالی مشکلات کی وجہ سے مفتوحہ علاقے میں استحصال بالجبر شروع کر دیا گیا تھا، لہٰذا نظام حکومت بد سے بدتر ہو گیا۔ ۱۵۱۶ء میں لوپ دا بریجا Lope de Barriga کو قید کر لیا گیا۔ ۱۵۱۷ء میں یحیی بن تعفوت گھات میں بیٹھے ہوئے کسی دشمن کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ ادھر اشراف کے حملے اپنی شدت میں بڑھتے گئے اور ۱۵۳۳ء کے بعد مزجان Mazagan میں دفاعی انتظام کو کو مضبوط کرنے کے لیے سفی اور ازمور (جو ۱۵۱۳ء میں تسخیر ہو چکا تھا) کے انخلا پر غور و خوض کی ضرورت محسوس ہوئی۔ انہیں دسمبر ۱۵۴۱ء میں اس پیچیدہ مسئلہ کا یہ حل اس وقت کرنا پڑا جب مارچ میں اغادیر [رک بآن] ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ جوانو دہ کاستر Jaonno de Castro کی زیر نگرانی انخلا کا عمل بڑے اچھے طریقے سے مکمل ہوا۔

بنو سعد کے اشراف نے سفی پر قبضہ کر کے

اسے اپنی صدر بندرگاہ بنا لیا ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ مراکش سے بہت قریب ہے، جہاں ان کی عام بود و باش تھی ۔ اس طرح سفی کی شہرت سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں اوج کمال پر پہنچ گئی ۔ عیسائیوں کی بیشتر تجارت کا بھی وہی مرکز تھا ۔ جب علوی برسر اقتدار آئے اور انھوں نے اپنا دارالحکومت شمالی قصبوں، یعنی مکناس Meknes یا فاس کی طرف منتقل کیا تو سلا Sale بہت پر رونق بندرگاہ بن گئی اور سفی کو بہت نقصان پہنچا ۔ اس کے باوجود اٹھارھویں صدی عیسوی میں بھی سوداگر وہاں خاصی تعداد میں موجود تھے ۔ یہ امر غور طلب ہے کہ فرانس کا نمائندہ کئی سال وہاں مقیم رہا ۔ انیسویں صدی عیسوی میں اس کا انحطاط زیادہ نمایاں ہوگیا ۔ اب یہ ایک چھوٹا سا خاصا پر رونق قصبہ ہے، جہاں سے عبدہ کے زرخیز علاقے کی پیداوار برآمد ہوتی ہے، سفی علاقۂ عبدہ کا مرکز ہے ۔ قدیم رباط میں سے دو محلوں میں صرف ایک کا نام باقی رہ گیا ہے اور دوسرے نام کی یاد کو زیادہ تر پرتگالی دیوار ہی تازہ کرتی ہے ۔

مآخذ : مراکش کے مؤرخین اور جغرافیہ دانوں (خصوصًا السّلاوی — دیکھیے مآخذ بذیل مادہ مراکش) کے علاوہ پرتگالی رسائل دیکھیے: (۱) Pedro de Salazar: *Historia en la Cual se Cuentan muchas guerras entre Cristianose infideles*، ۱۵۵۰ء؛ (۲) Diego de Torres: *Hist. des Cherifs*؛ (۳) Marmol، مترجمہ Perrot d' Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، ۲: ۷۸ تا ۹۳؛ (۴) Chènier: *Recherches historiques sur les Maures*، پیرس ۱۷۸۷ء؛ معاصرین میں سے بالخصوص (۵) Castries: *Sources inédites de l'histoire du Maroc*، بمواضع کثیرہ، کو خاص طور پر ملاحظہ کیجیے؛ نیز (۶) Weir: *The Shaikhs of Morocco in the XVI Century*، لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۷) Cour: Les Beni Wattas، قسطنطینہ ۱۹۲۰ء۔

(HENRI BASSET)

سُفیان الثوریؒ : ابو عبداللہ سفیان بن سعید (بقول بعض سعد) بن مسروق الثوری الکوفی، دوسری صدی ہجری کے ایک مشہور و معروف عالم، محدث اور صوفی ۔ الثوری کے متعلق تذکرہ نویسوں کا عام طور پر یہ خیال ہے کہ ان کی یہ خاندانی نسبت ثور بن عبد مناۃ . . . بن الیاس بن مضر سے ہے (قب Wüstenfeld: *Register zu den genealog. Tabellen d. arab. Stämme u. Familien*، ۱۸۵۳ء، ص ۳۵۲؛ ابن درید: الاشتقاق، طبع وسٹنفلٹ، ۱۸۵۴ء، ص ۱۱۳؛ السمعانی: الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۰، ورق ۱۱۷ الف؛ ابن خلکان: وفیات، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۶۵ [ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ۲۰۱]۔ ان کا سال ولادت ۹۵ یا ۹۶ یا ۹۷ھ بتایا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس تمام دوسرے مآخذ کا ۹۷ھ / ۷۱۵ - ۷۱۶ء پر اتفاق ہے - Caetani: *Chronographia Islamica*، ۵، ۱۸۰۰، شمارہ ۲۶ آپ کی تاریخ پیدائش ایک نادر کتاب کے حوالے سے ۹۶ھ بتاتا ہے) ۔ حضرت سفیان نے حدیث کی ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، جن کا شمار کوفے کے جید فضلا میں ہوتا تھا ۔ ان کے والد کی وفات ۱۲۶ھ (بقول بعض ۱۲۸ھ، قب Caetani، محل مذکور، ص ۱۶۰۷، عدد ۳۷) میں ہوئی اور ان کا ذکر ان کی اسناد کے ساتھ طبقات کی درج ذیل کتابوں میں مختلف ناموں سے موجود ہے ۔ حضرت سفیان الثوری ان اتقیائے سلف میں سے تھے جنھوں نے سرکاری عہدے قبول کرنے سے انکار کیا اور ارباب حکومت سے علیحدگی اور کنارہ کشی کی وجہ سے معتوب ہو گئے ۔ ابن سعد نے الطبقات (طبع Zettersteen، ۱۹۰۹ء، ۶: ۲۵۸) میں لکھا ہے کہ شاید ایک مرتبہ حضرت سفیان نے ایک والی سے نذرانہ قبول کیا، لیکن اس کے

بعد ہمیشہ وہ حکام کے تحائف کو مسترد کرتے رہے۔ ۱۵۰ھ میں انھوں نے کوفے کو خیر باد کہہ دیا۔ [اس دور کے فقہا سرکاری خدمات سے بوجوہ الگ رہنے کی کوشش کرتے تھے: (۱) بوجہ تقوٰی، ان کا خیال تھا کہ سرکاری منصب قبول کرنے کے بعد ان میں دنیاداری کے بعض برے اثرات پیدا ہو سکتے ہیں؛ (۲) اس یقین کی وجہ سے کہ حکومت وقت انھیں اپنے غلط فیصلوں کی تائید پر مجبور کرے گی اور ان کی دیانت اس امر کو گوارا نہ کر سکتی تھی؛ (۳) طریق حکومت (جبری اقتدار) سے بیزاری کی وجہ سے، جس کی حقیقی اسلامی ریاست میں گنجائش نہ تھی؛ چنانچہ وہ حکومت سے تعاون کو تعاون عَلَی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَان سمجھتے تھے: (۴) خلفا اور سلاطین کی ذاتی غیر شرعی زندگی سے بیزاری کے اظہار کے طور پر، جن فقہاے کبار نے سلاطین و خلفا سے کنارہ کشی کی ان میں امام ابو حنیفہؒ اور حضرت سفیان الثوریؒ ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے بھی سلطان جابر کے سامنے کلمۂ حق بلند کیا اور تکلیف اٹھائی اور یہ صلحا و علماے کبار کا اکثر شیوہ رہا]۔ بہر حال ۱۵۰ھ میں وہ کوفے سے رخصت ہو گئے اور بہت سے دوسرے لوگوں کی طرح (دیکھیے Mez : Die Renaissance des Islam، ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۹) منصب قضاۃ پر تقرر سے بچنے کے لیے عراق کی حدود سے نکل کر یمن چلے گئے اور وہاں ایک تاجر کی حیثیت میں آباد ہو گئے۔ وہ اپنا مال دوسرے تاجروں کے سپرد کر دیتے کہ وہ اسے آڑھت پر فروخت کر دیں اور ان سے سال کے آخر میں حساب چکا لیتے؛ یہاں تک کہ آخر میں ان کے پاس دو سو دینار جمع ہو گئے تھے۔ ابن قتیبہ: (المعارف، طبع Wüstenfeld، ۱۸۵۰ء، ص ۲۵۰)، کے بیان کے مطابق ان کی وفات کے وقت ان کی ملکیت مال و اسباب کی صورت میں ڈیڑھ سو دینار تھی؛ لیکن وہاں بھی وہ دربار بغداد کی دار و گیر سے محفوظ نہیں رہے۔ ان کی تلاش کی گئی، مگر وہ مکۂ مکرمہ چلے گئے۔ مکّے کے امیر محمد بن ابراہیم کو ۱۵۸ھ میں خلیفہ نے (باختلاف مآخذ) حکم دیا کہ ان کی تلاش کی جائے (اکثر مآخذ میں "یطلبہ" ہے؛ النووی: تہذیب الاسماء، طبع Wüstenfeld، ۱۸۴۲ - ۱۸۴۷ء، ص ۲۸۷؛ اور ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۳۲۹ھ، ۴: ۱۱۴، میں ہے کہ لکڑی کے کچھ سوداگروں کے ذریعے، جو مکّہ مکرمہ جا رہے تھے، المنصور نے حکم دیا کہ حضرت سفیان کو سولی پر چڑھا دیں (فاصلبوہ)، جو یقیناً کاتب کی غلطی نہیں ہے بلکہ ایک اور قصے کی طرف اشارہ ہے)۔ تاہم امیر مکّہ نے خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہیں کی۔ ابن سعد کے بیان کے مطابق اس نے حضرت سفیان کو آگاہ کر دیا، اس لیے وہ جلدی سے روپوش ہو گئے۔ الطبری (۳: ۳۸۵ ببعد) کے بیان کے مطابق وہ حضرت سفیان کو گرفتار کر کے قید کر چکا تھا، لیکن بعد میں اس نے انھیں رہا کر دیا۔ تمام قصے کی تفصیلات مختلف رنگ آمیزیوں کے ساتھ مختلف طریقوں سے بیان کی گئی ہیں جو اس وقت کی معاشرتی و ثقافتی زندگی کے محقق کے لیے بہت دلچسپ ہیں۔ بہر صورت یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سفیان ثوری نے پیچھا کرنے والوں سے کعبہ کے اندر جا کر جان چھڑالی (ابن سعد، ۶: ۲۵۹)۔ آخر میں خود مکّہ مکرمہ میں بھی رہنا ان کے لیے دشوار ہو گیا اور وہ یحیی بن سعید کے پاس بصرہ چلے گئے، جہاں بعض بڑے بڑے فقہا نے ان سے حدیث کا درس لیا۔ بصرہ میں بھی انھیں جان بچانے کی خاطر اپنی جگہ بدلنی پڑی۔ حمّاد بن زید نے انھیں دربار خلافت سے مصالحت کا مشورہ دیا۔ انھوں نے دربار خلافت سے اس بارے میں خط و کتابت شروع کی جس کا نتیجہ خاطر خواہ نکلا، لیکن بغداد واپس

جانے کے لیے روانہ ہونے ہی کو تھے کہ بیمار ہو گئے اور شعبان ١٦١ھ/مئی ٧٧٨ء میں ٦٤ سال کی عمر میں وفات پا گئے، السیوطی: ذیل طبقات الحفاظ، طبع وسٹنفلٹ ١٨٣٣ء، ١ : ٤٥، عدد ٤٠ میں سال وفات ١٦٩ھ دیا گیا ہے جو غالباً مسودہ کے ناقل کی غلطی ہے، گویا جملہ ماخذ اس بارے میں متفق ہیں کہ اپنی وفات کے وقت تک وہ دنیوی حکومت سے بچنے کی کوشش میں لگے رہے۔ ان کا بیٹا جس سے انہیں بہت محبت تھی، ان کی زندگی ہی میں فوت ہوگیا تھا۔ انہوں نے اپنی جائداد کا مالک اپنی ہمشیرہ اور ہمشیر زادہ عمار بن محمد کو قرار دیا، لیکن اپنے بھائی المبارک (م ١٨٠ھ) کے لیے کچھ نہ چھوڑا۔ متعدد روایات کے مطابق وہ رات کے وقت دفن کیے گئے۔ بہت سے جغرافیہ دانوں نے بصرے میں ان کی قبر کا ذکر کیا ہے۔ ١٥٠ھ کے بعد سے انہیں اپنے مولد کوفہ کو دیکھنے کا کبھی موقع نہیں ملا، دیکھیے ابن حجر: کتاب مذکور۔

بحیثیت راوی ان کے تبحر علمی اور ثقاہت کا ہر ایک نے اعتراف کیا ہے۔ ان کی زندگی پر نہایت پر معنی تبصرہ وہ ہے جو الذہبی [رک بآن] نے میزان الاعتدال، ١٣٢٥ھ، شمارہ ٣٢٦٦ میں کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ بعض بہترین اوصاف کے حامل تسلیم کیے گئے ہیں جنہیں Goldziher نے *Muhamm. Stud.*، ٢ : ١٤٢، میں یکجا کر دیا ہے۔ بعض اوقات ان کا مقام حضرت امام مالک بن انسؒ [رک بآن] سے بھی بلند تر قرار دیا گیا ہے... [اگرچہ بعض حلقوں کی طرف سے ان پر تدلیس کا الزام بھی لگا ہے] وہ ان لوگوں میں شمار ہوتے ہیں جو سب سے پہلے اُن تمام روایات کو جو ان کے حافظے میں محفوظ تھیں، ضبط تحریر میں لائے: دیکھیے ابوالمحاسن: تواریخ، طبع Guynboll، ج ١، ١٨٥٥ء، ٤٨٧ ببعد اور حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ١ : ٨٠ ببعد۔ الفہرست، طبع فلوگل، ١ : ٢٢٥ میں ان کی بہت سی تالیفات کا ذکر آیا ہے: (١) الجامع الکبیر؛ (٢) الجامع الصغیر؛ (٣) کتاب الفرائض؛ (٤) و (٥) دو رسالے جن کا موضوع درج نہیں۔ پھر ان کی قرآن پاک پر ایک تفسیر بھی ہے، طبع امتیاز علی عرشی، رام پور۔ ان کے متعدد تذکروں میں مذکور ہے کہ انہوں نے بستر مرگ پر اپنے ایک دوست کو جن کا نام معلوم نہیں (دیکھیے الفہرست، ٢ : ٩٨، حاشیہ ٣ بر ص ٢٢٥) وصیت کی کہ ان تمام کتابوں کو جلا دے، جس کی تعمیل کردی گئی... ان کے شیوخ اور تلامذہ کی نہایت ہی سیر حاصل فہرست ابن حجر (کتاب مذکور، ص ١١٠ ببعد) نے دی ہے، لیکن جو نام یہاں رہ گئے ہیں وہ دوسرے ماخذ و سوانح میں درج ہیں۔ النووی [رک بآن] اور ابن حجر کے نزدیک بہترین کوئی اسناد یہ ہے: سفیان عن منصور [بن المعتمر، دیکھیے النووی، ص ٥٧٨] عن ابراہیم [النخعی، دیکھیے النووی، ص ١٣١] عن علقمۃ [الراوی، دیکھیے النووی، ص ٤٣٣] عن ابن مسعود [رک بآن]۔

بحیثیت فقیہ وہ ایک (مستقل) مسلک کے بانی تھے، مگر یہ بعد میں ختم ہوگیا، دیکھیے Mez: کتاب مذکور، ص ٣٠٢ ببعد۔ وہ متشدد اہل الحدیث تھے اور عقائد میں ان کا تعلق صفاتیہ [= سلفیہ] سے تھا، یعنی وہ صفات باری تعالیٰ کو جیسا کہ وہ قرآن پاک میں مذکور ہیں لغوی معنوں میں مانتے تھے اور خدا ہی کے ساتھ مخصوص جانتے تھے! دیکھیے الشہرستانی: الملل، طبع Cureton، ١ : ١٦٥، ١٦٠، (مترجمۃ Haarbrücker، ١ : ٩٧، ٢٤٢)۔ یہ امر کہ وہ اہل السنت و الجماعۃ سے تھے، اس اقرار ایمانی سے بخوبی ثابت ہے جو انہوں نے شعیب بن جریر کو لکھوایا تھا، دیکھیے الذّہبی: تذکرۃ الحفاظ، ج ١، حیدر آباد ١٣٣٣ھ، ص ١٩٣۔ اس میں وہ قرآن پاک کے غیر مخلوق ہونے کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ایمان [رک بآن] مشتمل

ہے قول، عمل اور نیت پر (دیکھیے سہل التستری) (ان کے دوسرے عقائد کا خلاصہ یہ ہے:) (۱) ایمان بڑھ سکتا ہے اور گھٹ سکتا ہے (یزید و ینقص) (قب Goldziher: *Vorlesungen*، ۱۹۲۵ء، ص ۸۱؛ (۲) ان کے عقیدے میں فضیلت [حضرت علیؓ پر] (قب Van Arendonk: *De opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen*، ۱۹۱۹ء، فہرست بذیل مادہ de beide Saibks)، (۳) شیخین (حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ) ہی کو حاصل ہے؛ (۴) وضو میں پاؤں کو دھونے کے بجائے موزوں پر مسح کرنے کی اجازت ہے (المسح علی الخفین کے وہ قائل ہے) (قب Goldziher: محل مذکور، ص ۳۹۹)؛ (۵) بسم اللہ کا اخفا اس کے جہر سے اولیٰ ہے (قب Goldziher: *Beiträge zur Litteratur geschichte der Sia*، در *S.B.W.A.*، ج ۷۸؛ ۱۸۷۴ء، ص ۴۵۱ ببعد، ۴۵۷)؛ (۶) قضا و قدر پر ایمان لانا ضروری ہے [رک بہ قدر]؛ (۷) آدمی جمعہ اور عیدین میں کسی امام کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن دوسرے تمام مواقع پر اس شخص کو اپنا امام منتخب کرنا چاہیے جس کے تقوی پر اعتماد ہو اور جس سے متعلق اسے یقین ہو کہ وہ اہل السنت میں سے ہے؛ (۸) جہاد روز قیامت تک جاری رہے گا (الجہاد ماض الی یوم القیامۃ) دیکھیے Hughes: *Dict. of Islam*، ۱۸۸۵ء، ص ۲۴۳ الف و ب)؛ (۹) ہر شخص کو اولی الامر کی اطاعت کرنی چاہیے وہ عادل ہو یا غیر عادل۔ ان کے یہ سب عقیدے اہل السنت کے مسالک کے مطابق ہیں۔ اس کے باوجود بعض مآخذ میں حضرت سفیان ثوری کو مائل بہ تشیع کہا گیا ہے؛ یوں طبقات الحفاظ، (محل مذکور) اپنے استاد میں امام جعفر الصادق [رک بآں] کا ذکر کیا ہے؛ ابن قتیبہ: (المعارف، ص ۳۰۱) ان کا ذکر شیعہ کی فہرست میں کرتا ہے، اور الطبری (۳: ۲۵۱۹) نے ایک قصہ بیان کیا ہے کہ وہ پہلے شیعہ تھے، لیکن بصرہ میں ان کی ملاقات دو فاضل اشخاص سے ہوئی جنھوں نے ان کو اپنا عقیدہ بدل لینے پر آمادہ کر لیا۔ اس کے علاوہ ان پر زیدی ہونے کا شبہہ بھی ظاہر کیا جاتا ہے، قب الفہرست، ص ۱۷۸، اور اس پر Van Arendonk: محل مذکور، ص ۲۸۳ اور اشاریہ بذیل مادہ، *Griffini* طبع *"Corpus Juris" di Zaid ibn Ali*، ۱۹۱۹ء، ص ۱۷۵ مع حاشیہ ۳ اور اشاریہ بذیل مادہ)؛ یہ بلاشبہہ اختراعات ہیں۔ Massignon (*La Passion d'al-Hallaj*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۷) کے نزدیک ان سب قیاسات کی بنیاد یہ ہے کہ سفیان اور الشافعی ایسے لوگ اہل بیت رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی حرمت کو حرمت رسول پاک کا جز مانتے تھے۔ (اس لیے حضرت سفیان کی محبت اہل بیت ایک فطری بات تھی۔ دوسرے لوگوں نے اسے ان کے تشیع پر محمول کیا)۔ Bergsträsser نے اپنے *Corpus Juris*، *O.L.Z.*، ۱۹۲۲ء، عمود ۱۲۲ ببعد کے جائزے میں اس کی ایک اور توضیح کی ہے جو اس مسئلے پر مختلف طرح سے روشنی ڈالتی ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ زیدی علما بہت سے مسائل میں فقہائے عراق کے ہم خیال تھے۔ سفیان بھی انھیں میں سے تھے، اس لیے یہ قیاس کر لیا گیا کہ وہ زیدیہ کی طرف مائل ہیں۔ یہی صورت ان کے تشیع کی ہوگی۔ [بظاہر وہ مرجئہ کے بھی مخالف تھے]۔ چنانچہ ایمان کے لیے عمل کا لزوم مرجئہ کے عقیدے کے خلاف ہے؛ اس کے علاوہ ابن سعد کی سند پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت سفیان ثوری نے ایک مرجئہ کے جنازے میں شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا: Goldziher: *Vorlesungen*، بار دوم، ص ۳۵۱۔

سفیان ثوری کے ارباب طریقت میں سے ہونے میں کچھ بھی کلام نہیں۔ ان کے صوفی ہونے کی سب سے بڑی شہادت یہ ہے کہ صوفی انھیں اپنے مشائخ کبار میں سے سمجھتے ہیں۔ شیخ فرید الدین

عطّار نے تذکرۃ الاولیاء (طبع نکلسن، ۱: ۱۹۰۵ء: ۱۸۸ ببعد)، میں ایک طویل مقالہ خاص ان پر لکھا ہے، مگر اس مضمون میں [مناقب پر زور دیا گیا ہے ان کے اصل کارناموں پر زیادہ روشنی نہیں ڈالی گئی]۔ حضرت سفیان کا ذکر الفہرست (۱: ۸۳) میں ان صوفیہ کے ضمن میں آیا ہے جو صوف پہنتے تھے اور ابونصر السّرّاج: کتاب اللمع، طبع نکلسن (سلسلۂ یادگار گب، جلد ۲۲، ۱۹۱۴ء، ۲۲) نے سفیان کو صوفیہ کی قدامت کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ متعدد مقامات پر حضرت جنیدؒ [رک بآن] سے مراسم کی بحث کی گئی ہے، اگرچہ [تاریخی واقعات کی رو سے] دونوں کو ایک دوسرے کا علم ہونا ممکن نہ تھا، قب مثلاً الہجویری [رک بہ داتا گنج بخش]: کشف المحجوب، ترجمۂ نکلسن (سلسلۂ یادگار گب، ۱۷، ۱۹۱۱ء، ۱۲۸ ببعد)۔ اس میں اشارہ بظاہر روحانی تعلق کی طرف ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مفہوم لینا از بس دشوار ہے، جبکہ ابوالمحاسن (کتاب مذکور، ۲: ۲۱۳) بھی یہ کہے کہ الحلاج [رک بآن] سفیان سے ملا تھا (لقیہ)۔ اس کے برعکس اسی مصنّف (۱: ۴۲۳) کی بیان کردہ اس روایت پر شبہہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ حضرت سفیان کے ایک زاہد مرتاض شیبان الرّاعی سے دوستانہ تعلقات تھے۔

[حضرت سفیان اپنے زمانے کے ممتاز فقیہہ اور محدّث تھے، وہ امام ابو حنیفہؒ کے ہمعصر تھے۔ ان دونوں میں باہمی اختلاف رائے بھی تھا۔ بنیاد جس کی یہ تھی کہ امام ابو حنیفہ اہل الرای میں شمار ہوتے تھے اور حضرت ثوری اہل الحدیث میں (دیکھیے خضری: تاریخ فقہ اسلامی (اردو ترجمہ))]۔

مآخذ: اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ الذّہبی کی کتاب تذکرۃ الحفاظ، ۱: ۱۹۲، کا سارا دار و مدار اس کی اپنی تاریخی تصنیف پر ہے جس میں اس نے حضرت سفیان ثوری کے متعلق نہایت شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔ جس جلد میں الذہبی کا یہ مقالہ ہونا چاہیے تھا براکلمان، ۲: ۴۷، میں مذکورہ جداگانہ جلدوں کے مخطوطوں میں موجود نہیں ہے۔ الذہبی نے مناقب سفیان پر ابن الجوزی [رک بآن] کی ایک کتاب کا حوالہ دیا ہے، مگر وہ محفوظ نہیں رہ سکی۔ سیرت کے تذکرے، ماخذ کی کتابیں اور تاریخی تصانیف جن کا اس مقالے میں ذکر ہے، قریب قریب ان سب میں حضرت سفیان پر مقالے موجود ہیں، جن سے یہاں استفادہ کیا گیا ہے۔ یورپی طبع شدہ نسخوں کی فہرستوں میں سفیان کے لفظ کے تحت ان کی سیرت اور تعلیمات پر حوالے مل سکتے ہیں۔ قاری کے لیے اس قصّے کا حوالہ بھی خالی از منفعت نہ ہوگا جس میں القفطی کی تاریخ، طبع Lippert، ص ۳۲۷ میں ان کی ماشاء اللہ سے ملاقات کا ذکر ہے، پھر قاضی کے عہدے کی قبولیت سے انکار کا ذکر ہے، جو الہجویری، کتاب مذکور، ص ۹۳ میں مذکور ہے اور المنصور سے ملنے کا بھی ذکر ہے (ابن عبد ربہ: العقد، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ۲: ۱۰۸)؛ (۱) Goldziher: *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، ۱۹۲۰ء (در *Muh. Stud.*، ۲: ۸۵ کا حوالہ فہرست میں نہیں: اس کے لیے دیکھیے (۲) D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ۱۹۰۳ء، ص ۹۷ ببعد)؛ (۳) Browne: *Lit. Hist. of Persia*، ۱۹۰۹ء، ۱: ۴۲۳ تا ۴۲۹ (ص ۴۲۴، وہ سفیان ثوری کی الحلاج سے ملاقات کی بیان کردہ حکایت کو اختیار کر لیتا ہے)۔

(M. PLESSNER)

السفیانی : رک بہ المہدی۔ *

سفید رود : رک بہ قزل اوزون Kizil Özen. *

سفید کوہ : (= سفید پہاڑ)، شمالی افغانستان [رک بآن] کے سب سے زیادہ مشہور پہاڑی سلسلے کا نام ہے، یہ ۳۴ درجے عرض بلد شمال اور ۶۹ درجے ۳۰ ثانیے طول بلد مشرق کے ایک مقام سے آگے پھیلتا *

ہے: اس مقام کے پاس اس کی بلندترین چوٹی کوہ سکارام سر اٹھائے ہوئے ہے، جو سطح سمندر سے ۱۵۶۲۰ فٹ بلند ہے۔ یہ پہاڑ دریاے سندھ کے شہر اٹک کے نواح (۳۳ درجے ۵۱ ثانیے عرض بلد شمال اور تقریباً ۷۲ درجے ۱۰ ثانیے طول بلد مشرق) تک آتا ہے، اور اپنے ان دو مقامات کے مابین دریاے کابل کی وادی کو وادی کرّم اور آفریدی تراہ سے جدا کرتا ہے، لیکن یہ پہاڑی سلسلہ پے در پے بلندیوں کی شکل میں جنوب مغربی سمت میں اس نقطے تک چلا جاتا ہے جس کا محل وقوع قریب قریب ۳۱ درجے ۱۵ ثانیے عرض بلد شمال اور ۶۷ درجے طول بلد مشرق ہے۔ وہاں اسے پسین داگ Psein Dāg اور توبہ کہتے ہیں۔ یہ آخری سلسلہ جنوبی افغانستان کے لیے فاصل آب کا کام دیتا ہے اور پاکستان اور افغانستان کے درمیان ایک قدرتی حدّ فاصل ہے۔ سفید کوہ کے شمالی اور مشرقی حصوں میں جو آگے کو نکلے ہوئے ہیں، درّۂ خیبر [رک بآں] پشاور اور جلال آباد کے مابین واقع ہے، کابل اور جلال آباد کے درمیان دوسرے دشوار گزار درّے بھی ہیں جن میں ۱۸۴۱-۱۸۴۲ء کی جنگ میں برطانوی اور ہندوستانی فوجوں نے سخت نقصان اٹھایا تھا۔ پہاڑی سلسلوں کے انھیں درّوں میں سے عہد تاریخ کے سر آغاز سے بے شمار لشکروں کے سیلاب آتے اور وقتاً فوقتاً ہندوستان پر حملہ آور ہوتے رہے ہیں۔ ان میں سے بعض تاریخی عہد کے حملہ آوروں نے ان پہاڑوں کے مختصر حالات بھی لکھے ہیں، جیسے انھوں نے عبور کیا تھا۔ پہاڑ کی شمالی شاخیں چٹیل ہیں، لیکن بالائی ڈھلانوں پر صنوبر، دیودار اور بعض دوسرے درختوں کے جنگل ہیں۔ اور جنوبی شاخوں میں سے اکثر پر صنوبر اور خودرو زیتون کے بن کھڑے ہیں۔ اس کی وادیاں میوہ دار درختوں، کھیتوں اور باغات کا مجموعہ ہیں۔ ان میں ثمر دار درختوں کی بہتات ہے اور ندیوں کے کنارے سبزہ زاروں، جنگلی پھولوں اور بید کے درختوں کی قطار چلی گئی ہے۔

مآخذ: ابوالفضل: آئین اکبری، متن اور ترجمہ از Blochmann اور Jarrett، کلکتہ ۱۸۷۲ء، ص ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۳: (۲) *Imperial Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء۔

(T. W. Haig)

سَفِیْنَہ: (ع: جمع: سَفِیْن، سُفُن اور سَفَائِن)، سمندری جہاز یا کشتی (عربی میں اس معنی و مفہوم کے لیے اور بھی بہت سے الفاظ موجود ہیں جن میں سے بعض خالص عربی ہیں اور بعض میں مولّد و دخیل، مثلاً فُلْک، جَارِیَۃٌ [جمع: جَوَارِی]، مَرْکَب، اسطول وغیرہ)، ان میں سے اوّل الذکر لفظ قرآن کریم میں تئیس مقامات پر وارد ہوا ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے لغات جدیدہ، ص ۱۳۳ ببعد؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۴ ببعد؛ *Muslim Sea-Power*، ص ۱۰۹ ببعد)۔ قرآن کریم میں لفظ صرف چار مرتبہ (۱۸ [الکہف]: ۷۱، ۷۹؛ ۲۹ [العنکبوت]: ۱۵ میں) وارد ہوا ہے؛ عرب علماے لغت کے نزدیک سفینہ سَفْن سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں تیشہ (بصورت اسم) یا چھلکا اتارنا (بصورت مصدر)۔ جہازرانی کے لیے عربی میں سَفَانَۃٌ اور مَلَاحَۃٌ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، جہاز سازی کے لیے سِفَانَۃ مستعمل ہے، چنانچہ سَفَّانٌ (صیغۂ مبالغہ) کشتی ساز اور کشتی ران دونوں کے لیے اور مَلَّاحٌ صرف کشتی رانی کے لیے مستعمل ہے (لسان العرب، تاج العروس؛ ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ سفن و ملح)۔

عرب قدیم زمانے سے ہی کشتی رانی اور بحری اسفار سے روشناس تھے، لیکن جب اسلام آیا تو جہاں ان کے جسمانی اور ذہنی قوی کو نشو و نما اور ترقی حاصل ہوئی، وہاں فن جہاز سازی

اور جہازرانی کو بھی ترقی نصیب ہوئی اور مسلمان قوم نے بحیثیت مجموعی جہازسازی، جہازرانی اور علم البحر [=علم المحیطات] کے میدان میں ایک تاریخ‌ساز کردار ادا کیا (*Muslim Sea-Power*، ص ۲۳ ببعد؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۳ ببعد).

زمانہ قبل از اسلام میں عربوں کی جہازرانی اور بحری اسفار کے ثبوت میں تین مستند ماخذ سے علمی شواہد پیش کیے جاتے ہیں، یعنی عربی کتب لغت، قدیم عربی شاعری اور قرآن کریم۔ قرآن مجید نہ صرف عربی زبان میں مدوّن ہونے والی سب سے پہلی کتاب ہے، بلکہ ایک ایسا مقدس صحیفہ آسمانی ہے، جس کے اولین مخاطب عرب ہی تھے۔ کسی قوم کی زبان، اس کی شاعری اور اس کے ذخیرہ ادب میں لغوی مفردات کا وجود اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ قوم ان معانی و مفاہیم سے بھی پوری طرح آگاہ ہو جن کے اظہار کے لیے یہ مفردات استعمال ہوئے ہیں۔ عربی زبان کی کتب لغت و ادب میں سمندر، کشتی، جہاز، جہازرانی، سواحل سمندر اور بندرگاہوں اور ان کے لوازمات و متعلقات کے بارے میں درجنوں مترادف الفاظ موجود ہیں، جن میں خالص عربی الفاظ بھی ہیں اور غیر زبانوں (مثلاً فارسی، ہندی، چینی، رومی، یونانی اور لاطینی) کے الفاظ بھی موجود ہیں۔ یہ کثیر الفاظ جہاں عربوں کی جہازرانی کا بیّن ثبوت ہیں، وہاں ان دیگر اقوام سے ان کے تجارتی اور سفری اختلاط و روابط کی بھی واضح دلیل ہیں (لغات جدیدہ، ص ۱۳۳؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۴ تا ۱۷؛ المسلسل فی اللغۃ، بامداد فہارس؛ المخصص، ۹ : ۲ ببعد، ۱۰ : ۲۳ ببعد؛ فقہ اللغۃ ۱۷۷؛ الفوائد فی علم البحر و القواعد، ص ۴۲ ببعد)۔ اسی طرح زمانۂ قبل اسلام کے شعرا کے کلام میں بھی ایسے محاورات، تشبیہات اور استعارات بکثرت موجود ہیں جن کا تعلق سمندر، جہاز، کشتی، جہازران اور ان کے لوازمات سے متعلق ہیں، خصوصیت کے ساتھ یہ باتیں ان شعرا کے کلام میں زیادہ ملتی ہیں جن کا تعلق عراق، حیرہ، بحرین، خلیج فارس اور دیگر ساحلی علاقوں سے ہے یا وہ ان علاقوں میں آتے جاتے رہے، مثلاً طرفہ، اعشٰی میمون (الاعشی الاکبر)، عمرو بن کلثوم التغلبی اور الاخنس بن شہاب التغلبی وغیرہ۔ طرفہ اپنے مشہور قصیدہ دالیہ ("معلقہ" در شرح المعلقات السبع، ص ۷۷) میں اپنی تیز رو اونٹنی اور اس کے دائیں بائیں ہلنے والے محمل کو (عَدَوْلِيَةٌ أَوْ مِنْ سَفِينِ ابْنِ يَامِنٍ) سمندر میں ادھر ادھر ہلنے والے بڑے رومی جہاز (عدولیہ = آذولس) سے اور اپنی اونٹنی کی لمبی گردن کو کشتی کے پتوار (سُکّان) سے تشبیہ دیتا ہے جو دریائے دجلہ میں بالائی جانب بڑھی جا رہی ہے (كَسُكّانِ بُوصِيٍّ بِدِجْلَةَ مُصْعِدِ)۔ طرفہ کے ان اشعار میں دو باتیں خصوصیت کے ساتھ قابل توجہ ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ کشتی کے لیے دو مختلف مترادف لفظ استعمال کر رہا ہے، یعنی بوصی (فارسی میں بوزی) اور عَدَوْلِیَۃ (یونانی میں آذولس)۔ اس سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ عربوں کے بحری تعلقات اس وقت کی ان مغربی و مشرقی اقوام سے قائم تھے جنھیں بحری برتری حاصل تھی، یعنی بحر روم میں رومی اور یونانی اور خلیج فارس میں ایرانی۔ دوسری قابل توجہ بات "ابن یامن" کا ذکر ہے، ابن یامن کے متعلق السبع المعلقات کے شارحین کا خیال ہے کہ یہ بحرین کا عرب حکمران تھا جو بڑے بڑے جہازوں کا مالک تھا اور جہازسازی و جہازرانی میں اس کی شہرت ایک ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر چکی تھی

(شرح المعلقات السبع، ص ۷۸، تاج العروس، زیر مادہ اَمَنَ)۔ معلقات کے شعرا میں سے ایک اور شاعر عمرو ابن کلثوم التغلبی بھی اپنی قوم کی کثرت و شجاعت کا ذکر کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ ہماری کثرت افواج نے خشکی کو یوں بھر دیا ہے کہ میدان تنگ ہو گیا؛ اسی طرح ہم نے سطح سمندر کو کشتیوں سے بھر دیا ہے (وَمَوجَ البَحرِ نَملَؤُہ سَفِینَا)؛ اعشٰی میمون نے بھی اپنے قصائد میں اسی قسم کے محاورات و تشبیہات کا ذکر کیا ہے، مثلاً وہ ایک جگہ اپنے ممدوح کی جود و سخا کو بحر مواج سے تشبیہ دیتا ہے جس کی تلاطم خیز موجیں بادبان والے بڑے جہاز (اَلْخَلِیَّۃُ ذَاتُ القِلَاعِ) کو یوں الٹ پلٹ دے کہ اس کا اگلا حصہ ٹوٹ جانے کو ہو اور اس کا ملاح خوف کے مارے اس کے پتوار سے چمٹا ہوا ہو (دیوان الاعشٰی، ص ۳۱ بعد)۔ ایک اور جگہ وہ اپنے سخی و فیاض ممدوح کو اس متلاطم سمندر سے تشبیہ دیتا ہے جو کنارے پر کھڑے درختوں کو پچھاڑتا اور جہازوں کو ٹھوڑیوں کے بل گراتا ہے (یَکُبُّ السَّفِینَ لِاَذْقَانِہ) حتّی کہ جب جہاز ران موجوں کو دیکھ کر ڈر جاتا ہے (اِذَا رَھِبَ المَوجَ نُوتِیُّہ) تو بادبان کو اتارتا اور ڈوری کو ڈھیلی کرتا ہے (دیوان الاعشٰی، ص ۴۰)۔

قرآن کریم میں کشتی، سمندر اور ان کے متعلقات کا ذکر بکثرت آیا ہے اور اس انداز سے آیا ہے کہ جن لوگوں سے خطاب ہو رہا ہے وہ کشتی، سمندر، جہازرانی اور بحری اسفار کی تمام کیفیات سے پوری طرح آشنا ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے کہ قرآن کریم کے اولین مخاطب عرب ہی تھے اس لیے اگر وہ ان تمام چیزوں سے واقف نہ ہوتے تو اللہ تعالٰی ان سے اس انداز میں خطاب نہ فرماتے، قرآن کریم میں حضرت نوح علیہ السلام کے عہد کے طوفان اور اس کی کشتی کا بھی ذکر ہے جو انہوں نے اللہ کے حکم سے بنائی اور حکم ربانی ملتے ہی اپنے ہمسفروں سمیت اس میں سوار ہو گئے اور وہ کشتی انہیں لے کر پہاڑوں کی سی بلند موجوں میں تیرتی چلی جاتی تھی (۱۱ [ھود]: ۳۷ تا ۴۲)۔ قرآن کریم نے جہازرانی اور قوت بحریہ کی اہمیت کا احساس دلانے کے لیے سمندر میں پہاڑوں کی مانند فلک بوس رواں دواں کشتیوں کو خدا کی کائنات کے عجائبات قرار دیا ہے (۴۲ [شورٰی]: ۳۲)۔ بحری تجارت کی اہمیت کو عیاں کرنے کے لیے فرمایا گیا کہ ”اللہ نے سمندروں کو تمہارے لیے مسخّر کر دیا ہے تاکہ تم اس میں سے تر و تازہ گوشت نکال کر کھا سکو، سمندر میں اللہ کا فضل و کرم (مال تجارت نافعہ)، تلاش کرو اور اس کے شکر گزار ہو سکو“ (۱۶ [النحل]: ۱۴)۔ جہازرانی کی موافق و معاون ہواؤں کو اللہ کی آیات سے تعبیر کیا گیا ہے اور بحری تجارتی کاروانوں کے لیے ایک خوشخبری قرار دیا گیا ہے (۳۰ [الروم]: ۴۶)۔ متعدد آیات میں اس ہولناک کیفیت کی مکمل و واضح تصویر کشی کی گئی ہے جو سمندری طوفان کے وقت بحری کاروانوں کو پیش آ سکتی ہے (۳۱ [لقمٰن]: ۳۱ تا ۳۲؛ ۱۰ [یونس]: ۲۲؛ ۱۷ [بنی اسرائیل]: ۶۶ تا ۷۰)؛ قرآن کریم میں جہازرانی کے لوازم، مثلاً بندرگاہوں، دریائی و سمندری راستوں اور بحری سفر میں رہنمائی کے لیے زمینی و آسمانی علامات کا بھی ذکر کیا ہے: ”اور اللہ تعالٰی نے زمین میں پہاڑ گاڑ دیے ہیں تاکہ زمین تمہیں لے کر ایک طرف کو جھک نہ جائے اور اور دریا اور راستے بنا دیے تاکہ تم راہ پاؤ اور علامتیں بنا دی ہیں اور ستاروں کے ذریعے بھی وہ راہ پاتے ہیں“ (۱۶ [النحل]: ۱۵ تا ۱۶)؛

کلام ربانی میں یہ اور دیگر آیات صرف اس لیے وارد ہوئی ہیں کہ اللہ کی نعمتوں اور اس کی ہیبت و قدرت کا احساس دلا کر انسان کو نیکی و خدا ترسی کی طرف مائل کیا جائے، لیکن ضمنی طور پر اس سے عربوں کی جہازرانی اور سمندر شناسی کا بھی ثبوت ملتا ہے، کیونکہ ان آیات قرآنی میں بیان شدہ معلومات علم البحر کے وہ بنیادی حقائق ہیں جنھیں علوم جدیدہ بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، لیکن خدائے حکیم و علیم سے یہ بات بعید ہے کہ ان معلومات کے ذریعے کسی ایسی قوم سے خطاب کرتا، جو ان سے آشنا نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ قبل اسلام کے عرب نہ صرف یہ کہ جہازرانی اور بحری تجارت سے پوری طرح واقف تھے، بلکہ سمندری ہواؤں اور موسمی تغیرات سے بھی آگاہ تھے، جو جہازرانی اور بحری اسفار پر اثر انداز ہوتے ہیں اور اس سلسلے میں عربوں نے معلومات کا ایک وسیع ذخیرہ انسانیت کو ورثے میں دیا ہے جو علم انواء، علم مَہابُّ الرِّیاح اور علم الْاَزْمِنَة وَالْاَمْکِنَة کی صورت میں صدیوں تک اہل علم کا ایک مرغوب موضوع رہا ہے (عربوں کی جہازرانی، ص ٣٣ ببعد)۔ اس بات کے واضح تاریخی شواہد موجود ہیں کہ زمانہ قبل از اسلام میں بلاد عرب کی بندرگاہوں پر تجارتی بحری جہاز معمول کے مطابق آتے جاتے رہتے تھے اور عرب تاجر سمندری تجارت اور بحری اسفار کے عادی تھے، کتب سیر و تواریخ میں یہ واقعہ تو بڑی شہرت رکھتا ہے کہ ظہور اسلام سے قبل جب قریش مکہ نے بیت اللہ کی تعمیر و مرمت کرنی چاہی تھی تو جدہ کی بندرگاہ پر ایک ٹوٹے ہوئے رومی تجارتی جہاز کے تختے خرید کر خانہ کعبہ کی چھت مکمل کی تھی (سیرة ابن ہشام، ١ : ٢٠٣ ببعد، الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام، ص ٤٦ ببعد)؛ بحر احمر اور بحر روم میں بحری تجارت کے علاوہ حبشہ سے بحری راستے سے عربوں کے تعلقات ایک تاریخی حقیقت ہیں۔ حبشہ کی جانب مکی مسلمانوں کی پہلی اور دوسری ہجرت بھی تجارتی جہازوں کے ذریعہ انجام پائی، بحیرہ روم میں جہازرانی کی مہم پر روانہ ہونے والے جلیل القدر مسلمان حضرت تمیم رضی الداری اپنے جہاز کی تباہی اور بچ نکلنے کے واقعات کو اسلام لانے کے بعد سنایا کرتے تھے جو کتب سیر و تواریخ میں موجود ہیں۔ (الطبری، ص ١١٨٢، ١٥٢٠؛ عربوں کی جہازرانی، ص ٤٠ ببعد)۔ ظہور اسلام کے بعد عہد نبوت میں مسلمانوں نے کئی ایک بحری سفر کیے، پھر خلفاء راشدین رض کے عہد میں اس سلسلے میں مزید اضافہ ہوا۔ حضرت عمر رض کے زمانے میں مسلمانوں نے اس وقت مہذب دنیا کی اہم بحری شاہراہوں اور بندرگاہوں پر قبضہ کر لیا تھا، جن میں اسکندریہ کی بندرگاہ، خلیج فارس کی بندرگاہ ابلہ اور بحر احمر کی بندرگاہ جار بھی شامل ہیں۔ فاروقی عہد ہی میں اسلامی تاریخ کا اولین بحری معرکہ پیش آیا جس کی قیادت بحرین کے گورنر حضرت علاء بن الحضرمی نے کی تھی اور اسی عہد میں حضرت عمر رض کی اجازت سے دریائے نیل اور بحر احمر کو تجارتی اغراض کے لیے ایک مصنوعی نہر کے ذریعہ ملا دیا گیا، موجودہ نہر سویز کی جگہ بحر احمر اور بحر روم کو ملانے کے لیے حضرت عمرو رض بن العاص نے مصنوعی نہر کی کھدائی کی اجازت مانگی جو بعض مصلحتوں کی وجہ سے نہ دی گئی، کیونکہ ایک تو مسلم بحری قوت کمزور و ناپختہ تھی، دوسرے مسلمانوں کے مقابلے میں روم و ایران کی بحری طاقت زیادہ تھی۔ اس طرح بحری مہمات شروع کرنے یا بحر احمر اور بحر روم کو ملانے سے اس وقت اسلامی سلطنت کو اوائل کی نسبت خطرات زیادہ لاحق ہو سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رض نے نہ تو بحری مہمات کی اجازت دی اور نہ مجوزہ نہر کھودنے کی (معجم البلدان، مادہ اسکندریہ، ابلہ

اور جار، الطبری، حوادث سنه ۱۷ – ۱۸، ۲۸ ھجری، عربوں کی جہازرانی، ص ۴۲ ببعد)؛ حضرت عثمانؓ کے عہد میں مسلمانوں نے اپنی سمندری طاقت کو بڑھایا اور دشمن پر اپنی دھاک بٹھا دی۔ شام کے گورنر عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کی نگرانی میں مسلم بحری بیڑے نے بحیرہ روم میں اپنی قوت کا لوہا منوایا، بحرین کے گورنر حکم بن ابی العاص نے ایک جنگی بیڑا تیار کرکے بحر ہند میں روانہ کیا، جس نے تھانہ (بمبئی کے آس پاس)، بھڑوچ اور دیبل پر حملے کیے اور اس طرح عرب بحری طاقت کے ضمن میں کئی ایک بحری اور دلیر امراء البحر کے نام سامنے آئے، جن میں امیر البحر عبداللہ (جنھوں نے رومیوں کے خلاف پچاس کامیاب بحری مہمات کی قیادت کی تھی)، بسر اور ابوالاعور کے نام بھی شامل ہیں (حوالۂ سابق؛ فتوح البلدان، ص ۱۱۷ ببعد)۔ اموی عہد میں ان کوششوں میں اضافہ ہوا اور عکّا کی بندرگاہ میں عربوں کا جہازسازی کا سب سے پہلا کارخانہ قائم ہوا اور بحر روم اور بحر ہند میں تاریخ ساز جنگی مہمات پیش آئیں۔ خلیفہ عبدالملک بن مروان کے نائب السلطنت حجاج بن یوسف ثقفی نے جہاز کے تختوں کو ڈوری سے باندھ کر جوڑنے کے بجائے لوہے کے کیلوں سے تختے جوڑنے کو رائج کیا اور عکّا کا کارخانہ جہازسازی بھی صور میں منتقل کر دیا گیا (الاعلاق النفیسة، ص ۱۹۵ ببعد؛ فتوح البلدان، ص ۱۱۷ ببعد؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۵۰ ببعد؛ *Muslim sea Power*، ص ۵۱ ببعد)۔ مصر اور افریقہ میں بھی متعدد جہازسازی کے کارخانے قائم ہوئے اور کئی نئی و پرانی بندرگاہوں کی تعمیر و مرمت ہوئی، جن میں بصرہ، سیراف، عدن، صحار، شحر، بحرین، ہرمز، جدہ، شہر قلزم، غلافقہ، عیذاب اور طبرقہ کی بندرگاہیں بھی شامل ہیں (*Muslim sea Power*، ص ۵۱، ۶۳، ۷۲؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۵۵ ببعد)۔ عباسی خلیفہ منصور کی دور اندیشی نے تو گویا مستقبل کی ضرورت کو بھانپ لیا تھا کہ سمندری رابطہ دنیا پر اقتصادی و سیاسی تسلط کے مترادف ہے اس لیے عباسی دارالخلافہ کا دنیا سے دریائی راستوں کے ذریعہ ہمیشہ تعلق بحال رکھنے کے لیے دجلہ و فرات کے وسط میں بغداد آباد کیا (عربوں کی جہازرانی، ص ۵۳)، الیعقوبی نے منصور کی دور اندیشی کی تعریف کرتے ہوئے بغداد کی جغرافیائی اہمیت پر مفصل روشنی ڈالی ہے (کتاب البلدان، ص ۸ ببعد)۔

مسلمان جہازرانوں نے کئی صدیوں تک بحر روم اور مشرقی سمندروں میں تجارتی راستوں پر اپنی برتری قائم رکھی۔ وہ بحر ہند اور بحیرۂ چین کی بندرگاہوں اور جزیروں کی تجارتی منڈیوں پر ایک مدت تک چھائے رہے۔ ان کی مستقل آبادیاں بھی قائم ہوئیں اور ان کی بدولت ان علاقوں میں اسلام کی بڑی اشاعت ہوئی۔ جزائر مالدیپ، فلپائن، ملایا، جاوا، سماٹرا اور جنوب مشرقی ایشیا کے دیگر علاقوں میں جو اسلامی دنیا وجود میں آئی ہے، یہ انھیں مسلمان جہازرانوں اور تاجروں کی بدولت ہے جن میں حضرموت کے عرب سر فہرست ہیں (عربوں کی جہازرانی، ص ۹۶)۔ جس طرح جنوب مشرقی ایشیا کے خطوں پر حضرمی عربوں نے نمایاں کام کیا، اسی طرح عمان کے ازدیوں (بنو ازد) نے بحر روم اور افریقہ کی بندرگاہوں اور بحری تجارتی راستوں پر نمایاں کارنامے انجام دیے جو عدن سے چل کر افریقی سواحل سے ہوتے ہوئے موزمبیق، زیلع (اریٹیریا)، زنجبار (موجودہ تنزانیہ) اور کیلوا یا مدغاسکر پہنچتے تھے، پھر مصر کے بنو طولون اور بنو فاطمیہ کے عہد میں نہ صرف ان بحری مہمات اور تجارتی قافلوں میں اضافہ ہوا بلکہ جہاز سازی کے کئی ایک نئے کارخانے بھی قائم ہوئے (حوالۂ سابق؛ *Muslim sea Power*، ص ۸۷ ببعد، ۱۴۹)۔ یہ بنو ازد ہی تھے جو کولمبس سے صدیوں پہلے بحر ظلمات

(بحراوقیانوس) کی مہمات پر روانہ ہوتے رہے اور امریکہ تک پہنچے، نئی تحقیق نے یہ نظریہ غلط ثابت کر دیا ہے کہ امریکہ کولمبس ہی نے سب سے پہلے دریافت کیا تھا، بلکہ امریکہ میں قدیم عرب قبائل کا وجود اور ''ازٹ'' اور ''مایہ'' تہذیبوں کی نشو ونما کا ثبوت مل چکا ہے۔ یہ ازٹ اغلباً یہی ازد ہی ہو سکتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے معارف، اعظم گڑھ، مارچ و اپریل ۱۹۳۹ء)۔ اندلس اور صقلیہ کی بندرگاہ پلرمو میں صقلیہ کی عرب حکومت کا جنگی جہازوں کا کارخانہ (دارالصناعۃ) تھا۔ اندلس کی بندرگاہوں میں مریہ، بجانہ، اشبیلیہ اور دانیہ قابل ذکر ہیں، اسی طرح شمالی افریقہ میں وهران، بجایہ اور کی بندرگاہیں نمایاں تھیں (عربوں کی جہازرانی، ص ۷۰ تا ۷۵)۔ شمالی افریقہ کے اغلبیوں (بنو اغلب)، عبیدیوں اور مہدویوں کے بحری بیڑے بحر روم میں جہازرانی اور بحری جنگی قوت کے باب میں ایک تاریخی مقام رکھتے ہیں۔ اندلس کے اموی خلیفہ عبدالرحمٰن الناصر الدین اللہ نے ایک عظیم الشان بحری بیڑا تیار کیا تھا جو بقول ابن خلدون (مقدمہ، ص ۲۸۳) تقریباً دو سو جہازوں پر مشتمل تھا اور بحر روم میں اس بحری قوت کے سامنے آنے کی کسی میں ہمت نہ تھی (حوالہ سابق، ص ۷۶ تا ۷۹)۔ اس کے بعد صلاح الدین ایوبی اور عثمانی ترکوں کے علاوہ شمالی افریقہ کے بنو حفص کی بحری قوت اور جنگی جہازوں نے جس طرح صدیوں تک یورپ کی استعماری یلغار کو روکے رکھا وہ بھی مسلم بحری قوت اور جہازرانی کی تاریخ کے شاندار ابواب کی حیثیت رکھتے ہیں (حوالہ سابق؛ *Muslim sea Power*، ص 115 بعد)۔ مشہور پرتگالی جہازران واسکو ڈی گاما جب نئی دنیا کے انکشاف کے لیے سمندری سفر پر نکلا اور گھوم پھر کر مغربی افریقہ کے سواحل پر پہنچا تو یہاں اس کی ملاقات ایک عرب جہازران احمد بن ماجد سے ہوئی جو بحر ہند، بحر احمر اور خلیج فارس کا سب سے نڈر جہازران شمار ہوتا تھا اور جہازرانی کے علوم اور آلات کا بھی بہت بڑا ماہر تھا۔ عرب روایت کے مطابق اس نے اپنی برتری کے نشے میں، اور یورپی روایت کے مطابق بڑے انعام کے لالچ میں، واسکو ڈی گاما کو ہندوستان تک پہنچانے کے لیے ساتھ چلنے کی حامی بھر لی اور اس کے جہاز کو کالی کٹ (مدراس) میں لا کھڑا کیا۔ اس سفر کے موقع پر واسکو ڈی گاما نے اس عرب جہازران کی معلومات سے بھی فائدہ اٹھایا اور جہازرانوں کے بحری نقشوں سے بھی استفادہ کیا (الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام، ص ۶۶ و بعد؛ عربوں کی جہازرانی، ص ۱۱۷)۔

علم البحر (Oceanography) کے موضوع پر مسلم علما اور جہازرانوں کی معلومات اور ان کے بعض تحقیقی نظریات کو جدید اکتشافات اور عصری تحقیقات نے بھی تسلیم کیا اور قدر کی نظر سے دیکھا ہے۔ مسلمان علما نے جہاں زمین کے گول ہونے کے نظریے کو اصولی طور پر سب سے پہلے تسلیم کیا وہاں اس قدیم یونانی نظریہ پر بھی سخت تنقید کی کہ دنیا یا کرۂ ارض کا صرف ایک چوتھائی حصہ آباد ہے (ربع مسکون)۔ مسلمان علما نے کرۂ ارض کی دوسری جانب آبادی اور ماورائے بحر ظلمات میں زندگی کے امکانات کو تسلیم کیا (معارف، اعظم گڑھ، مارچ و اپریل ۱۹۳۹ء)۔ علم البحر کے متعلق عرب علما کی معلومات دو قسم کی ہیں، ایک مسلمان مؤرخین اور جغرافیہ نگاروں کی معلومات جو عملی تجربے کی نسبت نظریاتی بنیادوں پر زیادہ قائم ہیں، المسعودی (مروج الذہب)، یاقوت الحموی (معجم البلدان)، الادریسی (نزہۃ المشتاق)، ابو الفداء (تقویم البلدان)، الیعقوبی (کتاب البلدان) البیرونی، ابن بطوطہ، ابن حوقل، ابن الفقیہ، الاصطخری، ابن خلدون، ابو عبید البکری اور عبد المنعم الحمیری

وغیرہ کی تصانیف میں ضمنی طور پر وارد ہونے والی معلومات اسی زمرے میں آتی ہیں۔ دوسری قسم ان معلومات کی ہے جو عملی تجربے کی بنیاد پر لکھی گئیں۔ یہ ان مسلمان جہازرانوں کی تصانیف ہیں جنھوں نے اپنے عملی تجربات اور معلومات کو جمع کر دیا۔ سلیمان المہری، ابن ماجد اور ترک امیر البحر پیری بن حاجی محمد وغیرہ کی تصانیف اسی ضمن میں آتی ہیں۔ ان عرب علما اور جہازرانوں نے بحری راستوں کی نشاندہی، سمندروں کی پیمائش، جہازرانوں کی رہنمائی کے لیے خطرات کے نشانات، ستاروں، ہواؤں، قطب نما، فن جہاز رانی اور دیگر مفید فلکی آلات کے بارے میں ناقابل فراموش کارنامے انجام دیے ہیں (عربوں کی جہاز رانی، ص ۸۰ ببعد).

مآخذ: (۱) قرآن مجید کی تفاسیر میں وہ آیات جن میں لفظ سفینہ، فُلک، جاریہ یا جواری وارد ہوے ہیں؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سَفَنَ؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۴) ابن الاثیر: النہایۃ، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۵) التمیمی الاندلسی: المسلسل فی اللغۃ، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۶) ابن سیدہ: المخصص، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۷) الثعالبی: فقہ اللغۃ، قاہرہ ۱۹۲۷ء؛ (۸) شہاب الدین احمد بن ماجد نجدی: الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۹) الاعشٰی: دیوان سلسلۃ یادگار گب، ۱۹۲۸ء؛ (۱۰) الزوزنی: شرح المعلقات السبع، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۱۱) ابن ہشام: السیرۃ النبویۃ، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) الطبری: تاریخ، لائڈن ۱۹۰۱ء؛ (۱۳) مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) قطب الدین محمد النہروالی: الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام، بیروت ۱۹۶۴ء؛ (۱۵) یسٓ الحموی: تاریخ الاسطول العربی، دمشق ۱۹۴۵ء؛ (۱۶) یاقوت: معجم البلدان، لائپزگ ۱۸۶۳ء؛ (۱۷) الیعقوبی: کتاب البلدان، لائڈن ۱۸۹۲ء؛ (۱۸) المقدسی: احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم، لائڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۹) المرزوقی: کتاب الازمنۃ والامکنۃ، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ؛ (۲۰) المسعودی: مروج الذہب، پیرس ۱۸۷۷ء؛ (۲۱) الادریسی: نزہۃ المشتاق، پیرس ۱۸۳۶ء؛ (۲۲) ابن رستہ: الاعلاق النفیسۃ، لائڈن ۱۸۹۱ء؛ (۲۳) ابن الفقیہ: کتاب البلدان، لائڈن ۱۸۸۵ء؛ (۲۴) البلاذری: فتوح البلدان، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۲۵) ابو عبید البکری: المُغرِب فی بلاد الافریقیۃ و المغرب، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۲۶) سید سلیمان ندوی: عربوں کی جہازرانی، بمبئی بلا تاریخ؛ (۲۷) وہی مصنف: لغات جدیدہ، لکھنؤ بلا تاریخ؛ (۲۸) علی محمد فہمی: *Muslim Sea Power*، لنڈن ۱۹۵۰ء.

(ظہور احمد اظہر)

سقاریا: (بعض اوقات صقاریہ)، ایشیاے کوچک کا ایک دریا۔ یہ افیون قرہ حصار [رک بان] کے شمال مشرق میں بیاد کے پاس سے نکلتا ہے۔ مشرق کی طرف چلتا ہوا یہ ولایت انقرہ میں داخل ہوتا ہے، جہاں سے ہوتا ہوا اپنے بائیں ساحل سے سیّد غازی صو اور لمبی جانب سے کئی دوسرے معاونوں کو ساتھ لیتا ہوا چِفتلِق سے اوپر ایک مقام تک بہتا چلا جاتا ہے۔ پھر یہ سیوری حصار کے گرد چکر لگاتا ہوا شمال کی طرف مڑ جاتا ہے۔ یہاں انقرہ [رک بان] سے آنے والا انکوری صویو اس کے دائیں کنارے آ کر ملتا ہے اور اس سنگہم کے نزدیک اس کے سامنے کے کنارے پر پورسق ندی آ ملتا ہے۔ اس مقام کے جنوب کی طرف تھوڑے فاصلے پر اسکی شہر سے انقرہ جانے والی ریل کا پل ہے۔ شمال کی طرف آگے چل کر سقاریا سے گوک صو اس کے دائیں کنارے آ ملتا ہے، پھر وہاں سے یک لخت رخ بدل کر کوتاھیہ اور خداوندگار کی ولایتوں میں سے گزرتا ہوا لفکہ کی مغربی جانب بہنے لگتا ہے۔ لفکہ کے مقام پر سقاریا میں اس کے بائیں طرف برسہ سے آنے والا دریاے گوک صو شامل ہو جاتا ہے۔ لفکہ سے اڑھائی سو میل کا فاصلہ طے کر کے مکیجہ کے متصل ازنید کی سنجاق میں داخل ہو کر یہ دفعۃً شمال کی

جانب مڑ جاتا ہے۔ یہاں سے اس کی گزرگاہ کا سب سے زیادہ سرسبز علاقہ شروع ہوتا ہے، جہاں انگوروں کے باغات اور ریشم کے کیڑے پالنے کے علاوہ کپاس، گندم اور ترکاریوں کی عمدہ فصلیں ہوتی ہیں۔ اب یہ شمال مشرقی جانب گیوہ آطہ بازار اور قندرہ کی فضاؤں میں سے گزرتا ہوا انجیرلی کے نزدیک بحرۂ اسود میں جا گرتا ہے۔ ازمید کی سنجاق میں یہ ستر میل تک پھیلا ہوا ہے؛ آطہ بازار کے نزدیک اس کی دائیں طرف قسطمونی سے آنے والا دریاے مدرنی صو اس میں آ ملتا ہے اور بائیں طرف سے دریاے چرخ صو، جو جھیل صبانجہ سے نکلتا ہے، گیوہ سے سوا میل جانب شمال سلطان بایزید اوّل کا تعمیر کردہ، چھے محرابوں والا پل واقع ہے۔ اولیا چلبی (۳: ۱۱) نے بھی لفکہ کے مقام پر ایک عمدہ چوبی پل کی نشاندہی کی ہے۔ ازمید اور بیلہ جک کے درمیان ریل گاڑی چار بار اس دریا پر سے گزرتی ہے۔

سقاریا کو زمانۂ قدیم میں سنگاریوس (Sangarius) کہتے تھے (دیکھیے Pauly-Wissowa: Real-Enzyklopädie، سلسلہ ۲، ۱: عمود ۲۲۶۹)، بوزنطی عہد سے اس نے اپنا رخ تبدیل کر لیا ہے، جیسا کہ اس پر ۵۶۱ء میں یوستیانوس (Justinian) کے تعمیر کردہ بڑے پل سے ظاہر ہوتا ہے، جو اب آطہ بازار سے دو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ پل اب باش کوپری Beşli Köprü (زمانۂ قدیم میں Pontegephyra یا Pontogephyra: دیکھیے Ramsay: The Historical Geography of Asia Minor، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۲۱۳، ۲۱۵) کہلاتا ہے، لیکن آج کل یہ دریا محرابوں کے نیچے سے نہیں گزرتا۔

دریاے سقاریا جہازرانی کے قابل نہیں۔ اس کا زیریں حصہ نواح کے گنجان جنگلات سے بحیرۂ اسود کی طرف محض لکڑی لے جانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ زمانۂ ماقبل تاریخ میں یہ دریا مغرب کی جانب بہتا ہوا بحیرۂ مرمرہ میں جا گرتا تھا۔ جھیل صبانجہ اور خلیج ازمید اس کے قدیم راستے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ۹۰۹ھ/۱۵۰۳ء میں سلطان سلیم اول کو یہ خیال پیدا ہوا کہ دریاے سقاریا اور جھیل (جس کی سطح دریا سے بلند ہے) اور خلیج کے درمیان سلسلۂ آمد و رفت دوبارہ قائم کیا جائے تاکہ بحری بیڑے کی تعمیر کے لیے دارالسلطنت میں لکڑی کی بہم رسانی بآسانی ہو سکے۔ ماہرین نے اس منصوبے کے قابل عمل ہونے کا مشورہ دیا، جس پر اس نے اس کی تکمیل کے لیے احکام جاری کیے، لیکن مخالفین نے بذریعہ رشوت اس منصوبے کو ناکام بنا دیا (حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۶۰).

عثمان کے عہد میں کچھ عرصے تک دریاے سقاریا مغرب اور جنوب کی جانب اسلامی مملکت کے لیے بمنزلۂ سرحد رہا اور مسلمانوں کو اپنی فتوحات کی غرض سے اسے عبور کرنا پڑا (مثلاً ۱۳۰۸ء میں آق حصار پر قبضہ کرنے کے لیے: دیکھیے عاشق پاشا زادہ: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱۲، ۴۲)۔ اس وقت سے آل عثمان کی تاریخ میں کسی اہم واقعہ سے متعلق دریاے سقاریا کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا تاآنکہ یہاں ۲۴ اگست سے ۱۰ ستمبر ۱۹۲۱ء تک وہ مشہور جنگ ہوئی جس میں یونانی فوج کو انقرہ [رک باں] پہنچنے کے لیے اپنی آخری زبردست جد و جہد میں شکست ہوئی تھی۔ دس ستمبر کو جوابی حملے سے یونانیوں کو سقاریا کی طرف پسپا کر دیا گیا اور انھیں اسکی شہر سے افیون قرہ حصار جانے والا راستہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا گیا۔ اگست ۱۹۲۲ء میں ترک فوج سقاریا کے قریب دوسری بار فتح یاب ہوئی۔ یہ ترکیہ کے جارحانہ حملے کا آغاز تھا جو اناطولی [رک باں]

کی باردیگر مکمل فتح پر منتج ہوا۔

مآخذ: (۱) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۴: ۳۲۹ ببعد؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۵۸۳؛ (۳) E. Banse: *Die Türkei*، بار سوم، Braunschweig ۱۹۱۹ء، ص ۷۷، ۷۹؛ (۴) Ch. Texier: *Description de l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۴۹ء، ۲: ۵۷۲ ببعد؛ (۵) Berthe Georges Gaulis: *Angora-Constantinople Londres*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص۸۹ تا ۹۸؛ جغرافیائی مآخذ کے لیے دیکھیے (۶) Pauly-Wissowa: *Real-Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*، سلسلہ ۲، ج ۱: عمود ۲۲۶۹۔

(J. H. KRAMERS)

* **سقسین**: دریاے دنیپر (Dnieper) پر ایک مقام (بقول ابن سعید، در ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۲۰۵)، جو ۷۹ درجے طول بلد مشرقی اور ۵۳ درجے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ ایران کی مشرقی سرحد سقسین و بلغار کی سرحد تک چلی گئی ہے۔ خوارزم، سقسین اور بلغار بحیرۂ خزر کے مشرق میں واقع ہیں۔ ابن اسفندیار کی تصنیف (سلسلۂ یادگار گب، ۲: ۳۲ ببعد) میں الیزدادی کی یہ روایت ملتی ہے کہ اس کے زمانے میں آمل سقسین کی مصنوعات کی منڈی تھی۔ عراق، شام، خراسان اور ہند کے سوداگر خریداری کی غرض سے وہاں آیا کرتے تھے۔ ابن اسفندیار نے اپنی کتاب غالباً تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں لکھی، جن میں اس مقام کے محل وقوع کے بارے میں مختلف بیانات ہیں: ایک طرف تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ دریاے دنیپر پر واقع ہے اور دوسری طرف یہ کہ وہ بحیرہ خزر کے مشرق میں ہے۔ اس کے برعکس یاقوت اس کا محل وقوع بلاد روس میں بتاتا ہے؛ القزوینی (آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ۲: ۴۰۲ ببعد) اسے خزر کا ایک شہر لکھتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ وہ ایک بڑا شہر ہے (المستوفی کے برعکس) اور اس میں غیر ملکیوں اور سوداگروں کی کثیر تعداد کے علاوہ غزوں کی چالیس قومیں آباد ہیں۔ اس کی آب و ہوا سرد ہے۔ باشندے مسلمان ہیں اور زیادہ تر حنفی مسلک کے ہیں، اگرچہ چند شافعی مسلک کے بھی ہیں۔ مکانات کی چھتیں صنوبر کی لکڑی کی ہیں۔ دریاے سقسین میں ایک خاص قسم کی مچھلی بکثرت پائی جاتی ہے جو کسی دوسری جگہ نہیں ملتی۔ اس مچھلی سے تیل حاصل کیا جاتا ہے۔ یہاں پھل بھی بہت ہوتا ہے۔ الغرناطی بیان کرتا ہے کہ سردی کے موسم میں دریا جم جاتا ہے اور پیدل عبور کیا جا سکتا ہے۔ یہاں تک اس مقام کے بارے میں القزوینی کا بیان تھا، جس کا اقتباس پندرھویں صدی عیسوی کے جغرافیہ دان الباکوی نے دیا ہے (محولۂ d'Ohsson: *Hist. des Mongols*، ۱: ۳۴۶، حاشیہ ۱)۔

مغول کی تاریخ میں سقسین کا متعدد بار ذکر آیا ہے۔ اسے چنگیز خان نے فتح کیا تھا (تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب، ۱/۱۴: ۵۷۲؛ نیز یاقوت: معجم، ۱: ۲۵۵)۔ یہ شہر اس کے سب سے بڑے بیٹے توشی کے علاقے میں واقع تھا (تاریخ جہان کشا، سلسلۂ یادگار گب، ۱/۱۶: ص ۳۱؛ تاریخ گزیدہ، ۱: ۳۰۵)۔ اوکتای Ogotai نے اپنی تخت نشینی سے تھوڑے ہی عرصے بعد قبچاق، سقسین اور بلغار (تاریخ جہان کشا، ۱: ۱۵۰) کی جانب فوج روانہ کی۔ باتو کا علاقہ سقسین اور بلغار کی جانب بیان کیا جاتا ہے (وہی کتاب، ۱: ۲۰۵)۔ بعد میں خان برکہ (م ۱۲۶۴ء؛ ابوالفداء: کتاب مذکور، ص ۲۰۵) کی اولاد وہاں رہتی تھی۔ "سقسین روم" کی ترکیب فارسی کی اس نظم میں ملتی ہے جو باخی السمر نے شاہ سنجر کو بھیجی تھی (تاریخ گزیدہ، ۱: ۳۸۸)۔

مغول کی لڑائیوں کا حوالہ Dorn : *Caspia*، ص ۱، ۲، کے حاشیے میں درج ہے۔ ہمیں پولووچی (Polowci) کے ساتھ ساتھ لفظ ''سکسینی'' ایک قوم کے نام کی حیثیت سے بھی ملتا ہے۔

مآخذ: مشرقی حوالوں کے علاوہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے: (۱) Ritter : *Erdkunde*، ۸ : ۵۴۱؛ (۲) Ch. d' Ohsson : *Hist. des Mongols*، ایمسٹرڈم و ہیگ ۱۸۳۴-۱۸۳۵ء، ۱ : ۳۴۳، ۳۴۴، ۲ : ۵، و ۱۳، ۱ (آخری دو عبارتوں میں لوگوں کے نام ملتے ہیں)؛ (۳) d' Avezac : *Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan de Carpin*، پیرس ۱۸۳۸ء، ص ۱۸ ببعد؛ (۴) Dorn : *Capia*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۱، ۱۱۶؛ ببعد؛ (۵) Bretschneider : *Medieval Researches*، لنڈن ۱۸۸۸ء، ۱ : ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۵؛ (۶) Hammer-Purgstall : *Geschichte der Goldenen Horde*، وغیرہ، Pesth ۱۸۴۰ء، ص ۷، ۹، ۱۵، ۳۸، ۸۹، ۹۹؛ (۷) وہی مصنف : *Geschichte der Ilchane*، وغیرہ، Darmstadt ۱۸۴۲ء، ۱ : ۳۱۹؛ ۲ : ۳۶۴ ببعد۔

(V. F. BÜCHNER)

⁂ **سُقَطْری** : (Socotra)؛ یاقوت (معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۱۰۱) اس معروف شکل کے علاوہ سُقُطْراء، نیز سقوطراء (۱ : ۵۳۳) بھی لکھتا ہے۔ تاج العروس (۳ : ۲۶۳) اور قاموس (۱ : ۳۸۱) میں اس کی شکل اسقطری دی ہے۔ یہ خلیج عدن کے مشرق میں راس عسیر (Cape Guardafui) سے تقریباً ڈیڑھ سو میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ اور متعدد چھوٹے چھوٹے جزیروں پر مشتمل ہے، جن میں یہ قابل ذکر ہیں: عبدالکوری (= الاخوان) سمحہ، درسہ اور سمبوہہ [= سمبونیہ؛ Wellsted کے وقت سے لے کر تمام پرانے نقشوں میں Saboyna)، اور قرون کی چٹانیں۔ سقطری اور اس کے ملحقہ جزیروں کا قدیم ترین ذکر اغاثرخیدس Agatharchides (فصل ۱۰۳) نے کیا ہے۔

عہد قدیم میں سقطری لوبان کی پیداوار کے لیے بہت مشہور تھا۔ یہاں اچھی بندرگاہوں کی کمی تھی، لیکن اس کے باوجود بحر الاحمر کے مدخل پر ہونے کے باعث ہندوستان، عرب اور مشرقی افریقہ کے درمیان تجارت کا مرکز تھا۔

عرب جغرافیہ دانوں میں سے الہمدانی (صفة جزیرة العرب، طبع مولر D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ء، ص ۵۳) نے اہل سقطری کی قومیت اور مذہب کے متعلق مجمل اشارے کیے ہیں، اور لکھا ہے کہ جزیرے میں جملہ مہرہ قبائل کے نمائندے آباد ہیں اور فوجی خدمت کے قابل اشخاص کی تعداد دس ہزار ہے؛ وہ عیسائی تھے: کِسرٰی (خسرو) نے بوزنطیوں کی ایک جماعت کو وہاں آباد کیا، پھر مہرہ قبائل بھی وہاں ان کے ساتھ آباد ہو گئے اور ان میں سے بعض نے عیسائیت قبول کر لی۔ یاقوت (معجم، ۳ : ۱۰۲) بھی اسی قسم کی داستان بیان کرتا ہے۔ یہ حرف بہ حرف وہی ہے جسے الہمدانی (کتاب مذکور، ص ۵۲ تا ۵۳) نے بیان کیا ہے (قب القزوینی: عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۴۸ء، ۲ : ۳۵)؛ لیکن اہل عدن کی اس رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہ بوزنطی اس جزیرے میں آباد نہیں ہوئے تھے وہ لکھتا ہے کہ اہل سقطری سکندر اعظم کے زمانے کے یونانی تھے، جو عیسائیت قبول کرنے کے بعد تجرّد کی زندگی بسر کرتے رہے تا آنکہ ان کی نسل معدوم ہو گئی اور ان کی جگہ مہرہ قبائل نے لے لی۔ اس جزیرے کے باشندوں کی اصل کے متعلق ان بیانات کا موازنہ Periplus (ص ۳۰) کی قدیم تر داستان سے کیا جا سکتا ہے کہ اس جزیرے کی قلیل آبادی ان تارکین وطن پر مشتمل تھی جو عرب، ہندوستانی اور یونانی

تھے اور وہاں تجارت کی غرض سے آئے تھے :

اس جزیرے میں عیسائیت کی ترویج شاید حبشی حکمرانوں نے کی ہو، لیکن جب عرب مشرّف بہ اسلام ہوے تو عیسائیت تدریجاً اس جزیرے سے نابود ہوگئی۔

سقطری میں تقریباً تیرہ ہزار مسلمان آباد ہیں۔ شمال کے ساحلی علاقے میں قدرے کاشتکاری بھی ہوتی ہے۔ یہاں کا سکھنۃ، جو اب یہاں کی واحد برآمدی شے ہے، بحیرۂ عرب کے ساحلی علاقوں (مسقط وغیرہ) اور مشرقی افریقہ (زنجبار) کے بازاروں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ گرم مسالے کی برآمد بہت کم ہو گئی ہے۔

مشرق میں جو کھنڈرات پائے جاتے ہیں، مثلاً راس مومی میں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں یہاں تہذیب و تمدّن کا دور دورہ رہا ہے۔ آبادی میں مختلف نسلوں کے امتزاج کی وجہ سے سقطروی زبان ایک مخصوص حیثیت کی حامل ہے اور اسے کسی لسانی شجرے میں جگہ دینا آسان کام نہیں؛ بہر حال حبشی زبان سے اس کے روابط قابل غور ہیں۔ خالص سقطروی زبان کے بنیادی عناصر میں مہری اور عربی زبانوں کے امتزاج سے ایک مشترک زبان معرض وجود میں آئی، جس کی تعبیر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ جنوبی عرب کی کسی قدیم زبان کے حبشہ کی جانب انتقال کی ایک یادگار ہے۔

جغرافیائی لحاظ سے سقطری شمال مشرقی افریقہ کا حصّہ ہے، لیکن سیاسی طور پر یہ ہمیشہ جزیرۃ العرب کے ساتھ رہا ہے۔ لسانی اعتبار سے مہرہ کے ساتھ اس کا گہرا تعلق نظر آتا ہے۔

قدیم زمانے کی طرح عرب تاجر آج بھی سقطری میں کاروبار کرتے ہیں۔ Perilus کی طرح یاقوت بھی اس جزیرے پر عربوں کے غلبے کا ذکر کرتا ہے۔

الھسویں صدی عیسوی تک یہ جزیرہ عربی ثقافت کے زیر اثر تھا۔ اپنے محلّ وقوع اور بندرگاہوں کی قلّت کے سبب اس جزیرے کا علم زمانۂ حال تک بہت کم لوگوں کو ہو سکا ہے۔ قرون وسطٰی میں یہ قزاقوں کی کمین گاہ کے طور پر بدنام تھا (قب ابن بطوطہ، در Bent، ص ۳۴۴)۔ یورپ کے ساتھ اس کا اوّلین رابطہ ۱۵۰۷ء میں پرتگالی قبضے سے پیدا ہوا، لیکن یہ کچھ زیادہ دیرپا نہ تھا۔ مدت مدید تک اس جزیرے پر امام مسقط کی سیادت قائم رہی؛ بعد میں یہ سلطان قِشم کے زیر سیادت رہا۔ ۱۸۳۴ء جیسے متأخر زمانے میں E. Roberts (Embassy to the Eastern Courts, etc.، نیویارک ۱۸۳۷ء، ص ۳۶۱) نے Wellsted (Travels، ۱ : ۵۱) کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اس بات کی توثیق کی ہے کہ سقطری سیاسی اور اقتصادی لحاظ سے امام عمان کے ماتحت تھا۔ ۱۸۳۵ء میں انگریزوں نے کوئلہ حاصل کرنے کے لیے اس جزیرے کو اپنے حلقۂ اثر میں رکھا، لیکن ۱۸۳۸ء میں عدن پر قبضہ کر لینے کے بعد اسے ترک کر دیا۔ ۱۸۷۶ء میں سیاسی اغراض کی بنا پر انگریز اس میں پھر دلچسپی لینے لگے اور برطانوی حکومت نے اس جزیرے کے بالا دست حکمران سلطان قِشم سے معاہدہ کر کے اسے اپنے حلقۂ اثر میں لے لیا۔ ۱۸۸۶ء میں سقطری عدن کے ایک ماتحت علاقے کی حیثیت سے انگریزوں کے زیر حمایت قرار دے دیا گیا۔

مآخذ: (۱) Theodore Bent: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۳۴۵؛ (۲) C. Müller: *Geographi Graeci Minores*، ۱ : ۲۸۰؛ (۳) Yule: *Marco Polo*، ۱۹۰۳ء، ص ۴۰۶ ببعد؛ (۴) H. O. Forbes: *The English Expedition to Socotra*، در *The Geogr. Journal*، لنڈن ۱۸۹۹ء، جلد ۱۳، شمارہ ۶ : ص ۶۳۳ ببعد؛ (۵) J. W. Gregory: *A Note on the Geology of Socotra*، در *Geolog. Magazine*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ۶ : ۵۲۹ ببعد۔

Denkschriften AK. Wien (شائع شدہ ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۶ء) کے مجموعہ جلد ۱۷ میں مندرجۂ ذیل مقالات سقطری سے متعلق ہیں: (۶) F. Kossmat: Geologie der Insel Sokotra، ص ۱ ببعد؛ (۷) A. Pelikan: Petrographische Untersuchungen، ص ۹۲ ببعد؛ (۸) I. Steiner: Bearbeitung der .. auf Sokotra gefundenen Flechten، ص ۲۳ ببعد؛ (۹) F. Kohl: Hymenopteren auf Sokotra، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۱۰) F. Vierhapper: Beiträge zur Kenntniss der Flora Südarabiens und der Inseln Sokotra, Semha und Abd al-Kūri، ص ۳۲۱ ببعد؛ (۱۱) انسائکلوپیڈیا برٹینیکا، بذیل مادہ؛ (۱۲) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ء، ص ۵۳؛ (۱۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۱۰۱ ببعد؛ (۱۴) ابن رستہ، در BGA، ۷: ۸۲؛ (۱۵) Pliny: Nat. Hist.، ۶: ۱۵۳؛ (۱۶) Ritter: Erdkunde، برلن ۱۸۴۵ء، ۱۲: ۶۹۳، ۳۳۹؛ (۱۷) قاموس، ۱: ۳۸۱؛ (۱۸) تاج العروس، ۳: ۲۷۲؛ (۱۹) Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برلن ۱۸۷۵ء، ص ۸۸؛ (۲۰) القزوینی: عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۴۸ء، ۲: ۵۳؛ (۲۱) Pliny: Nat. Hist.، ۶: ۱۵۹ ببعد؛ (۲۲) Lt. J. R. Wellsted: Report on the Island of Socotra، در JASB، ۱۸۳۵ء، ۴: ۱۳۸؛ (۲۳) وہی مصنف: Memoir on the Island of Socotra، در JRGS، لنڈن ۱۸۳۵ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۲۴) وہی مصنف: Travels to the city of the Caliphs، جلد ۲، لنڈن ۱۸۴۰ء؛ (۲۵) H.O. Forbes: The Natural History of Socotra and Abd el-Kūri، لورپول ۱۹۰۳ء؛ (۲۶) E. Roberts: Embassy to the Easter Courts، نیویارک ۱۸۳۷ء۔

(J. TKATSCH [و ادارہ])

سقّارہ : مصر کا ایک گاؤں، جو قاہرہ کے جنوب مغرب میں پندرہ میل کے فاصلے پر ۲۹ درجے ۵۷ دقیقے عرض بلد، ۳۱ درجے ۱۳ دقیقے طول بلد پر، دریاے نیل کے بائیں کنارے کے نزدیک جیزہ اور دہشور کے درمیان واقع ہے۔ (بقول ابن الجیعان: التحفۃ السنیۃ، ص ۱۴۴؛ اس کا رقبہ ۹۰۷ فدان تھا، نیز دیکھیے de Sacy: Relation de l'Égypte، ص ۶۷۵) اور اس کا خراج (بقول ابن دقماق: کتاب الانتصار، بولاق ۱۳۰۹ھ، ۴: ۱۳۳) دس ہزار دینار تھا۔ پوکوک Pococke نے اپنی سیاحت کے دوران میں اسے پہاڑیوں کے دامن میں کسی قدر ادنٰی درجے کا گاؤں پایا، جس میں ایک مسجد اور کھجوروں کے درختوں کے چند جھنڈ تھے۔ عربی زبان میں اس کے معنی "آشیانۂ شاہین" ہے، جو بلاشبہہ موت کے قدیم مصری دیوتا، سکر Seker یا سُکر Sokar (Socharis، = تابوت میں رکھا ہوا) کے نام کی تحریف ہے جو کہ مغربی سطح مرتفع کے گورستانِ عظیم کا صدر نشین تھا۔ اس مشہور قبرستان کے وسیع (پانچ میل لمبے اور ایک میل چوڑے) کھنڈرات میں ہر قسم کی قبروں اور مزاروں کے آثار، بالخصوص شاہان قدیم کے مقبرے پائے جاتے ہیں (از Mariette: Revue Archéologique، سلسلہ دوم، ۱۹: ۸ ببعد)۔

سقّارہ کے بیس سے زائد عجیب و غریب اہرام میں سے ایک نمایاں ہرم الہرم المدرّجہ ہے، جو دورِ اول عبوری دور کا ایک "مَصْطَبہ" ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ شاہان مصر کے سلسلۂ سوم کے شاہ زوسر کے وزیر اعظم ایمحتب Imhotep (Imouthes) نے اس ہرم کا، جسے اس قسم کی قدیم‌ترین محفوظ یادگار سمجھا جاتا ہے، نقشہ تیار کیا تھا (H. R. Hall، در The Cambridge Ancient History، ۱۹۲۳ء، ۱: ۲۷۶)۔ یہ ہرم ۱۹۷ فٹ اونچا ہے اور نواحی علاقے سے نکالے ہوئے چھوٹے چھوٹے پتھروں سے بھدا سا بنا ہوا ہے

اس میں پتھروں کے بنے ہوئے یکے بعد دیگرے گیارہ طبقات ہیں، جن کی ڈھلوان پہلووں والی چھے سیڑھیاں ہیں۔ یہ رو بمشرق نہیں (Brugsch : Egypt under the Pharaohs، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۲۸ ببعد)۔ اس کے اندرونی حصے میں حجرے ہی حجرے اور شاخ در شاخ گزرگاہیں ہیں، جن میں سے بہت سے راستے "کفن چوروں" نے بنا رکھے ہیں۔ ان میں سے ایک قزاق احمد النجار (م تقریباً ۸۲۰ء) پاس ہی کے ایک ہرم کی دیواروں پر اپنا نام سرخ حروف میں لکھ کر چھوڑ گیا۔ پیپی Pepi اول کا ہرم مقامی طور پر شیخ ابو منصور کے ہرم کے نام سے مشہور ہے۔ وہاں کے باشندوں کا خیال ہے کہ ہرم تیتی Teti حضرت یوسف علیہ السلام کے زندان کے قرب میں ہے اور اسی وجہ سے وہ "ہرم زندان" کہلاتا ہے۔ اسی علاقے میں ایک اور مقبرہ ہے جسے عرب مصطبۂ فرعون کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

المقریزی میں زندانِ یوسف کے بارے میں یہ درج ہے کہ وہ بوصیر (البنذر) میں ہے، جہاں کے اہرام کا ذکر عبد اللطیف نے کیا ہے (رک بہ بوصیر)، مگر de Sacy (کتاب مذکور، ص ۲۰۹) کا خیال ہے کہ بوصیر کے اہرام میں سقارہ کے وہ اہرام بھی شامل ہیں جن کا ہمیں علم ہے (de Sacy غلطی سے اس نام کو سخارہ Sakhara لکھتا ہے، اگرچہ وہ بعد میں حاشیے میں اس کی تصحیح کر دیتا ہے، وہی کتاب، ص ۶۷۵)۔ یہ متن کے اضافات (دیکھیے de Sacy، ص ۶۷۱، حاشیہ ۹) کے مطابق ہے، جس میں درج ہے کہ سقارہ بوصیر کے ماتحت علاقوں میں سے ہے۔ "زندانِ یوسف" ایک مستقل زیارت گاہ تھی۔ فقیہ ابو اسحٰق المروزی نے کہا ہے کہ "اگر کوئی شخص عراق سے اس زیارت کے لیے آئے تو میں اسے اس کے سفر کی وجہ سے مطعون نہیں کروں گا" (المقریزی، ص ۶۱۰)۔ علاوہ ازیں المسبحی نے ماہ ربیع الاول ۴۱۴ھ/۱۳ مئی تا ۱۱ جون ۱۰۲۳ء کے واقعات کے سلسلے میں لکھا ہے کہ قاہرہ کے عوام ڈھول اور ترم لے کر بازاروں میں جمع ہو جاتے اور "زندانِ یوسف" پہنچنے کے لیے تاجروں سے روپیہ طلب کرتے تھے۔ ان کے انکار پر معاملہ خلیفہ (علی بن الحاکم بامر اللہ) کے سامنے پیش ہوتا اور وہ تاجروں کو اس غرض کے لیے مقررہ سالانہ رقم ادا کرنے کا حکم دیتا۔ اس پر وہ لوگ قاضی القضاۃ عز الدولہ کی قیادت میں جلوس کی شکل میں "زندانِ یوسف" کی جانب روانہ ہو جاتے (المقریزی: وہی کتاب، ص ۶۱۰ ببعد)۔

اہرامِ سقارہ کے نزدیک مشہور و معروف سراپیوم Soraneum یا مقبرۂ ایپس Anis کے کھنڈر دیکھنے میں آتے ہیں، جہاں نیچے کی طرف چٹان کاٹ کر بنائے ہوئے مقبروں میں متبرک ایپس بچھڑوں کی (جن کی ممفیس Memphis میں پرستش ہوتی تھی) مومیائی لاشیں اسوانی سنگ خارا کے بڑے بڑے تابوتوں میں تبرکاً محفوظ تھیں۔ ان تہ خانوں کے اوپر وہ عبادت گاہیں تھیں جن پر حقیقی سراپیوم مشتمل تھا۔ ایک حیرت انگیز راستہ ابو الہول کی طرف رہنمائی کرتا تھا۔ جب ۱۹۱۱-۱۹۱۲ء میں دوبارہ کھدائی ہوئی تو آپا جرمیاس Apa Jeremias کی قدیم قبطی خانقاہ کے کھنڈرات نمودار ہوئے (دیکھیے *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*، قاہرہ، رجسٹر)۔ بولاق میں شیخ البلد کا مشہور چوبی مجسمہ سقارہ ہی سے لایا گیا تھا (دیکھیے F. B. Zincke : *Egypt of the Pharaohs and of the Khedives*، لنڈن ۱۸۷۱ء، باب ۹)۔

مآخذ: متن میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ:

(۱) J. M. Hartmann : *Edrisii Africa*، Gottingae

۱۷۹۶ء، ص ۱۰۵؛ (۲) عبد اللطیف: Historiae Aegypti Compendium، آوکسفرڈ ۱۸۰۰ء؛ (۳) R. Pococke: Description of the East، لنڈن ۱۷۴۳ء، ۱: ۲۸ ببعد؛ (۴) Norden: Travels in Egypt and Nubia، لنڈن ۱۷۶۲ء، ۲: ۱۲؛ (۵) E. A. Wallis Budge: The Nile، لنڈن ۱۸۹۵ء، ص ۲۳۷ ببعد؛ (۶) Baedeker: Egypt؛ (۷) المقریزی کے حوالہ جات Mission Achéologique Française au Caire، ج ۲ میں Description topographique de l'Egypte سے متعلق ہیں؛ (۸) Travels of Ali Bey، لنڈن ۱۸۱۶ء، ۲: ۲۵۔

(J. WALKER)

* **سَقِز**: ایرانی کردستان کا ایک شہر اور ضلع۔ اس کا نظم و نسق بعض اوقات سِنّہ اور کبھی تبریز کے ماتحت ہوتا ہے۔ یہ بانہ کے مشرقی جانب بالائی جغاتو پر واقع ہے۔ اس کے باشندے کُرد (مُکری) ہیں، جو مذہبًا شافعی سنی ہیں۔ وہاں نقشبندی شیوخ کے ارادات مند بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ مقامی خوانین اور والیانِ اردلان کے خاندان کی آپس میں رشتہ داری ہے۔ اس شہر میں ۲۰۰۰ مکانات، دو مسجدیں اور ایک بازار ہے۔ یہ ضلع (مع اپنے ماتحت علاقہ میردہ) ۳۹۰ بستیوں پر مشتمل ہے۔ ۱۲۹۶ھ کی مردم شماری کے مطابق اس ضلع میں ۳۳۰۲۴ نفوس آباد تھے۔ حکومت کی طرف سے عائد شدہ ٹیکسوں کی رقم ۶۳۰۵ تومان سالانہ تھی (دیکھیے علی اکبر وقائع نگار: حدیقۂ ناصریہ، ایرانی کردستان کی تاریخ، جو ۱۳۰۹ھ میں لکھی گئی)۔

(V. MINORSKY)

* **سُقمان**: [= سُکمان] بن اَرتُق: معین الدولہ، حصنِ کیفا کا فرمانروا۔ اُرتُق کی وفات کے بعد ۴۸۴ھ / ۱۰۹۱-۱۰۹۲ء میں سقمان اور اس کے بھائی ایلغازی [رک بآں] کو مشترکہ طور پر سلجوقی سلطان تتش بن الپ ارسلان [رک بآں] کی طرف سے بیت المقدس [رک بہ القدس] کا شہر بطور جاگیر ملا، لیکن شعبان ۴۸۹ھ / جولائی - اگست ۱۰۹۶ء یا ایک دوسرے ضعیف ماخذ کے مطابق ۴۹۱ھ/ ۱۰۹۸ء میں، ان سے یہ شہر فاطمیوں نے چھین لیا۔ یہ دونوں بھائی وہاں سے دمشق چلے گئے اور وہاں سے ایلغازی تو العراق کی طرف چل دیا اور سقمان نے الرُّہا (Edessa) میں پناہ لی۔ جب اس شہر کے باشندوں نے، جو زیادہ تر ارمن تھے، فرنگیوں کو بلوا کر شہر کی حکومت انھیں تفویض کر دی تو سقمان نے فرنگیوں کا مقابلہ کرنے کے لیے کچھ فوج جمع کر لی۔ شہر سروج کو فتح کر لینے میں تو وہ ضرور کامیاب ہو گیا، لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد جب پھر دشمن سے مقابلہ ہوا تو اسے شکست ہوئی (ربیع الاول ۴۹۴ھ / جنوری ۱۱۰۱ء)، جس پر فاتحین نے شہر میں خوفناک قتل عام برپا کر دیا۔ کچھ مدت بعد سقمان کو حصن کَیفا [رک بآں] کا قبضہ مل گیا۔ جب امیر کَربوقا، جو الموصل میں رہتا تھا، ذوالقعدہ ۴۹۵ھ / اگست - ستمبر ۱۱۰۲ء میں فوت ہو گیا اور حصنِ کَیفا میں اس کا عامل موسیٰ الترکمانی کا جزیرۂ ابن عمر کے والی جکرمش سے جھگڑا ہو گیا تو اس کی فوجیں اسے چھوڑ کر جکرمش سے جا ملیں، جس پر موسیٰ نے عالمِ یاس و اضطراب میں سقمان سے، جو اس وقت دیارِ بکر میں تھا، مدد چاہی اور اس کے عوض اسے سقمان کو حصنِ کیفا دینا پڑا۔ ایک مدت کے بعد سقمان ماردین کو زیر نگین کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ربیع الاول ۴۹۶ھ / دسمبر ۱۱۰۲ء کو سلطان بَرکیارُوق [رک بآں] نے گُمُشتگِین القیصری کو بغداد کا والی مقرر کر دیا، اگرچہ یہی منصب برکیاروق کا بھائی محمد، جو اس کا حریف تھا، ایلغازی کو دے چکا تھا۔ ایلغازی نے اپنے بھائی سقمان اور

الحلّه کے فرمانروا صدقہ بن منصور [رک بان] کی مدد سے تھوڑی ہی مدت میں گمشتگین کا کام تمام کر دیا۔ جب فرنگیوں نے ۴۹۷ھ / ۱۱۰۴ء میں حَرّان [رک بان] پر حملہ کیا تو ان کے پرانے دشمنوں سقمان اور جِکَرمِش نے، جو اس وقت ایک دوسرے پر حملہ کرنے کی تیاری کر رہے تھے، اپنے باہمی جھگڑے ختم کر دیے۔ یہ دونوں امیر خابور میں آ اکھٹے ہوئے اور ٹھیک اس وقت جب کہ حَرّان کے لوگ بے بس ہو کر فرنگیوں کی اطاعت قبول کر لینے کے لیے گفت و شنید کر رہے تھے، ان کی دستگیری کے لیے آ پہنچے۔ دریاے فرات [رک بان] کی ایک معاون نہر بلیخ پر مقابلہ ہوا اور لڑائی میں فرنگیوں نے شکست کھائی۔ الرّہا کے حاکم کاونٹ بالڈون Baldwin اور جوسیلن Joscelin بمشکل بچ کر الرّہا پہنچے۔ اس شاندار فتح کے باوجود ان دونوں مسلمان سپہ سالاروں کے مابین قدیم حسد و رقابت کو دوبارہ بھڑکانے کے لیے ذرا سا اشارہ بھی کافی تھا اور بعض اسباب کی بنا پر بغض و حسد مشتعل بھی ہو گیا، تاہم سقمان کی ہوشمندانہ حکمت عملی سے آنے والی تباہی ان فاتحین کے سر سے ٹل گئی۔ جب فرنگیوں کی قوت مقاومت عارضی طور پر ٹوٹ گئی تو جِکَرمِش نے حَرّان پر قبضہ جما لیا اور بعد ازاں اپنی توجہ الرّہا کی طرف منعطف کی۔ وہاں کی فوجی قیادت اس وقت تانکرد Tancred کے ہاتھ میں تھی اور بوہمند Boemund انطاکیہ میں تھا۔ بوہمند کو فوراً طلب کیا گیا، مگر دشوار گزار راستے اس کے کوچ میں رکاوٹ تھے۔ تانکرد نے ایک ہی دفعہ میں زندگی اور موت کی بازی لگا دینے کا عزم بالجزم کر لیا اور ایک دن صبح سویرے بے باکانہ دھاوا بول دیا، جس سے محاصرین کے اندر گھبراہٹ اور سراسیمگی پیدا ہو گئی اور وہ پسپا ہونے پر مجبور ہو گئے۔ تھوڑے ہی دنوں بعد ابن عمّار [رک بان] امیر طرابلس نے سقمان سے فرنگیوں کے خلاف مدد کی درخواست کی۔ سقمان نے اس کی مدد کے لیے آمادگی کا اعلان کر دیا اور دمشق کی طرف چل پڑا، لیکن راستے ہی میں اس کا انتقال ہو گیا (آغاز صفر ۴۹۸ھ / اکتوبر ۱۱۰۴ء)۔ اس کا بیٹا ابراہیم حِصْن کَیفا میں اور اس کا بھائی ایلغازی ماردین میں اس کے جانشین ہوئے۔

مآخذ: ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء: تاریخ، طبع Reiske، ۳ : ۳۰۹، ۳۱۹، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۵۱؛ (۳) ابن خلدون: کتاب العبر، ۵ : ۲۰۰ تا ۲۱۲؛ (۴) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع Amedroz، ص ۱۳۲ تا ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۶ بعد، ۱۵۸، ۱۶۷؛ (۵) *Recueil des historiens des croisades, Histor. occidentaux*، ج ۳، دیکھیے فہرست، *Histor. orientaux*، ۱ : ۳ بعد، ۶ تا ۸، ۱۹۷ بعد، ۲۰۸ تا ۲۱۰، ۲۲۱ تا ۲۲۳، ۲۲۶ بعد؛ ۳ : ۳۶۲، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۹، ۳۹۴، ۵۱۳، ۵۲۷ بعد، ۵۵۷ تا ۵۸۰؛ (۶) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۱۴۹، ۱۵۳ بعد، ۱۶۵ تا ۱۶۸، ۱۸۵؛ (۷) Röhricht: *Gesch. d. Königreichs Jerusalem*، ص ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۷۸، ۲۸۳۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **سقوطری:** رک بہ اسکودار۔

① **سُکَرْدو:** نیز اِسْکَرْدو، بَلْتستان [رک بان] کا صدر مقام، سرینگر سے تقریباً ایک سو میل دور، دریاے سندھ کے کنارے، سطح سمندر سے تقریباً سات ہزار فٹ بلند، ایک چٹان پر آباد ہے۔ وائن G. T. Vigne کی رائے میں، جو بقول خود یہاں آنے والا پہلا یورپی سیاح تھا، سکردو در اصل "ساگردو" (= دو دریا، یعنی سندھ اور شغر) یا "ساگر کھوڑ"

(دریا کی وادی؛ کھوڑ = کھڈ) کا مخفف ہے۔ یہ روایت درست معلوم نہیں ہوتی کہ وہاں کا گیالپو (حاکم) سکندر اعظم کی نسل سے ہے کیونکہ سکندر اعظم کے یہاں پہنچنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں، لہذا سکردو کو اسکندریہ یا سکندر آباد کی بگڑی ہوئی شکل قرار نہیں دیا جا سکتا (Vigne : *Travels in Kashmir*، ج ۲، لنڈن ۱۸۴۲ء)۔ سکردو ایک چھوٹا سا خوش منظر قصبہ ہے، جس کی آبادی ۱۹۶۱ء میں ۳۵۳۷ تھی۔ حکومت پاکستان کے زیر انتظام آنے کے بعد یہاں تعلیم، علاج اور مواصلات وغیرہ کی سہولتیں میسر آ گئی ہیں اور لوگوں کا معیار زندگی بلند ہو رہا ہے۔ یہاں ایک جدید طرز کا ہسپتال اور مدرسہ قائم ہو چکا ہے اور قصبے سے دو میل کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا ہوائی اڈہ ہے۔ یہاں پر پرانی عمارتوں میں قدیم قلعہ قابل ذکر ہے، جسے گیالپو علی شیر خان نے دسویں صدی/سترھویں صدی عیسوی میں بنوایا تھا [رک بہ بلتستان]۔

مآخذ: (۱) *New Century Cyclopedia of Names*، نیویارک ۱۹۵۴ء، ج ۳، بذیل مادہ؛ (۲) *Encyclopaedia Britannica*، مطبوعہ ۱۹۶۸ء، ۱۳: ۵۸۴ بعد، بذیل Ladakh؛ (۳) Knight : *Where Three Empires Meet*، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ نیز دیکھیے ماخذ بذیل مادہ بلتستان۔

[ادارہ]

* **السکاکی**: مشرقی ترکی زبان کا شاعر، آٹھویں صدی ہجری کے آخری ربع میں پیدا ہوا۔ نویں صدی ہجری کے نصف اول میں تیموریوں کے دربار ماوراء النہر میں اس کی خوب شہرت ہوئی۔ اس کی تاریخ پیدائش اور تاریخ وفات کا ہمیں کچھ علم نہیں۔ اس شاعر کے متعلق معلومات صرف النوائی کی مجالس النفائس ہی میں ملتی ہیں۔ السکاکی خود بھی ماوراء النہر کا باشندہ تھا اور سمرقند میں بہت مشہور تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی شہر کے قرب و جوار میں اسے دفن کیا گیا۔ النوائی مجالس میں بیان کرتا ہے کہ وہ اپنی شاعری کے لحاظ سے اس قدر شہرت کا مستحق نہیں تھا۔ یہی مصنف اپنے خطبۂ دواوین میں بیان کرتا ہے کہ السکاکی کا ایک مکمل دیوان تھا، جسے ترکستان میں قبول عام حاصل تھا۔ اس کے برعکس وہ اپنی کتاب محاکمۃ اللغتین میں لکھتا ہے کہ السکاکی کا ایران کے شعرا کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ لطفی کی طرح، جو ترکی زبان میں ایک دیوان اور گل و نوروز کا مصنف تھا، السکاکی نے بھی چغتائی ادب کو ترقی دی۔ اس کے زمانۂ حیات اور حالات زندگی کے مشکوک ہونے کی وجہ سے عہد حاضر کے کئی ایک مصنفین نے اسے مشہور عالم ابو یعقوب یوسف السکاکی سے ملتبس کر دیا ہے (دیکھیے مثلاً نجیب عاصم اور محمد عارف: عثمانلی تاریخ (قسطنطینیہ ۱۳۳۵ھ، ص ۲۷۵)۔ موزۂ برطانیہ میں السکاکی کے دیوان کا ایک نامکمل نسخہ موجود ہے۔ اس نسخے میں اس کے قصائد بھی ہیں، جن سے اس کے زمانے اور ماحول کی تصویر بخوبی واضح ہوتی ہے۔ یہ قصیدے تیموری خلیل سلطان (م ۸۱۲ھ/۱۴۰۹ء)، صوفی اعظم خواجہ پارسا (م ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء)، الغ بیگ (۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء - ۸۵۰ھ/۱۴۴۵ء) اور الغ بیگ کے سپہ سالار امیر اعظم ارسلان خواجہ ترخان (جو السکاکی کا غالباً سب سے بڑا سرپرست تھا اور اس کی اپنی بھی ترکی زبان میں کئی نظمیں اب تک موجود ہیں) کی مدح میں ہیں (نجیب عاصم: ہبۃ الحقائق، قسطنطنیہ ۱۳۳۴ھ، ص ۹۲ تا ۹۳)۔ چغتائی زبان کی مختلف لغات میں بھی السکاکی کے اشعار سے

شواہد ملتے ہیں: آیا صوفیا کے مخطوطے (عدد ۴۷۵۷) میں، جو اویغوری رسم الخط میں لکھا ہوا ہے اور جس میں دیگر مضامین کے علاوہ ہبۃ الحقائق بھی درج ہے، اس کی تین غزلیں ہیں۔ شاعر موصوف نے، جو النوائی کی سیاحت سمرقند ۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء تا ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء کے وقت ابھی فراموش نہ ہوا تھا، چغتائی شاعری کی تاریخ میں نمایاں حصہ لیا ہے، اس کے باوجود کہ وہ لطفی یا حیدر الخوارزمی (رک بہ ترک: چغتائی ادب) کے پایہ کا ماہر فن نہ تھا۔

مآخذ: (۱) نوائی: مجالس النفائس، مجلس دوم (مخطوطات)؛ (۲) وہی مصنف: دیباچۂ خطبۂ دواوین (نوری عثمانی کا مخطوطہ، عدد ۲۸۸۰)؛ (۳) وہی مصنف: محاکمۃ اللغتین، در سعادت، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ص ۴۶؛ (۴) Rieu: *Catalogue of the Turkish Mss. in the Brit. Mus.*، ص ۲۸۴؛ (۵) کوپرولو زادہ فواد: الک متصوفلر، قسطنطینیہ ۱۹۱۸ء۔

(کوپرولو زادہ فواد)

* **السَّکّاکی**: سراج الدین [ابو یعقوب] یوسف بن ابی بکر بن محمد [بن علی] الخوارزمی، ماوراء النہر میں ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء میں پیدا ہوا۔ وہ اصل میں صنعت کار تھا اور دھاتوں پر نقش کاری کے فن میں بہت ماہر تھا اور اسی وجہ سے اسے السکاکی کا لقب ملا۔ وہ پرپیچ تالے بھی بناتا تھا۔ ایک روز اس نے ایک دوات دان بنایا، جس کے ساتھ ایک تالا بھی تھا۔ اس کا وزن ایک قیراط سے زیادہ نہ تھا: السکاکی نے اسے حاکم شہر کی خدمت میں (جس کا سوانح نگار نے نام نہیں لیا) بطور تحفہ پیش کیا، جس کا اسے مناسب انعام ملا، لیکن اس کے فوراً بعد ایک دوسرے آدمی نے شرف حضوری حاصل کیا، جس کی بہت قدر و منزلت ہوئی۔ السکاکی کو اس پر حیرت ہوئی۔ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ آدمی صاحب علم تھا۔ یہ جان کر کہ علم و فضل کی قدر و منزلت صنعتکاری کی بہ نسبت زیادہ ہے اس نے خود عالم بننے کا تہیہ کر لیا۔ تحصیل علم کی اولین مساعی ناکام ثابت ہوئیں اور اس ناکامی کی وجہ سے اس نے ہمت ہار دی، مگر جب اس نے دیکھا کہ پانی کے قطروں کے مسلسل ٹپکنے سے چٹان میں سوراخ ہو گیا ہے تو اس نے از سر نو مطالعہ شروع کر دیا۔ اس کے سوانح حیات بہت کم ملتے ہیں، نہ ہی اس کے اساتذہ کے نام معلوم ہیں نہ اس کے شاگردوں کے نام معلوم ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی وجہ مغول کا وہ حملہ ہے جو اس کی زندگی کے آخر میں اس کے ملک پر ہوا۔ وہ فقہائے احناف میں شمار ہوتا ہے۔ فقہ میں اس کے دو استادوں، یعنی سدید الخیاطی اور محمود بن سعید بن محمود الحارثی کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کے شاگرد مختار بن محمود الزاہدی کا بھی پتا چلتا ہے، جو فقہ حنفی پر کتاب القنیۃ کا مصنف ہے۔ السکاکی نے ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں فرغانہ کے شہر المالغ (جغرافیہ دانوں کا المالق) کے نزدیک قریۃ الکندی میں وفات پائی۔ ترک ہونے کی وجہ سے اس کی طرف ترکی کے چند اشعار منسوب کیے جاتے ہیں، لیکن اس کی شہرت کا دار و مدار اس کی عربی تصنیف مفتاح العلوم پر ہے، جو بلاغت پر اس عہد کی جامع ترین کتاب ہے۔ اتنی اہمیت کے باوجود اس کتاب کے نسخے نایاب ہیں، کیونکہ القزوینی کی تلخیص المفتاح کی وجہ سے، جو اس کتاب کی فصل سوم کی شرح اور تلخیص ہے، شروع ہی میں اسے نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ یہ کتاب (تلخیص المفتاح) اس مضمون پر ایک معیاری کتاب سمجھی جاتی ہے اور متعدد شارحین کی توجہ اس پر مرکوز رہی ہے۔ مفتاح العلوم کے نظر انداز ہونے کی دوسری وجہ بلا شبہہ اس کی مشکل زبان ہے، جو

بعض اوقات ایسے طویل فقروں کی وجہ سے، جو عربی میں کم متعارف ہیں، بالکل مبہم ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ السکاکی نے یونانی کتب فلسفہ کے ترجموں کا بھی مطالعہ کیا ہو، کیونکہ وہ مشہور و معروف محقق نصیر الدین الطوسی کا ہم عصر تھا۔ اس امر کا ذکر کرنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ اگرچہ وہ اسناد بیان کرنے میں بخل سے کام لیتا ہے مگر وہ اکثر الرُّمانی کے اقوال کا حوالہ دیتا ہے، جس کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے صرف و نحو میں فلسفیانہ نظریات سے کام لیا تھا۔ خوش قسمتی سے یہ کتاب دو بار طبع ہو چکی ہے (قاہرہ ۱۳۱۷ھ و ۱۳۱۸ھ) اور مطالعہ کرنے والے حضرات کے لیے دستیاب ہے۔ یہ اعراب و تشکیل کے بغیر چھپی ہے، جس کے باعث مطالعے میں کچھ دقت محسوس ہوتی ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں علم صرف، علم نحو اور علم معانی و بیان پر سیر حاصل بحث کی ہے اور آخر میں علم عروض و قوافی کی بحث بھی آئی ہے۔ پہلے علم مخارج پر ایک فصل ہے، جس میں عربی حروف کے صحیح مخرج اور صوت کو نظری اعتبار سے واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ علم بلاغت والے حصے میں اس نے علم بدیع کے موضوع پر بھی کچھ فصلیں شامل کر دی ہیں۔ اگرچہ اس نے مضامین کی تقسیم میں علمی انداز اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن ان کے عنوانات اور تعداد میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ پہلی کتاب تین فصلوں میں منقسم ہے اور دوسری متعدد ابواب اور اصلوں میں؛ آخری فصلیں بغیر عدد شمار کے ہیں۔ بلاغت کا اہم حصہ ''قوانین'' میں منقسم ہے اور قوانین فنون میں منقسم ہیں۔ علم بیان یا فصاحت والے حصے کے دو اصول اور پانچ فصلیں ہیں اور اس سے آگے تعداد کے بغیر کئی فصلیں ہیں۔ تیسری فصل کی، جو مجاز و استعارہ سے متعلق ہے، چھے قسمیں ہیں اور آخر میں چند زائد فصلیں بغیر تعداد کے ہیں۔ یہاں پہنچ کر مصنف کہتا ہے کہ اب کتاب ختم کر دینی چاہیے، مگر چونکہ جو کچھ اس کے بعد مذکور ہے حقیقۃً فن بلاغت سے متعلق ہے، اس لیے وہ اس کے بعد استدلال یا استخراج پر طویل بحث کا اضافہ کرتا ہے اور فن شاعری پر ایک طویل بیان لکھنے کے ساتھ ساتھ اوزان وغیرہ کی عام تفصیلات بھی دیتا ہے۔ کتاب کی ضخامت اور ناقص ترتیب کے باعث اس کی تدریسی افادیت بہت کم ہو گئی۔ اس کے مطالب و مباحث سے استفادے کے لیے علما و فضلا نے اس کے اختصارات اور شروح پر بڑی توجہ کی۔ ان اختصارات و شروح میں [قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبد الرحمٰن الخطیب] القزوینی کی تلخیص اور شرح تلخیص المفتاح [= الایضاح فی علوم البلاغۃ] نے سب سے زیادہ قبولیت پائی اور بہت جلد اصل کتاب کی جگہ لے لی؛ چنانچہ عربی ادب میں مؤخر الذکر کتاب (التلخیص) اور اس کی متعدد شروح بالخصوص التفتازانی کی (المطوّل اور المختصر) کو آج تک بڑی مقبولیت حاصل ہے۔

مفتاح العلوم کی کئی شرحیں ہو چکی ہیں۔ مذکورہ بالا شروح کے علاوہ ایک شرح محمود بن مسعود الشیرازی (م ۷۲۶ھ) کی تصنیف ہے، جو محض حصۂ سوم سے متعلق ہے۔ حصۂ سوم کی دوسری شرح الجرجانی کی ہے، جس نے اس کی تکمیل ۸۰۳ھ میں کی۔ [شروح و اختصارات کی تفصیلات کے لیے دیکھیے کشف الظنون، بذیل مادہ مفتاح العلوم]۔

مآخذ: (۱) القرشی: الجواہر المضیئۃ، حیدرآباد، ۲ : ۲۲۵؛ (۲) ابن قطلوبغا، ص ۲۵۰؛ (۳) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۴۲۵؛ (۴) محمد باقر الخوانساری: روضات الجنات، ۴ : ۲۳۸؛ (۵) جرجی زیدان:

تاریخ آداب اللغة العربیة، ۲ : ۵۰؛ (۶) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ یوسف؛ (۷) کشف الظنون، بذیل مادہ مفتاح العلوم]؛ (۸) یاقوت : ارشاد، ۲۰ : ۵۸ تا ۵۹، مطبوعۂ مصر؛ (۹) براکلمان، ۱ : ۲۹۴ و تکملہ، ۱ : ۵۱۵ ببعد؛ (۱۰) Mehren : Rhetorik der Araber، وی انا ۱۸۵۳ء۔

(F. KRENKOW)

* **اَلسُّکَّر** : فارسی شَکَر یا شُکَّر؛ سنسکرت : شوکرا؛ پراکرت : سَکَّرا؛ نیشکر کو کچل کر جو رس نکالا جائے، نیز کھانڈ۔ Vullers، (۲ : ۴۵۹) البہشتیہ کے حوالے سے لکھتا ہے : شکر اطبّا کی اصطلاحی زبان میں ایک پودے کا (جو کِلک، یعنی نَے کی مانند ہوتا ہے، مگر نَے کی طرح گرہوں کے مابین خالی نہیں ہوتا) رس ہے، جو ابالنے اور پکانے سے ٹھوس ہو جاتا ہے۔ تیاری کے مختلف مرحلوں میں اس کے مختلف نام ہوتے ہیں، مثلاً جب ٹھوس ہو جائے، مگر صاف نہ کیا گیا ہو، تو اسے ”شکر سرخ“ کہتے ہیں؛ جب اسے دوبارہ کھولایا جائے اور اسے ایک برتن میں ڈال دیا جائے کہ اس کا میل کچیل نیچے بیٹھ جائے تو اسے ”سلیمانی“ کہتے ہیں؛ جب اسے پھر کھولایا جائے اور الناس کی شکل کے سانچے (قالب صنوبری) میں ڈال دیا جائے تو اسے ”قالید“ کہتے ہیں؛ جب اسے تیسری مرتبہ کھولاتے ہیں اور یہ صفائی کے اعلیٰ ترین مقام پر پہنچ جاتا ہے، تو اسے ”ابلوج“ یا قند مکرر کہتے ہیں۔

یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ شکر سازی اور گنے (نیشکر) کی کاشت کا کام ایران میں ساتویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ عراق، عرب اور خوزستان [نیز برصغیر پاک و ہند] کی ہموار اور مرطوب زمینیں اس کی کاشت کے لیے بہترین ہیں۔ پہلے پہل اس کی کاشت طبّی اغراض کے لیے یا قیمتی شیرینی کی حیثیت سے عمل میں آئی اور عربوں کی تسخیر ایران کے بعد بہت سرعت کے ساتھ ہر اس جگہ پھیل گئی جس کا فضائی ماحول اس کی کاشت کے لیے مفید و نافع تھا، بالخصوص مصر، افریقہ کے شمالی ساحل کے ساتھ ساتھ مراکش (سوس الاقصٰی) اندلس اور صقلیہ تک پھیل گیا، بایں ہمہ ہندوستان اور ایران اس کی پیداوار کے بڑے مرکز رہے۔

نیشکر اور شکر کی تاریخ سے متعلق ۱۸۸۹ء تک کے جو ماخذ (بشمولیت مشرقی ماخذ) مل سکے، ان سے E. O. Von Lippmann نے اپنی کتاب *Geschichte des Zuckers*، لائپزگ ۱۸۹۰ء، میں پورا پورا استفادہ کیا ہے۔ اس موضوع پر ایسی نئی تحقیقات کی ضرورت ہے جو گزشتہ اسی برسوں کی جدید تصانیف پر مبنی ہو۔ ذیل میں ان کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے جو اسلام اور ایران کے محدود دائرے سے متعلق ہیں۔

مآخذ : (۱) E. Wiedemmann : *Über den Zucker bei den Muslimen, Beitr.*، ج ۵۲؛ (۲) وہی مصنف : *Nachträge Zu dem Aufsatz Über den Capucker, Beitr.*، ج ۵۵؛ (۳) B. Laufer : *Sino-Iranica*، ۱۹۱۹ء، ص ۳۷۶؛ (۴) P. Schwarz : *Die Zuckerpressen von Ahwāz*، در *Isl.*، ۱۹۱۵ء، ۶ : ۲۶۹ ببعد؛ (۵) Immanuel Löw : *Der Zucker. Ein Kapital aus der Flora der Juden*، در Chem. Zig.، ۱۹۲۷ء، ۵۱ : ۱۵۔

(J. RUSKA)

* **اَلسُّکَّری** : ابو سعید الحسن بن الحسین بن عبید اللہ، عربی کا ایک ماہر لسان، ابو الفضل الرِّیاشی کا شاگرد، مؤخرالذکر الاصمعی کا شاگرد تھا اور بعض اوقات غلطی سے خود الاصمعی کو بھی السُّکَّری کا استاذ کہہ دیا جاتا ہے، حالانکہ محض تاریخی ترتیب کے لحاظ سے بھی یہ بات ناممکن ہے؛ السُّکَّری محمد بن حبیب

اور ابو حاتم السجستانی کا بھی شاگرد ہے۔ وہ ۲۱۲ھ/۸۲۷ء میں پیدا ہوا اور ۲۷۵ھ/۸۸۸ء میں فوت ہوا۔ اس کی تقریباً تمام سرگرمیاں قدیم عربی نظموں کو یکجا کرنے اور ان کی ترتیب و تہذیب کے لیے مخصوص تھیں۔ مختلف قبائل کے جو دیوان اس نے جمع اور مرتّب کیے ان میں سے صرف ایک دیوان اشعار الہذلیّین ہم تک پہنچا ہے، مگر وہ بھی ناممکل ہے۔ غالب گمان یہی ہے کہ اس نے اپنے اس مجموعے کی ترتیب و تہذیب میں بعض دوسرے مجموعوں سے مدد لی ہو (دیکھیے Goldziher : *D L Z*، ۱۸۹۵ء، ص ۱۳۸۵)؛ لیکن عبدالقادر البغدادی: خزانۃ الادب (۲ : ۱۳۱ س ۲۵) میں ۲۰۰ھ کے ایک نسخے کا ذکر جس عبارت میں آتا ہے وہ عبارت السکّری کی شرح سے مقتبس نہیں ہے، کیونکہ اس نسخے پر ابن فارس (م ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء) کی سند کا ذکر ہے اس عبارت میں عبدالقادر غالباً دیوان کے اپنے نسخے کا ذکر کیا ہے۔ شرح السکّری کے Kosegarten، Wellhausen اور Hell کے طبع کیے ہوئے نسخوں کے علاوہ ہمارے پاس ایک شرح (السکّری)، طبع J. Bayraktarevič بھی موجود ہے، یعنی *Abū Kebīr el-Hudhalī, la lāmiyya, publiée avec le commentaire d'al-Sukkarī, Anecdota Oxoniensia* ۱۹۲۳ء۔ اس کی کتاب اخبار اللصوص میں سے، جس کا حوالہ اب بھی بکثرت دیا جاتا ہے، فقط دیوان طہمانؔ، طبع W. Wright، در *Opuscula arabica*، لائڈن ۱۸۵۹ء، ص ۷۷ تا ۹۰ محفوظ رہا ہے۔ اس کی متعدد شاعروں کے دیوانوں کی تدوین میں سے ہمارے پاس فقط دیوان امرئ القیس، در مخطوطۂ لائڈن، Worn (*Catalogus codd. ar. bibl. ac. Lugd. Bat.*) ۹۰۱ بار دوم، ۱ : ۲۴۴، عدد ۵۶۱) اور شاید [شرح] دیوان قیس بن الخطیم (دیکھیے طبع Kowalski، ص xxxiii موجود ہیں۔ ابو عبیدہ کے نقائض کا جو منقّح و مہذّب نسخہ (بنظر ثانی و تصحیح) جو ہمارے پاس ہے اس کی تنقیح میں اس کا حصہ بس اتنا ہے کہ وہ اپنے استاذ محمد بن حبیب کی روایت پہنچا دیتا ہے۔ دوسری تصنیفات سے اقتباسات براکلمان، ۱ : ۱۰۸ [= تعریب، ۲ : ۱۶۳ تا ۱۶۴]، میں دیے ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن النّدیم: الفہرست، ص ۷۸، س ۲۰ تا ۲۷؛ (۲) ابن الانباری: نُزہۃُ الالبّاء، ص ۲۷۳ تا ۲۷۵؛ (۳) یاقوت: ارشاد الاریب، طبع مرجلیوث Margoliouth، ۳ : ۶۲ تا ۶۳؛ (۴) السیوطی: بُغیۃ الوُعاۃ، ص ۲۰۸ تا ۲۰۹؛ (۵) فلوگل Flügel: *Die grammatischen Schulen der Araber*، ص ۸۹؛ (۶) الخطیب: تاریخ بغداد، ۷ : ۲۹۶۔

(براکلمان C. BROCKELMANN)

سِکّہ: (عربی، سَکّ سے)، ٹھپا، سکّہ، ڈھلائی، رائج الوقت سکّہ، عام معنوں میں روپیہ پیسہ؛ دارالسکّہ = ٹکسال۔ تیرھویں صدی عیسوی (چھٹی صدی ہجری) کے سلاطین دہلی کے سکّوں کی عبارت میں السکّہ محض سونے کے سکّوں کے لیے استعمال ہوتا تھا اور چاندی کے سکّوں کے لیے الفضّہ۔ ۱۳۲۰ - ۱۳۸۸ء کے بعد جب اس عبارت کا استعمال ترک ہو گیا، تو لفظ سکّہ کا اطلاق سونے اور چاندی دونوں پر ہونے لگا۔ لفظ "سکّہ مُرادی" کا ہمایوں بادشاہ کے کمیاب سکّے پر خال خال استعمال ہوتا رہا، پھر یہ نام کہیں نظر نہیں آیا، یہاں تک کہ مغل بادشاہ بہادر شاہ اوّل نے اپنے عہد حکومت (۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء - ۱۱۲۴ھ/ ۱۷۱۲ء) میں پھر اس لفظ کو اپنے سکّوں پر رائج کیا۔ سکّہ یا سکّۂ مبارک کا کلمہ اس کے القابات کے بعد لکھا جاتا تھا، اور یہ سلسلہ اس کے خاندان کے اختتام تک جاری رہا۔ بہر حال جہانگیر سے شروع ہو کر

بعد میں آنے والے بادشاہوں کے اشعار میں فارسی فعل "سکہ زد" کا استعمال نہایت التزام سے ہوتا ہے۔ کسی نہ کسی وجہ سے، جس کی تعیین نہیں کی جا سکتی، سترھویں صدی عیسوی کے اوائل ہی میں لفظ سکّہ "روپے" کے لئے مخصوص ہو گیا جسے انگریزوں نے ہندوستان میں جاری کیا تھا اور اس کا اطلاق اس روپے پر بھی ہوتے لگا جس کی کٹوتی سکّے کی قیمت گر جانے کے باوجود بھی نہیں ہوتی تھی۔ ۱۷۹۳ء میں اس وقت کے مالی انتشار کو رفع کرنے کے لیے ایسٹ انڈیا کمپنی نے جو نیا روپیہ جاری کیا تھا، وہ سن ۱۹ کے سکّے کے نام سے مشہور ہوا، کیونکہ یہ شاہ عالم ثانی کے انیسویں سال جلوس میں رائج ہوا تھا اور چالیس سال تک برطانوی ہند کے خزانے کا اہم سکہ رہا۔

مصر اور اٹلی (Zecchino) کے توسط سے عربی سکّہ سے ہمیں سکوئن (Sequin) کا لفظ ملا ہے جو چکن Chikeo اور چک Chick کی صورتوں میں اینگلو انڈین ذخیرۂ الفاظ میں بھی شامل ہو گیا ہے۔

(J. ALLAN)

* **سکّیت** : رک بہ ابن السکّیت۔

* **سکندر** : رک بہ الاسکندر۔

* **سکندر بیگ** : وہ نام جس سے البانیا کا قومی بطل یورپ میں عام طور پر مشہور ہے؛ اس کی اطالوی یا لاطینی شکل Scanderbeg ہے۔ یہ لقب اسے عالم شباب میں عثمانی دربار کی ملازمت کے دوران میں عطا ہوا تھا اور جس میں سکندر اعظم کے نام کی طرف تلمیح پائی جاتی ہے۔ اس کا حقیقی نام جارج کستری اوتا George Kastriota [Gergi Kastriyota-] تھا اور وہ سربی نسل کے [مشہور] کستری اوتا خاندان سے تعلق رکھتا تھا، جو کسی زمانے میں جنوبی البانیا اور ایپرس (Epirus) پر حکومت کر چکا تھا۔ وہ ۱۴۰۴ء کے قریب پیدا ہوا اور اپنے تینوں بڑے بھائیوں سمیت بطور یرغمال سلطان مراد ثانی کی خدمت میں پیش کر دیا گیا، چنانچہ اس کی پرورش اس زمانے کے دستور کے مطابق ایک اِچ اوغلان کی حیثیت ہوئی۔ اس نے اپنی قابلیت کی وجہ سے بالکل چھوٹی عمر میں سنجاق بگ کا عہدہ حاصل کر لیا۔ ۱۴۳۳ء اور ۱۴۳۶ء کی فوجی کارروائیوں میں اس نے کوئی حصہ نہ لیا، جن کے دوران میں عثمانی قائدین عسکر علی اور قرا خان نے البانیا والوں کو ایک حد تک مطیع کر لیا تھا۔ اس وقت سے سکندر بیگ نے وسط البانیا میں دِبرہ کے مقام پر سکونت اختیار کر لی اور بظاہر ترکوں کی وفاداری کا دم بھرتا رہا، حالانکہ اس نے وینس اور ہنگری کے باشندوں سے پہلے ہی سے گفت و شنید شروع کر دی تھی۔ ترکوں سے کھلم کھلا بغاوت اس نے ۱۴۴۳ء میں کی جب کہ وہ ہنگری والوں سے شکست کھا چکے تھے۔ پہلے کسی حیلے سے اس نے آقچہ حصار (Kroya) پر قبضہ کر لیا۔ یہ مقام دراج (Durazzo) اور لش (Alessio) کے درمیان ساحل سے تھوڑے فاصلے پر پہاڑوں میں واقع ہے۔ یہی وہ مقام تھا جہاں البانیا کے جرگوں کے سردار آ کر اس کے ساتھ شامل ہوئے، اور جسے اس نے اپنی قوت کا مرکز مقرر کیا۔ اس وقت وہ مرتد ہو کر دوبارہ عیسائی مذہب اختیار کر چکا تھا اور یہ اس بات کی علامت تھی کہ وہ ترکوں کے بارے میں اپنا طرز عمل بالکل بدل چکا ہے۔ عیسی بیگ کے زیر قیادت ایک ترکی فوج اس قصبے پر قبضہ کرنے میں ناکام رہی۔ ادھر سکندر بیگ نے اہل وینس کی ساحلی املاک پر حملہ کر دیا، لیکن ۱۴۴۸ء میں اس کا وینس کے ساتھ معاملہ صلح ہو گیا، اگرچہ یہ کچھ دیر پا

نائب نہ ہوا۔ ۱۴۴۹ء اور ۱۴۵۰ء میں مراد ثانی نے خود اپنی کمان میں البانیا کے خلاف مہم آرائی کی۔ ترکوں نے منجملہ دوسرے مقامات کے دبرہ Dibre اور سیتی گراڈ Setigrad فتح کر لیے۔ یہ علاقہ پہاڑی تھا، جس سے سکندر بیگ کو بڑی مدد ملی اور گو اس کا بھتیجا حمزہ عارضی طور پر اسے چھوڑ کر اس وقت ترکوں سے مل گیا تھا، پھر بھی وہ مقابلے میں ڈٹا رہا۔ اس نے شاہ نیپلز کی سیادت تسلیم کر کے اس کے ساتھ اتحاد قائم کر لیا۔ ادھر پوپ اور اہل ہنگری بھی اس کی تائید کر رہے تھے، چنانچہ ۱۴۵۷ء میں جب دوبارہ لڑائیوں کا آغاز ہوا تو اس نے ترک سپہ سالاروں کا عموماً کامیابی سے مقابلہ کیا؛ تاہم ۱۴۶۰ء میں محمد ثانی نے سکندر بیگ کو مجبور کر دیا کہ وہ ترکوں کے ساتھ صلح کرے، جس کی ایک شرط یہ تھی کہ وہ ترکوں کا باجگزار رہے گا اور اس نے اسے منظور کر لیا۔ اس کے بعد البانیا کا یہ سردار اٹلی چلا گیا اور شاہ نیپلز کی طرف سے معرکہ آرا ہوا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد وہ اپنے وطن مالوف میں واپس آ گیا اور وینس اور دیگر عیسائی طاقتوں کی مدد سے ترکوں پر وقتاً فوقتاً بے قاعدہ حملے شروع کر دیے۔ آخرکار ۱۴۶۶ء میں محمد ثانی کو البانیا کی دوسری جنگ شروع کرنا پڑی۔ وہ اس ملک کو مسخر کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے اس کے وسط میں ایک مستحکم قلعہ بنام البصان [ایل بصان] (Ilbasan)، یعنی "ملک پر مسلط"، تعمیر کیا۔ دوسرے سال سکندر بیگ لش (Alessio) میں فوت ہو گیا۔ (۱۸ جنوری ۱۴۶۷ء) [اوّل، ترکی: ۱۷ جنوری ۱۴۶۸ء].

جب سے سکودرہ Scodra کے برلیسیو Barlesio نے پندرھویں صدی کے دوسرے نصف میں سکندر بیگ کی سرگزشت لکھی ہے (جو محض قرائن پر مبنی ہے اور پورے طور پر معتبر نہیں)، یورپ میں اس کی سیرت کا کثرت سے مطالعہ کیا جا چکا ہے۔ دوسرے ماخذ یہ ہیں: بوزنطی مؤرخین Chalcocondylas، Phrantzes اور Critoboulos اور وینس کی دستاویزات (طبع Ljubić، در Monumenta spectantia historiam Slavorum Meridionalium، بمقام Zagreb)؛ دوسری طرف ترکی ماخذ عہد قدیم کے وقائع نگار (یعنی عاشق پاشا زادہ، ص ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۶۹)، اور تواریخ آل عثمان (طبع Giese، ص ۶۶، ۷۰، ۷۳، ۱۰۳) اور بعد کے مؤرخین (یعنی منجم باشی: ۳: ۳۵۲، ۳۶۱، ۳۸۳) صراحت کے ساتھ کچھ بیان نہیں کرتے اور ان کی دی ہوئی تاریخیں بھی مغربی ماخذ میں دی گئی تاریخوں کے مطابق نہیں۔ ترکی تواریخ میں صرف ۸۴۶ھ/۱۴۴۲ء - ۱۴۴۳ء میں خائن سکندر کی پہلی بغاوت، ۸۵۱ھ/۱۴۴۷ - ۱۴۴۸ء میں سلطان مراد کی فوج کشی اور ۸۷۱ھ/۱۴۶۶ - ۱۴۶۷ء میں سلطان محمد ثانی کی آخری جنگ کا ذکر کیا گیا ہے۔

سکندر بیگ کی موت کے بعد سلطان محمد ثانی نے دس سال کے اندر اندر تمام البانیا کو مسخر کر لیا۔ پھر بھی البانیا کے اس سب سے بڑے قومی بطل کی یاد ترکوں اور البانیا والوں دونوں کے دلوں میں برقرار رہی۔ ترکوں نے اسی کے نام پر سکودرہ کا نام سکندریہ رکھا۔ انیسویں صدی کے آخر میں البانیا کے ایک مسلمان نعیم بیگ فراشری (سامی بیگ کے بھائی) نے البانوی زبان کی ایک بلند پایہ نظم بہ عنوان "سکندر بیگ" (بخارسٹ ۱۸۹۸ء) خاص اس کے حالات پر لکھی۔

مآخذ: (۱) Marini Barletii Scodrensis: *De vita et laudibus scunderbegii sive Georgii Castriotae Epirotarum Principis libri xiii, Stras-*

burg ۱۵۲۹ء، جو متعدد بار مختلف یورپی زبانوں میں ترجمہ ہوئی اور چھپی؛ (۲) Joan Ochoa Lesalde: *Cronica del esforcado Principe y capitan Jorge Castrioto Rey de Epiro à Albania, tratuzida de lengua portugueza*، میڈرڈ ۱۵۹۲ء؛ (۳) von Hammer: *G.O.R.*، ۱ : ۴۸۰ ببعد؛ ۲ : ۴۶۹، ۹۱ ببعد؛ (۴) Georges T. Petrovitch: *Scanderbeg, Essai de bibliographie raisonnée; ouvrages sur Scanderbeg écrits en langue française, anglaise allemande, latine, Italienne etc.*، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۵) J. Pisko: *Skanderbeg, Historische studie*، وی انا ۱۸۹۴ء؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ۲ : ۹۲۷؛ (۷) Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۱ : ۴۶۹، ۴۵۲، ۲ : ۸۳، ۹۳، ۱۲۷، ۱۴۴؛ [(۸) خلیل اینالجق، در آآ، ت، بذیل مادہ؛ (۹) سامی بک]۔

(J. H. KRAMERS)

* **سُوکوتو** : ایک قصبہ، جو بلاد الحوصہ کے مغربی حصے میں دریاے نیجر کے ایک معاون کے بائیں کنارے پر آباد ہے۔ انیسویں صدی عیسوی سے قبل یہ ایک گمنام اور غیر معروف قصبہ تھا۔ ۱۸۰۱ یا ۱۸۰۲ء میں اس قصبے کی قسمت جاگ اٹھی جب فوتاتورو (سنی گال) کے ایک تکروری سردار عثمانو (عثمان) نے ایک علٰحدہ سلطنت قائم کر کے سوکوتو کو اس نوزائیدہ سلطنت کا صدر مقام قرار دیا تو اس کی قسمت جاگ اٹھی۔ شیخ عثمان نہایت اولوالعزم اور حوصلہ مند سردار تھا۔ اس نے آہستہ آہستہ اپنی عسکری قوت بڑھا کر بلاد الحوصہ کے دوسرے صوبوں پر بھی قبضہ کر لیا، جہاں کے باشندے مقامی حکمرانوں کے ظلم و تعدی سے نالاں تھے۔ شیخ عثمان نے مقبوضہ علاقوں میں اشاعت اسلام کا خاص طور پر اہتمام کیا اور بہت سے قبیلے حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔

شیخ عثمان نے ۱۸۱۶ء (یا ۱۸۱۸ء) میں وفات پائی۔ اس کے انتقال کے بعد یہ وسیع سلطنت تین خود مختار صوبوں میں منقسم ہو گئی۔ سوکوتو کا علاقہ محمّد بلّو بن عثماتو کے حصے میں آیا، جس نے ۱۸۱۶ یا ۱۸۱۸ء سے لے کر ۱۸۳۷ء تک حکمرانی کی۔ وہ ایک کمزور حکمران تھا، لیکن لکھنے پڑھنے سے شغف رکھتا تھا۔ اس کی عربی تصانیف میں تاریخ السودان خاص قدر و قیمت کی حامل ہے۔

محمّد بلّو کے بھائی اور جانشین اتیکو (۱۸۳۷ تا ۱۸۴۲ء) نے عوام کے اخلاق سدھارنے کی کوشش کی اور ناچ گانے پر قدغن لگا دی، لیکن والی اور حکام لوٹ کھسوٹ سے باز نہ آئے۔

علّیو بن محمّد بلّو (۱۸۴۳ تا ۱۸۶۰ء) کے عہد حکومت میں ملک میں فتنہ اور فساد کا دور دورہ رہا اور والی اور امرا اپنے اپنے علاقوں میں خود مختار بن بیٹھے۔ اس خاندان کے آخری پانچ فرماں روا احمد بن اتیکو (۱۸۶۰ تا ۱۸۶۶ء)، علّیون کرامی بن بلّو (۱۸۶۶ تا ۱۸۶۷ء)، احمد ورفایہ (۱۸۶۷ تا ۱۸۷۳ء)، ابوبکری (۱۸۷۳ تا ۱۸۷۷ء) اور مویاسو (۱۸۷۷ تا ۱۹۰۳ء) تھے، جو سب کے سب کمزور، نا اہل اور انتظامی صلاحیتوں سے عاری تھے۔ اس بد نظمی کا یہ نتیجہ نکلا کہ سر فریڈرک لوگرڈ کی فوجیں ۱۹۰۳ء میں سوکوتو میں بلا مزاحمت داخل ہو گئیں۔ آج کل سوکوتو کا شہر جمہوریۂ نائیجیریا کا حصہ ہے [اور اس کی آبادی تقریباً پچاس ہزار ہے]۔

(MAURICE DELAFOSSE [و تلخیص از ادارہ])

⊗ **سَکِیْنَۃ** : عربی، عبرانی اور سُریانی کا ایک مشترک لفظ، جس کے معنی عربی میں اطمینان، سکون اور وقار کے ہیں۔ عبرانی میں ”شکینا“ سے مراد

(خالص روحانی معنوں میں) ”ذات باری تعالیٰ کی موجودگی“ ہے، جس کا اظہار بعض اوقات آگ، بادل یا روشنی ایسی علامت سے ہوتا ہے اور اس کا ادراک حواس سے ہو سکتا ہے۔ قرآن مجید میں ہے کہ طالوت کی بادشاہی کا ایک نشان تابوت ہے: فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ (۲ [البقرہ]: ۲۴۸)، یعنی اس میں تمہارے رب کی طرف سے سکینہ (تسلی کا سامان) ہے۔ لسان العرب میں حدیث کا یہ ٹکڑا تابوت سکینہ کے متعلق درج کیا گیا: نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ تَحْمِلُهَا الْمَلَائِكَةُ: یعنی ان پر سکینت نازل ہوئی، جس کو فرشتے اٹھائے ہوئے تھے۔ قرآن مجید میں دوسری جگہ ہے: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ (۴۸ [الفتح]: ۴)، یعنی وہی ہے جس نے مؤمنوں کے دلوں میں سکینت نازل کی۔ تابوت سکینہ کے ذکر کے علاوہ قرآن مجید میں جہاں کہیں یہ لفظ ملتا ہے، مفسرین اسے عام طور پر اطمینانِ قلب اور سکونِ روح سے تعبیر کرتے ہیں (دیکھیے تفاسیر، ۹ [التوبہ]: ۲۶، ۴۰ و ۴۸ [الفتح]: ۴، ۱۸، ۲۶)۔ امام راغب کہتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ سکینۃ ایک فرشتہ ہے، جو مؤمن کے دل کو تسکین دیتا ہے اور حفاظت کرتا ہے، جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اِنَّ السَّكِينَةَ لَتَنْطِقُ عَلٰى لِسَانِ عُمَرَ (فرشتہ سکینہ حضرت عمرؓ کی زبان سے بولتا ہے)۔ بقول امام راغب عقل کو بھی سکینہ کہا جاتا ہے، جب یہ شہوات کے میلان کو کم کر دیتی ہے (المفردات)۔ بعض مفسرین سکینہ کو حیوان ایسی مخلوق سمجھتے ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، ۲: ۳۸۵ ببعد؛ لسان العرب)، مگر امام سیوطی اور سید رشید رضا کہتے ہیں کہ یہ بات غلط نظر آتی ہے، اور اسے صحیح نہیں سمجھنا چاہیے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس مسئلے میں وہب بن منبّہ، ایک اسرائیلی ماخذ پر انحصار کرتے ہوئے ”عہد کے صندوق“ (تابوت سکینہ) کو اُرِیم و تُمّیم کے اس ہاتف غیب سے خلط ملط کر دیتا ہے جس کا ذکر تورات میں جا بجا ہوا ہے۔ حدیث میں سکینہ سے مراد سکینت اور وقار ہے (مثلاً البخاری: الصحیح، کتاب بدء الخلق، باب ۱۵)، پھر سکون و طمانیت بوقت نماز (البخاری، کتاب الجمعۃ، باب ۱۸) یا بوقت ”افاضہ“ (البخاری، کتاب الحج، باب ۹۴)۔ جب قرآن مجید کی تلاوت کی جائے تو اس کی برکت سے سکینہ و ملائکہ کا نزول ہوتا ہے (البخاری، کتاب فضائل القرآن، باب ۱۱، ۱۸)۔ یہودیوں کا خیال ہے کہ ”الرواح ھقودیش“، جو نبیوں پر نازل ہوتا ہے، شکینا میں سے ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ مسلم مصنفین بھی سکینہ کو ”روح القدس“ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ مستشرقین کا یہ خیال کہ قرآن مجید میں یہ لفظ عبرانی سے مستعار ہے، صحیح نہیں۔ عربی میں اس لفظ کا استعمال عام ہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّہ سکن)۔ آرتھر جیفرے کی کتاب میں عربی، عبرانی، سریانی، متعدد زبانوں میں لفظ سکینہ کے استعمال کی امثلہ موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) Arther Jeffrey: *The foreign vocabulary of the Quran*؛ (۲) A. Geiger: *Was hat Mohammad aus dem judentume aufgenommen*.

(عبد القادر)

سُکَینہ بنت الحُسینؓ: [حضرت امام حسینؓ کی صاحبزادی]، جن کا نام اردو، فارسی اور عربی کے رثائی ادب میں اکثر آتا ہے اور عوام میں اس کا تلفظ ”سَکِینہ“ بوزن ”سَفِینہ“ ہے، لیکن صحیح ”سُکَینہ“ بوزن ”جُہَینہ“ ہے (القاموس)۔ [ان کی زندگی کے مستند حالات نہ صرف یہ کہ بہت کم ملتے ہیں بلکہ ان کے بارے میں شیعی اور غیر شیعی مصنفین کے ہاں بے حد اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ بہر حال اس پر سب کو اتفاق ہے کہ] ان کی والدہ رُباب بنو کلب

کی شاخ بنو عدی کے نامور سردار امرؤالقیس بن عدی بن اوس کی دختر تھیں، [جو حضرت عمر فاروقؓ کے عہدِ خلافت میں امام حسینؓ کے عقد میں آئیں۔ شہادت امام حسینؓ کے وقت] وہ کربلا میں موجود تھیں اور حضرت سکینہ بھی ان کے ساتھ تھیں۔ اس کے بعد اہل حرم قید ہو کر کوفہ و شام گئے اور رہائی کے بعد مدینہ واپس ہوئے۔ ان کے حالات اور سوانح پردۂ خفا میں ہیں، لیکن تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب رباب سوگ نشین ہو گئی تھیں اور انھوں نے اسی غم میں وفات پائی (الاصابۃ، ۱ : ۳۱۱؛ کافی، کتاب الحجۃ، احوال امام حسین؛ الکامل، ۲ : ۵۴)۔

[شیعی مؤرخین کا بیان ہے کہ] جناب سُکَینہ کربلا میں زیادہ عمر کی نہ تھیں، مقاتل میں متعدد واقعات ایسے ہیں جن میں آپ کا نام آتا ہے۔ اسعاف الراغبین میں امام حسینؑ کا یہ جملہ بھی ہے کہ "سکینہ پر استغراق مع اللہ غالب ہے"۔ مدینۂ منورہ میں بنات امام حسینؑ کی زندگی کی تفصیلات نہیں ملتیں، لیکن جناب سکینہ کے بارے میں کتاب الاغانی سے چند واقعات نے رواج پایا، جس پر ردّ و مناظرہ شروع ہو گیا، لیکن "واقعۂ کربلا کے بعد ان کی زندگی کے جو حالات ملتے ہیں وہ معتبر و مستند طریقہ سے ثابت نہیں" (علی نقی: شہیدِ انسانیت، ص ۴۸۰)۔ شیخ مفید، اور ابن شہر آشوب وغیرہ اس سلسلے میں خاموش ہیں۔ دمشق میں ایک مزار جناب سکینہؓ کی طرف منسوب ہے اور لوگوں کا کہنا ہے کہ انھوں نے قید شام میں وفات پائی (آغا مہدی: سکینہ بنت حسین)۔

[اس کے برعکس غیر شیعی مؤرخین کی رو سے جناب سُکَینہؓ نے طویل عمر پائی اور ان کا عقد یکے بعد دیگرے ابوبکر عبداللہ بن امام حسنؓ، مصعب بن الزبیرؓ، عبداللہ بن عثمان حزامی اور زید بن عمرو بن عثمانؓ بن عفان سے ہوا۔ عبداللہؓ سے ان کے ہاں ایک بیٹی رباب پیدا ہوئی اور زید سے ایک بیٹا عثمان (رباب نے کمسنی ہی میں وفات پائی؛ عثمان مدینۂ منورہ میں "قرین" کے لقب سے مشہور ہوئے، مگر ان کے مزید حالات نہیں ملتے)۔ ان سب مؤرخین نے حضرت سکینہؓ کی شرافت و نجابت، حسن صورت و سیرت، سخن پروری، بذلہ سنجی، جرأت اور کریم النفسی کی تعریف کی ہے۔ الزرکلی نے انھیں "سیدۃ نساء عصرھا" قرار دیا ہے۔ انھوں نے اپنے عہد کے جن نامور شعرا اور مغنیوں کی سرپرستی کی ان میں جریر، فرزدق، جمیل، کُثیِّر اور ابن سریج کا نام لیا جا سکتا ہے]۔

بقول ابن خلّکان جناب سکینہؓ نے ۵ ربیع الاول ۱۱۷ھ کو مدینۂ منورہ میں وفات پائی۔

مآخذ : (۱) شیخ مفید: الارشاد، طهران ۱۳۷۷ھ؛ (۲) شہر آشوب: مناقب آل ابی طالب؛ (۳) محسن الامین: اعیان الشیعۃ، ج ۴، بیروت ۱۳۶۷ھ؛ (۴) عباس قمی: منتہی الآمال، طهران ۱۳۸۹ھ؛ (۵) علی حیدر: حضرت سکینہ مع جواب شرر، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۶) مجتبیٰ حسن: حضرت رباب، مطبوعۂ راولپنڈی؛ (۷) آغا مہدی: حضرت سکینہ بنت الحسین، مطبوعۂ کراچی؛ (۸) عبدالرزاق الموسوی المقرم: السیدۃ سکینہ، مطبوعۂ نجف؛ (۹) وہی مصنف: مقتل الحسین، نجف، ۱۳۸۳ھ؛] (۱۰) [ابن خلکان، ۱ : ۲۱۱؛ (۱۱) ابن سعد: طبقات، ۸ : ۳۴۸؛ (۱۲) ابن حبیب: المحبّر، ص ۳۴۸؛ (۱۳) مصارع العشاق، ص ۲۷۲؛ (۱۴) الخطط الجدیدۃ، ۳ : ۹؛ (۱۵) الزرکلی، ۳ : ۱۶۱؛ (۱۶) عبدالحسیب سالم: مناقب السیدۃ سکینۃ؛ (۱۷) شرر: سکینہ بنت حسینؓ، لکھنؤ ۱۹۲۴ء]۔

(مرتضٰی حسین فاضل [و ادارہ])

* **سکھ** : پنجاب کا ایک مذہبی گروہ، جس کا عہد اسلامی کی تاریخ ہند سے بڑا تعلق ہے۔ سکھ کے لغوی معنی ہیں سیکھنے والا؛ [سکشا (تعلیم) پانے والا، نصیحت پذیر، شاگرد رشید، چیلا،

بالک (فرہنگ آصفیہ)] : پیرو۔ پندرھویں صدی عیسوی میں گرو بابا نانک کے پیرو پہلی بار اس نام سے موسوم ہوے۔

بابا نانک ۱۴۶۹ء میں لاہور کے قریب ایک چھوٹے سے قصبہ تلونڈی میں، جو اب ان کے نام پر ننکانہ صاحب کہلاتا ہے، ایک کھتری گھرانے میں پیدا ہوے۔ اگرچہ انھوں نے مکتب سے کچھ زیادہ تعلیم حاصل نہیں کی، تاہم عنفوانِ شباب ہی سے وہ مراقبے اور گہری غور و فکر میں مستغرق رہتے تھے اور قدرت نے انھیں فطرت سلیم سے بہرہ مند کیا ہوا تھا۔ وہ ہر قسم کے دنیوی مشاغل کے بارے میں بے دلی کا اظہار کرتے تھے، چنانچہ ان کے والد نے بڑی مشکل سے انھیں سلطان پور (کپورتھلہ، بھارت) میں نواب دولت خان لودی، حاکم صوبہ، کی ذاتی ملازمت اختیار کرنے پر آمادہ کیا۔ نواب نے انھیں اپنے گھر کے ساز و سامان کا محافظ مقرر کیا اور وہ سالہا سال اپنے فرائض منصبی اپنے آقا کے حسب منشا سر انجام دیتے رہے، مگر اپنے فرصت کے اوقات میں مراقبے کے لیے جنگلوں کی طرف نکل جاتے۔ ایک روایت ہے کہ ان مراقبوں کے دوران میں انھیں ایک دن خدا کا دیدار نصیب ہوا اور خلق خدا میں یہ تبلیغ کرنے کا فریضہ ان کے سپرد ہوا کہ "خدا صرف ایک ہے جس کا نام حق ہے؛ وہ خالق ہے، دشمنی اور خوف سے مبرّا ہے، لافانی، غیر مخلوق، قائم بالذات (واجب الوجود)، اکبر (اعلیٰ) اور فیّاض ہے"۔ اب نانک نے نواب کی ملازمت کو خیر باد کہا اور تیس سال کی عمر میں مبلّغ بن گئے۔ انھوں نے متواتر سیاحتوں کا ایک سلسلہ شروع کیا، جس کے دوران میں انھوں نے ہندوستان کے تمام اہم مقامات، خصوصًا ہندوؤں کے مذہبی مقامات اور مسلمان اولیا کے مزارات کی سیر کی۔ وہ جہاں بھی جاتے پنڈتوں اور صوفیوں سے مباحثے کرتے، ان کے مذہبی عقاید اور رسوم کو بے نتیجہ ثابت کرتے اور نفس کشی، اخلاقیات اور سچائی کی تعلیم دیتے۔ روایت ہے کہ انھوں نے ایران کا سفر کیا اور مکہ معظمہ اور بغداد کی بھی زیارت کی۔ ایران اور افغانستان بھی گئے، (سیوا رام سنگھ: *Life of Guru Nanak*، ص ۳۲)۔ سیر المتاخرین کے بیان کے مطابق نانک نے فارسی اور دینیات کی تعلیم ایک بزرگ سید حسن سے حاصل کی تھی، مگر جدید ہندو اور سکھ ناقدین اس کی تردید کرتے ہیں، (مثلاً گوکل چند نارنگ: *The Transformation of Sikhism*، ص ۹)۔ بہر حال میکالف Macauliffe یہ تسلیم کرتا ہے کہ نانک "فارسی سے اچھی خاصی واقفیت رکھتے تھے" (*The Sikh Religion*، ۱ : ۱۵)، لیکن یہ بیان نہیں کرتا کہ نانک نے یہ تعلیم کس سے حاصل کی۔

نانک نے اپنی عمر کے آخری عشرہ میں دریاے راوی کے کنارے ایک گاؤں کرتار پور میں سکونت اختیار کر لی۔ یہاں وہ آخری وقت تک بے شمار زائرین کو، جو ان کے تقدس کی وجہ سے دور دراز سے کشاں کشاں چلے آتے تھے، اپنے نئے مذہب کی تبلیغ کرتے رہے اور ستر سال کی عمر میں ۱۵۳۹ء میں فوت ہو گئے۔ ان کے دو بیٹے تھے جن میں سے سری چاند نے اداسی فرقے کی بنیاد رکھی (دیکھیے بیان آئندہ)۔

اپنی وفات سے کچھ عرصے پہلے نانکؒ نے اپنے ایک مخلص مرید انگدؒ کو، جو انھیں کی طرح کھتری تھا، سکھوں کے گرو کی حیثیت سے اپنا جانشین نامزد کیا۔ نامزدگی کی رسم ادا کرنے کے بعد انھوں نے اعلان کیا کہ انگد خود وہی ہیں اور ان کی اپنی روح اس میں حلول کرے گی۔ نانک پہلے ہی مسئلۂ تناسخ ارواح کی اشاعت کر چکے تھے، لیکن

اس خاص اعلان سے سکھوں میں یہ عقیدہ مستحکم ہو گیا کہ نانک کی روح ہر آنے والے گرو میں باری باری منتقل ہوتی رہےگی۔ یہی وجہ ہے کہ ان سب نے اپنی تحریروں میں اپنا قلمی نام نانک اختیار کیا۔ گرو انگد اپنے سال وفات ۱۵۵۲ء (یعنی تیرہ سال) تک گرو رہے۔ ایک روایت کے مطابق گورمکھی حروف کی ایجاد انھیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے جس میں سکھوں کی مذہبی تصانیف محفوظ ہیں، لیکن یہ بھی بیان کیا گیا ہے (خصوصاً گریرسن Grierson اور روز Rose نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے) کہ گورمکھی رسم الخط اس سے مختلف اور اس سے پہلے کی چیز ہے (*JRAS*، ۱۹۱۶ء، ص ۶۷۷؛ *A Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab*، ۱ : ۶۷۷)۔ ہو سکتا ہے کہ یہ روایت اس لیے مشہور ہو گئی ہو کہ گرو انگدؒ نے گرو نانک کی زندگی کے حالات اور ان کی تصانیف قلمبند کرنے کے لیے یہ رسم الخط اختیار کیا تھا۔

سکھوں کے تیسرے گرو امر داس کو انگد نے خود نامزد کیا تھا؛ ان کی گدی بائیس سال (۱۵۵۲ء تا ۱۵۷۴ء) تک قائم رہی۔ ان کے متعلق خاص بات یہ ہے کہ انھوں نے سکھوں کی مذہبی اور معاشرتی تنظیم کے سلسلے میں سب سے پہلے قدم اٹھایا۔ انھوں نے مذہب کا پرچار بڑی باقاعدگی سے شروع کیا۔ ملک کے مختلف حصوں میں بیس سے زیادہ منجیاں [= سکھ گروؤں یا پیشواؤں کی بیٹھکیں جہاں وہ تعلیم دیتے تھے] قائم کی گئیں۔ یہاں ان کے بعض پرجوش چیلے سکھ مذہب کے عقاید کا پرچار کرتے تھے۔ سکھوں میں (جن کی تعداد روز بروز بڑھ رہی تھی) مساوات اور بھائی چارے کے جذبات کو فروغ دینے کے لیے انھوں نے ایک عام لنگر قائم کیا، جہاں بلا امتیاز سب اکھٹے مل کر کھانا کھاتے تھے۔ امر داس نے اکبر بادشاہ کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کیے۔ مؤخر الذکر گوئند وال میں (بیاس کے کنارے) ان کے مکان پر خود ان سے ملنے کے لیے گیا اور انھیں ایک بڑی جاگیر عطا کی۔ اس واقعہ نے ان کی عزت کو چار چاند لگا دیے اور یہ چیز نئے چیلوں کی تعداد میں اضافے کا باعث ہوئی۔ انھوں نے اخلاقیات کی تعلیم میں گرو نانک کی تعلیمات کی روح کو قائم رکھا اور ہندوؤں کی اوہام پرستی، خصوصاً رسم ستی کی کھلم کھلا مخالفت کی اور نکاح بیوگان کے احکام جاری کیے۔

امر داس کا جانشین اس کا چہیتا مرید اور داماد رام داس مقرر ہوا، جس نے سکھ مذہب کے اصولوں کی اور زیادہ وسیع پیمانے پر کامیابی کے ساتھ اشاعت کی۔ اس کی خوش قسمتی تھی کہ شہنشاہ اکبر اس کا بہت مدّاح تھا، جو ہر وقت اکبر کی مدد کرنے پر آمادہ رہتا تھا۔ شہنشاہ نے ۱۵۷۷ء میں اسے ایک وسیع قطعہ اراضی عنایت فرمایا، جہاں اس نے ’’مقدّس تالاب‘‘ (جو سکھوں کے مذہبی اشنان کے لیے بنایا گیا تھا) کا کام شروع کر دیا، جو بعد ازاں امرتسر (= آب حیات کا تالاب) کے نام سے موسوم ہوا۔ تالاب کے ارد گرد گرو نے ایک چھوٹا سا قصبہ تعمیر کرایا، جسے اس نے اپنے نام پر رام داس پور کے نام سے موسوم کر دیا۔ یہی قصبہ بعد میں موجودہ امرتسر کا پر رونق شہر بن گیا۔ اس تالاب کی تکمیل اس کے بیٹے اور پانچویں گرو ارجن کے ہاتھوں ہوئی، جس نے اس کے وسط میں ہر مندر کی بنیاد رکھی اور اسے سکھوں کے عبادت خانۂ عام کی حیثیت سے خدا کے نام پر وقف کر دیا۔ [اسے عرف عام میں دربار صاحب کہا جاتا تھا]؛ یورپین مصنّف اسے ’’گولڈن ٹمپل آف امرتسر‘‘ کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ گرو نے اعلان کر دیا تھا کہ ’’رام داس کے تالاب میں اشنان کرنے سے انسان سے

سرزد ہونے والے تمام گناہ، دھل جائیں گے اور وہ سنان کے ذریعے پاک ہو جائے گا" (Macauliffe : کتاب مذکور، ۳ : ۱۲)۔ اس طرح سکھوں کی قومی زندگی کے لیے ایک روحانی مرکز تیار ہو گیا۔

گرو ارجن ۱۵۸۱ء میں اپنے باپ کا جانشین ہوا اور اس کے بعد سے گرو کی گدی موروثی چیز بن گئی۔ ارجن نے سکھوں کو ایک فرقے کی حیثیت سے منظم کرنے کی مزید کوشش کی۔ سکھ مذہب کی سب سے بڑی خدمت جو اس نے سر انجام دی وہ گرنتھ (سکھوں کی مقدس کتاب) کی تدوین تھی۔ گرو انگد پہلے ہی سے گرو نانک کی تصانیف اور ان کی سوانح حیات قلمبند کرنے کا بیڑا اٹھا چکے تھے؛ گرو ارجن نے اس کام کو ترقی دی اور اس میں اگلے تین گروؤں کے شبدوں کا اضافہ کر دیا، جنھیں اس نے بڑی احتیاط سے جمع کیا تھا۔ ان میں اس نے اپنی بے شمار تحریریں بھی شامل کیں اور گرو نانک سے پہلے کے بہت سے ہندو یوگیوں اور مسلمان صوفیوں کی تصانیف کے متعدد اقتباسات بھی درج کر دیے۔ "منجملہ اور مقاصد کے گرو ارجن کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دنیا جان لے کہ سکھ مذہب میں توہم پرستی نہیں ہے اور ہر نیک آدمی، چاہے وہ کسی ذات اور مذہب سے تعلق رکھتا ہو، عزت اور احترام کے قابل ہے" (Macauliffe : کتاب مذکور، ۲ : ۶۱)۔ گرو ارجن نے اس کتاب کی تالیف چھے سال کی محنت کے بعد ۱۶۰۴ء میں مکمل کی اور یہ آدی گرنتھ ("صحیفۂ قدیم") کے نام سے موسوم ہوئی، کیونکہ یہ دسم گرنتھ یا دسویں گرو کے گرنتھ سے ممیز ہے (دیکھیے ذیل میں)۔

گرو ارجن ایک اولوالعزم اور سرگرم رہنما تھا اس نے مذہب اور دنیاداری کو اکٹھا کر دیا اور کارندوں کو ملک کے مختلف اضلاع میں گرو کے نام پر چندہ وصول کرنے کے لیے بھیجا، جو اب تک لوگ صرف اپنی مرضی سے دیا کرتے تھے۔ یہ اس کے لیے تمول اور اس کے ساتھ ساتھ شان و شوکت اور تزک و احتشام کا باعث بنا۔ گرو ارجن نے اپنے آپ کو "سچا بادشاہ" کے نام سے ملقب کیا، جو صاف طور پر اس کے سیاسی اقتدار کی ہوس کا آئینہ دار ہے۔ اس نے تجارت کے معاملے میں اپنے مریدوں کی حوصلہ افزائی کی اور انھیں تجارتی مشاغل اور سکھ مذہب کے پرچار کے لیے نہ صرف ہندوستان کے مختلف حصوں، بلکہ افغانستان اور وسط ایشیا میں بھی بھیجا۔ ۱۶۰۶ء میں گرو ارجن نے شہزادہ خسرو کی، جس نے اپنے والد شہنشاہ جہانگیر کے خلاف بغاوت کر دی تھی، مالی امداد کی۔ شہزادے کی شکست کے بعد بادشاہ کے حکم سے گرو کو لاہور میں قید کر دیا گیا، جہاں تھوڑے ہی عرصے بعد اس نے وفات پائی۔

ارجن کے بیٹے اور جانشین ہرگووند (۱۶۰۶ تا ۱۶۴۵ء) کے زمانے میں سکھ مذہب کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ پہلے چار گرو نفس کشی اور سنتوش کے مبلغ تھے، لیکن گرو ارجن نے دنیوی سیاست اور اقتدار کے حصول کی حکمت عملی اختیار کی۔ ہرگووند نے علانیہ عملی مدافعت و مزاحمت اختیار کی جس سے سکھوں کی فوجی زندگی کا آغاز ہوا۔ ہرگووند طبعاً ایک سپاہی تھا اور شکار اور بہادرانہ کھیلوں کا شیدائی تھا۔ عشر (کمائی کا دسواں حصہ) اور نذرانوں کی باقاعدہ فراہمی نے اس کو بے حد مالدار بنا دیا تھا اور اس نے جلد ہی شاہانہ منصب اختیار کر لیا۔ وہ شہنشاہ جہانگیر کے خلاف دشمنی کے جذبات رکھتا تھا اور اپنے باپ کی موت اسی کی طرف منسوب کرتا تھا۔ اس کے فوجی زندگی اختیار کرنے کی ایک وجہ یقیناً (اپنے باپ کے) انتقام کی خواہش تھی۔ اس نے اپنی

ملازمت میں عادی مجرموں، شورش پسندوں اور قزاقوں کی کافی تعداد بھرتی کر لی اور دریاے بیاس کے کنارے ہرگوبند پور کا ایک مضبوط قلعہ بنایا، جہاں سے نکل کر وہ پے بہ پے میداتوں پر تاخت کیا کرتا تھا ۔ وہ آٹھ سو گھوڑوں کے ایک اصطبل کا مالک تھا؛ تین سو اسپ سوار ہر وقت اس کی خدمت میں موجود رہتے اور ساٹھ توڑے دار بندوقچی اس کے محافظ تھے (Cunningham : *History of the Sikhs*، ص ۵۹) ۔ گرو کی فوجی تنظیم کی خبریں جب شہنشاہ کے کانوں تک پہنچیں تو اس نے اسے دربار میں بلایا اور اسے گوالیار کے قلعے میں نظر بند کرنے کا حکم نافذ کر دیا؛ تاہم کچھ عرصہ بعد اسے رہا کر دیا گیا ۔ اس قید کی وجہ سے اس کے دل میں مزید کدورت پیدا ہوگئی ۔ جہانگیر کی وفات اور شاہجہاں کی تخت نشینی کے فوراً بعد ہرگوبند نے کھلم کھلا سرکشی اختیار کر لی اور حکومت کے خلاف لڑائی پر آمادہ ہو گیا ۔ چھے سال کے عرصے میں اس نے ان فوجوں کو، جو لاہور کے حاکم نے اس کے خلاف روانہ کی تھیں، تین دفعہ شکست دی ۔ اسے شاہجہاں کی طرف سے انتقام کا خطرہ تھا اس لیے وہ پہاڑیوں کی طرف نکل گیا، جہاں اس نے اپنی موت (۱۶۴۵ء) تک اطمینان سے زندگی بسر کی ۔

ہرگوبند کے عہد میں سکھ مذہب میں ایک بڑا تغیر واقع ہوا ۔ اب سکھوں کی زندگی محض تارک الدنیا سنتوں کی سی نہ تھی اور ان کا گرو محض مذہبی رہنما نہ تھا بلکہ فوجی قائد بھی تھا ۔ انھیں اپنی طاقت کا احساس ہوا اور مستقبل میں اپنے سیاسی اقتدار کی جھلک نظر آئی ۔ ہرگوبند کے بعد اس کا پوتا ہر رائے، جو اپنے دادا کے برعکس خاموش طبع تھا، جانشین ہوا ۔ شاہجہاں کے سب سے بڑے بیٹے داراشکوہ کے ساتھ اس کے گہرے دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ ۱۶۵۸ء میں جب دارا اپنے چھوٹے بھائی اورنگ زیب کی مخالفانہ فوجوں کے تعاقب کی وجہ سے جلا وطنی میں مارا مارا پھر رہا تھا، ہر رائے نے دریاے بیاس عبور کرنے اور نسبتۃً کسی محفوظ مقام پر پہنچنے میں اس کی مدد کی ۔ بلا شبہہ وہ اورنگ زیب کا مورد عتاب ہو گیا، جس نے اسے اس گستاخی پر باز پرس کے لیے دہلی بلایا ۔ اس نے اپنی طرف سے اپنے بیٹے رام رائے کو بھیج دیا، جسے اس کے باپ کے پر امن رویّہ کی ضمانت کی خاطر بطور یرغمال شاہی دربار میں رکھ لیا گیا ۔ ہر رائے ۱۶۶۱ء میں فوت ہو گیا اور اس کا چھوٹا بیٹا ہرکشن (جس کی عمر چھے سال تھی) اس کا جانشین ہوا ۔ رام رائے نے اس (ہرکشن) کے خلاف اپنے حق کے لیے دعوی دائر کر دیا اور اپنا مقدمہ اورنگ زیب کے سامنے پیش کیا ۔ اس پر شش سالہ گرو کو دہلی میں اپنے بھائی کے ساتھ مقدمہ کے فیصلے کے لیے بلایا گیا، جہاں وہ چیچک کی بیماری سے ۱۶۶۴ء میں فوت ہو گیا ۔

ہرکشن کی وفات کے بعد جانشینی کے متعلق جھگڑا پیدا ہو گیا اور بڑی مخالفت کے بعد متعدد امیدواروں میں سے ہرگوبند کے بیٹے تیغ بہادر کو گرو تسلیم کر لیا گیا ۔ بایں ہمہ اس کے مخالفین نے اپنا مطالبہ جاری رکھا اور ان میں سے بعض تو اس کے مد مقابل گرو بن بیٹھے ۔ تیغ بہادر ناراض ہو کر کوہ شوالک کی طرف چلا گیا اور وہاں انند پور کی بنیاد رکھی، جس نے واقعات ما بعد میں خاصا اہم کردار ادا کیا ۔ مزید برآں اس نے ہندوستان کا ایک طویل سفر اختیار کیا اور دکن اور مشرقی بنگال کی سیاحت بھی کی، جہاں سکھ مذہب کے چھوٹے چھوٹے تخت پہلے سے موجود تھے ۔ سفر کے دوران میں اس نے کچھ عرصے کے لیے پٹنہ میں قیام کیا، جو سکھوں کا بہت بڑا تخت (مذہبی مقام) تھا ۔ یہیں اس کا بیٹا گوبند رائے (۱۶۶۶ء) میں

پیدا ہوا جو سکھوں کے سیاسی اقتدار کا حقیقی بانی تھا۔ گرو کی حیثیت سے تیغ بہادر کا حلقۂ اثر جنوب میں لنکا اور مشرق میں آسام تک پھیلا ہوا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد وہ پنجاب واپس آ گیا ”جہاں اس نے اپنے چیلوں سمیت لوٹ کھسوٹ پر زندگی بسر کی“۔ اس نے تمام مفروروں اور قانون شکنوں کو نہایت آسانی سے پناہ دے دی اس لیے اس کا اقتدار ملک کی ترقی میں حائل ہوا (Cunningham : کتاب مذکور، ص ۶۳)۔ شاہی دستوں نے اس پر چڑھائی کر دی اور اسے قید کر کے دہلی لے آئے، جہاں اسے اورنگ زیبؒ کے حکم سے ۱۶۷۵ء میں سزائے موت دی گئی۔

میں اپنے باپ کے قتل کے بعد اس کے بیٹے گووند رائے کو گرو تسلیم کر لیا گیا۔ گووند کی شخصیت سکھوں کی تاریخ میں سب سے نامور شخصیت ہے۔ وہ لڑکپن ہی میں گرو کی گدی پر بیٹھ گیا تھا، لیکن اپنی زندگی کے اختتام تک اس نے سکھوں کو، جو ابتدا میں محض ایک مذہبی گن گیان والی جماعت تھی، ایک جنگجو قوم بنا دیا، جس کے مقدر میں تقریباً ایک صدی تک پنجاب کی حکمرانی لکھی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے والد کے قتل نے اس کے نوجوان ذہن پر ایک اَنمٹ نقش مرتسم کر دیا تھا، اس لیے اس کے دل میں اورنگ زیبؒ کے خلاف شدید دشمنی پیدا ہو گئی تھی، تاہم اسے کبھی انتقام لینے کی جرأت نہ ہوئی۔ آرام و سکون کی زندگی گزارنے اور ایسی تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے لیے جو اسے قیادت کا اہل بنا دے۔ پہاڑوں کی طرف چلا گیا۔ وہ وہاں بیس سال تک سکونت پذیر رہا اور شکار کھیلنے اور مسلمانوں اور ہندوؤں کی مذہبی زبانوں اور ان کے مذاہب کا علم حاصل کرنے میں مشغول رہا۔ اس کے دل میں جذبۂ انتقام پرورش پاتا رہا؛ چنانچہ مغلوں کی حکومت کو تباہ کرنے کے لیے اس نے منصوبے باندھے۔ اس نے سکھوں میں جمہوری مساوات کے جذبات کو ابھارا اور انہیں ایک قوم کی صورت میں منظم کرنے کا کام شروع کر دیا۔ اس نے ہر کہ و مہ کو اپنے حلقے میں شامل کر لیا اور ذات پات کی رسم کے خلاف شدید جنگ شروع کر دی۔ ظاہر و باطن میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے اس نے ”پاہل“ (سکھ مذہب میں داخل کرنے) کی رسم جاری کی، جو ایک خاص طریقے سے ادا ہوتی ہے۔

پاہل حاصل کرنے کے بعد ہر سکھ کو اپنے سر کے بال (کیس) آئندہ کے لیے ناتراشیدہ چھوڑ دینے پڑتے ہیں اور یکسانی قائم رکھنے کے لیے پانچ ککے، یعنی پانچ چیزیں رکھنی پڑتی ہیں جن کے نام ”ک“ سے شروع ہوتے ہیں، یعنی (۱) کچھ، (۲) کرپان، (۳) کڑا، (۴) کیس (لمبے بال) اور (۵) کنگھا۔ لاحقہ ”سنگھ“ ہر نئے سکھ کے نام کے ساتھ لگایا جاتا تھا۔ اس کے بعد خود گرو نے بھی گووند سنگھ کہلانا شروع کر دیا۔ اس نے نئے سکھ مریدوں کو خالصہ (خالص، برگزیدہ، آزاد کیا ہوا) یا ”خالِصَہ“ (عربی مادہ خلص یا خلص) کے لقب سے ملقب کیا۔

گووند سنگھ کو پہاڑیوں میں کافی عرصہ سکونت کرنے کی وجہ سے سکھ بنانے کی مساعی کو باطمینان جاری رکھنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ اس سکونت سے اس کی غرض یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کی حکومت کے خلاف پہاڑی علاقوں کے متعدد سر برآوردہ لوگوں کی امداد حاصل کر سکے؛ لیکن ان مقاصد میں اسے کامیابی نہ ہوئی۔ گووند کی طاقت میں اضافہ تو ہوتا گیا، لیکن اسے کئی بار پہاڑیوں میں پسپائی ہوئی۔ آس پاس کے علاقوں میں اس کی لوٹ مار کی وارداتیں بڑھ گئیں اور اس کے تشدد میں

اضافہ ہوتا گیا۔ راجاؤں نے اجتماعی طور پر اورنگ زیب سے مدد کی درخواست کی، جس نے سرہند کے گورنر کو ان کے ساتھ شامل ہو کر گرو پر حملہ کرنے کے احکام روانہ کر دیے۔ اس کے بعد جو لڑائی ہوئی اس میں گرو کو شکست ہوئی اور اس نے انندپور کے قلعہ میں پناہ لی (۱۷۰۰ء)۔ یہاں شاہی فوجوں نے اسے گھیر لیا۔ یہ محاصرہ بہت طویل ہو گیا۔ اشیائے خورد و نوش میں کمی واقع ہو گئی اور اس کے پیرو اسے چھوڑ کر بھاگ گئے۔ اس کا خاندان، اس کی والدہ، بیویوں اور نوجوان بیٹوں سمیت، سرہند کی طرف بچ کر نکل گیا، لیکن وہاں کے ہندو اہل کاروں کی سازش سے اس کے دو بچے موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔ گرو گووند خود بھیس بدل کر چند وفادار پیروؤں کے ساتھ چمکور (ضلع انبالہ) کے قلعے کی طرف نکل گیا۔ ادھر سرگرمی سے اس کا تعاقب کیا جا رہا تھا اس لیے وہ چمکور چھوڑنے پر مجبور ہو گیا اور ایک بار پھر اسے اپنی جان بچانے کے لیے بھاگنا پڑا۔ وہ بھیس بدل کر ادھر ادھر پھرتا رہا، یہاں تک کہ وہ بٹھنڈہ کے ویرانوں (فیروز پور اور دہلی کے درمیان) تک پہنچ گیا۔ اس کے پیرو اس کے گرد اکٹھے ہو گئے اور اپنے تعاقب کرنے والوں کو اس مقام پر پسپا کرنے میں کامیاب ہو گیا جو اس وقت سے مکتسر، یعنی ''نجات کے تالاب'' سے موسوم ہے؛ یہ ان سکھوں کی یادگار ہے جو اس لڑائی میں کام آئے۔ کچھ عرصے کے لیے گرو گووند ہانسی اور فیروز پور کے درمیان دمدمہ میں مقیم ہو گیا اور وہاں مذہبی پرچار اور دسم گرنتھ کی تصنیف میں مشغول رہا جسے سکھ گرو ارجن کے آدی گرنتھ کا تکملہ یا ضمیمہ خیال کرتے ہیں۔ اس اثنا میں اورنگ زیب نے داعی اجل کو لبیک کہا اور اس کا بیٹا بہادر شاہ اس کا جانشین ہوا، جس نے اپنے والد کی حکمت عملی کے برعکس گرو کے ساتھ مفاہمت کی کوشش کی۔ اس نے اسے دکن کی فوجی کمان عطا کر دی، جہاں وہ اپنا عہدہ سنبھالنے کے لیے چلا گیا، لیکن وہاں پہنچنے کے تھوڑے عرصہ بعد اس کے ایک افغان ملازم نے کسی ذاتی رنجش کے باعث اس پر حملہ کر دیا جس کی وجہ سے وہ گوداوری کے کنارے ناندیر کے مقام پر فوت ہو گیا (اکتوبر ۱۷۰۸ء)۔ مرتے وقت اس نے کسی کو اپنا جانشین نامزد کرنے سے انکار کر دیا، لیکن اپنے پیروؤں کو حکم دیا کہ گرنتھ کو اپنا آئندہ گرو اور خدا کو اپنا واحد محافظ تصور کریں؛ اس طرح اس نے گروؤں کی جانشینی کا سلسلہ ختم کر دیا۔ گووند اپنے نصب العین کی تکمیل نہ کر پایا تھا کہ موت کا وقت آ پہنچا، ''مگر اس کی روح سکھوں میں بہادری کی روح پھونکتی رہی''۔

گووند سنگھ کا جانشین بندہ ہوا، لیکن گرو کی حیثیت سے نہیں بلکہ سکھوں کے فوجی قائد کی حیثیت سے وہ ایک کشمیری راجپوت تھا اور بیراگی سلسلے سے تعلق رکھتا تھا۔ دکن میں گرو گووند سے ملاقات کے بعد اس نے سکھ مذہب اختیار کر لیا اور ''بندہ'' یا (گرو کا) ''خادم'' لقب اختیار کیا۔ گووند نے بندہ کو پنجاب کی طرف جانے کا حکم دیا تاکہ وہ سکھوں کو اس کے بچوں کے قتل کا انتقام لینے اور مسلمانوں کا اقتدار ختم کرنے کی غرض سے متحد ہو جانے پر آمادہ کرے۔ سکھ ''اس کی طرف جوق در جوق آئے اور اس کے جھنڈے تلے لڑنے اور جان دینے کے لیے تیار ہو گئے''۔ بندہ طبعاً جاہ طلب تھا اور گرو کے احکام کی تعمیل کے ساتھ ساتھ سیاسی اقتدار کے حصول کا خواہاں تھا۔ اس نے پنجاب میں وسیع پیمانے پر رہزنی کی وارداتیں شروع کر دیں اور اپنے متعلقین میں آزادی سے مال غنیمت تقسیم کیا۔ اس کی وجہ سے مجرم، بھنگی، موچی اور اسی قماش کے دوسرے

لوگ جو سکھوں میں بکثرت موجود تھے، اس کی طرف کھنچے ہوئے چلے آئے۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد سلطنت مغلیہ پر بہت سرعت سے زوال آنا شروع ہو گیا۔ اس کے بیٹوں اور پوتوں کے مابین تخت کے لیے متواتر لڑائی جھگڑے کی وجہ سے سکھوں کو کھلم کھلا اپنی طاقت میں اضافہ کرنے کا موقع مل گیا؛ چنانچہ بندہ کی مجرمانہ سرگرمیاں کسی مزاحمت کے بغیر جاری رہیں۔ وہ ڈاکوؤں اور راہزنوں کی ایک فوج کے ساتھ مسلمانوں کو ہزاروں کی تعداد میں بے رحمی سے قتل کرتا اور قصبہ بہ قصبہ لوٹتا ہوا دہلی کے عین قرب و جوار میں جا پہنچا۔ مال غنیمت کی توقعات اور گرو کے بچوں کے انتقام کے جذبے نے بندہ کے چیلوں کی تعداد میں بہت اضافہ کر دیا۔ مئی ۱۷۱۰ء میں انھوں نے سرھند کی بد بخت بستی پر، جہاں بچوں کو قتل کیا گیا تھا، دھاوا بول کر قبضہ کر لیا اور اسے لوٹ مار اور قتل و غارت کے لیے کھلا چھوڑ دیا گیا۔ سکھوں نے اس قصبے کے باشندوں پر ہیبت ناک مظالم توڑے اور انھیں عمر اور جنس کی تخصیص کیے بغیر ذبح کر ڈالا۔ ان کی تخریبی سرگرمیاں عین دہلی تک جا پہنچیں۔ شہنشاہ بہادر شاہ، جو دکن کی طرف گیا ہوا تھا، ان مظالم کی خبریں سن کر پریشان ہو گیا اور اصلاحِ احوال کے لیے اس نے فوراً پنجاب کا رخ کیا۔ شاہی فوجوں نے بندہ کو شکست دی، لیکن وہ خود بچ کر ملحقہ پہاڑیوں کی طرف نکل گیا۔ ۱۷۱۲ء میں بہادر شاہ کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں کے مابین تخت نشینی کے لیے جنگ ہوئی، جس میں جہاندار شاہ کو کامیابی نصیب ہوئی۔ گیارہ ماہ کی مختصر حکومت کے بعد وہ اپنے بھتیجے فرخ سیر کے ہاتھوں قتل ہو گیا جو اب دہلی کی رو بہ تنزل سلطنت کے تخت پر آ بیٹھا۔ ''یہ شورشیں سکھوں کے لیے مفید ثابت ہوئیں''، جنھوں نے رسوائے عام بندہ کی سرکردگی میں ملک کو دوبارہ لوٹنا شروع کر دیا۔ فرخ سیر نے سکھوں کے مظالم کو ختم کرنے کا کام پنجاب کے گورنر عبدالصمد خان کے سپرد کیا۔ اس نے فوج کے ساتھ بندہ کا تعاقب کیا اور دریائے راوی پر گورداس پور کے قلعے میں گھیر لیا۔ بالآخر اسے قید کر دیا گیا اور ۱۷۱۶ء میں دہلی میں لا کے اسے لرزہ خیز مظالم کی سزا کے طور پر قتل کر دیا گیا۔

بندہ کے کردار میں کسی لحاظ سے بھی کوئی دلکشی نہیں تھی۔ سکھوں کے نقطۂ نظر سے بھی وہ تعظیم و تکریم کا مستحق نہیں تھا، کیونکہ اس کے مقاصد خود غرضی پر مبنی اور وسائل مفسدانہ تھے۔ وہ شاہی منصب اختیار کرنے کے علاوہ اپنا ایک الگ فرقہ بنانا چاہتا تھا اور سابق گرو گووند سنگھ کی ہدایات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے گیارھواں گرو بن بیٹھا۔ مزید برآں اس نے سکھ مذہب کے عقائد اور رسوم عبادت میں کچھ تبدیلیاں بھی کیں۔ ان واقعات کی بنا پر گووند سنگھ کے بہت سے پرجوش مریدوں نے اس کے خلاف بغاوت کر دی؛ تاہم اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ اس کی قیادت میں سکھوں کو مزید فوجی تربیت کا موقع ملا اور وہ ایک فوجی طاقت بن گئے۔

بندہ کی شکست اور موت کے بعد ردِّ عمل کا زمانہ شروع ہوا۔ فرخ سیر کے عہد میں سکھوں کو قرار واقعی سزائیں دی گئیں۔ انھیں باغی قرار دے دیا گیا۔ ان میں سے اکثر نے اپنا مذہب چھوڑ دیا، لیکن جو راسخ العقیدہ تھے، انھیں پہاڑوں اور جنگلوں میں پناہ لینا پڑی۔ پنجاب کے مغل گورنروں خصوصاً معین الملک نے، جو میر منو کے نام سے زیادہ مشہور تھا، فرخ سیر کی تعزیر کی حکمت عملی کو جاری رکھا اور ایک زمانہ ایسا آیا کہ معلوم ہوتا تھا کہ سکھ قوم بالکل معدوم

ہو جائے گی، مگر سلطنت مغلیہ کے زوال کی رفتار بہت تیز تھی اور پنجاب میں احمد شاہ ابدالی کے متعدد حملوں کی وجہ سے خاص طور پر زیادہ کمزور ہو گئی تھی۔ صوبے کی منتشر حالت سکھوں کے لیے سازگار ثابت ہوئی، جو بتدریج دوبارہ ابھرنے اور منظم ہونا شروع ہو گئے۔ انھوں نے متعدد قلعے تعمیر کیے اور غیر محفوظ قصبوں کی بے دریغ لوٹ مار سے دولت حاصل کی۔ ان کی قومی سرگرمیوں کا مرکز امرتسر تھا، جسے انھوں نے بہت مضبوط بنا لیا اور اس میں معتدبہ توسیع کی۔ شہزادہ تیمور، جو اپنے باپ احمد شاہ درانی کی طرف سے پنجاب پر حکومت کرتا تھا، سکھوں کا مخالف تھا۔ ۱۷۵۶ء میں اس نے امرتسر پر حملہ کیا، "ہر" مندر کو منہدم کر دیا اور "مذہبی تالاب" کو ملبے سے بھر کر دیا۔ سکھوں نے اس کا انتقام لینے کے لیے اپنی فوجوں کو بڑی تعداد میں جمع کیا اور نہ صرف شہزادے کو لاہور سے نکالنے میں کامیاب ہو گئے بلکہ لاہور پر عارضی طور پر قبضہ بھی کر لیا۔ ان کے فوجی سردار جسا سنگھ کلال (شراب کشید کرنے والا) نے اپنے نام کا سکّہ (جس کا سجع فارسی میں تھا) جاری کر دیا، لیکن رگھوبا کے زیر کمان مرہٹوں کی آمد (۱۷۶۸ء) پر وہ لاہور سے نکل گئے اور احمد شاہ نے پانچویں بار پنجاب کا رخ کیا۔ اس نے پانی پت کی مشہور لڑائی (۱۷۶۱ء) میں مرہٹوں کو عبرتناک شکست دی، مگر جونہی اس نے پنجاب چھوڑا سکھ پھر نکل آئے اور انھوں نے اپنی کھوئی ہوئی سلطنت دوبارہ حاصل کر لی۔ اب احمد شاہ محض ان کا زور توڑنے کے لیے واپس آیا اور اپنے مقبوضات پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ لدھیانے میں (۱۷۶۲ء) گھمسان کی لڑائی ہوئی جس میں اس نے سکھوں کو بڑی خونریزی کے بعد شکست فاش دی؛ لیکن اس کو جلدی ہی قندھار میں ایک بغاوت فرو کرنے کے لیے پنجاب کو چھوڑنا پڑا۔ اس کے بعد سکھ واپس آ گئے اور ۱۷۶۳ء میں انھوں نے سرہند کے افغان گورنر زین خان کو شکست دی اور سرہند کو تاخت و تاراج کر کے ویران کر دیا۔ ایک بار پھر انھوں نے لاہور پر قبضہ کر لیا۔ اب کی دفعہ ان کی گرفت زیادہ مضبوط تھی۔ وہ امرتسر میں اکٹھے ہوئے اور پنجاب میں خالصہ حکومت کا اعلان کر دیا (۱۷۶۴ء)۔ اقتدار اعلٰی قومی مجلس "گورمتہ" کے سپرد کیا گیا۔ سکھ حکومت کے سکّے پر یہ فارسی کتبہ درج تھا:

دیگ و تیغ و فتح و نصرت بے درنگ
یافت از نانک گرو گوبند سنگھ

اب وہ عام خطرہ جو سکھوں کو درپیش تھا رفع ہو گیا تھا، چنانچہ وہ الگ الگ ہو گئے اور متعدد ریاستوں اور گروہوں میں، جن کو مسلیں کہتے تھے، منقسم ہو گئے۔ ان مسلوں کی تعداد بارہ تھی، جن کا اپنا اپنا سردار خود مختاری سے حکومت کرتا تھا۔ ان پر کوئی حاکم اعلٰی متعین نہیں تھا اور مذہب کے سوا ان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں تھی۔ گروہ بندیوں کے ذریعے وہ تفوق اور برتری حاصل کرنے لیے اکثر خانہ جنگیوں میں مصروف رہتے تھے۔ وہ اچھی طرح منظم نہ تھے۔ ان کے اقتدار اور عہدوں میں بھی تغیر و تبدل ہوتا رہتا تھا۔ تیس سال کی اس غیر مستقل حکومت کے بعد پنجاب میں رنجیت سنگھ تھا، جس نے ان مخالف گروہوں کو ایک مضبوط سلطنت کی شکل میں متحد کر دیا۔

بارہ سال کی عمر میں وہ اپنے والد کی جاگیر کا وارث ہوا (۱۷۹۲ء) اور بتدریج بر سر اقتدار آنے لگا۔ ۱۷۹۹ء میں احمد شاہ ابدالی کے پوتے زمان شاہ نے، جو اب بھی پنجاب کا اصلی مالک سمجھا جاتا تھا، اسے ایک شاہی فرمان کے ذریعے لاہور کی حکومت عطا کر دی۔

لاہور پر قبضہ ہو جانے کے بعد ۱۸۰۲ء میں امرتسر بھی رنجیت سنگھ کے ماتحت آ گیا۔ پنجاب کے ان دو مشہور شہروں پر قبضے نے اس کی شخصیت کو نمایاں اور اس کے وقار میں اضافہ کر دیا۔ اس نے مہاراجہ کا لقب اختیار کر لیا اور ملک گیری جاری رکھی، حتّٰی کہ اس نے تمام مسلوں کا اپنی سلطنت سے الحاق کر لیا۔ انگریزوں کے ساتھ جو اب دریاے ستلج تک کے علاقے پر قابض ہو گئے تھے، رنجیت سنگھ کے تعلقات دوستانہ تھے؛ ۱۸۰۹ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان اتحاد کا معاہدہ ہوا، جس کی رنجیت سنگھ نے پابندی کی۔ اس نے ایک مضبوط فوجی طاقت کی تنظیم کی جو بعض یورپی جرنیلوں، خصوصاً ان فرانسیسی جرنیلوں کی تربیت یافتہ تھی جو پہلے نپولین کے ماتحت کام کر چکے تھے اور واٹرلو Waterloo کی جنگ کے بعد مہاراجا کی ملازمت کے لیے پنجاب میں آئے تھے۔ اس فوج کی مدد سے اس نے تمام پنجاب پر قبضہ کر لیا اور ۱۸۱۹ء میں کشمیر اور ۱۸۳۰ء میں پشاور کو بھی شامل حکومت کر لیا۔ وہ ۱۸۳۹ء میں ایک نہایت مستحکم سلطنت چھوڑ کر، جو ستلج سے ہندوکش تک پھیلی ہوئی تھی، فوت ہو گیا، لیکن اس کے جانشینوں میں سے کوئی بھی نظم و نسق قائم رکھنے کا اہل نہیں تھا۔ اس کے تین بیٹے یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوے۔ سازشوں کا دور دورہ رہا، جو غارتگری، خانہ جنگی اور غیر معمولی خونریزی پر منتج ہوئیں۔ فوج قابو سے باہر ہو گئی اور تمام ملک میں دہشت پھیل گئی۔ آخرکار دربار کی طرف سے فوجی سرداروں کو ستلج پار کرنے اور انگریزوں کے زیر اقتدار علاقے پر حملہ کرنے پر آمادہ کرنے کی مساعی شروع ہو گئیں، جن کا سلسلہ دیر تک جاری رہا، تا آنکہ ۱۸۴۹ء میں پنجاب پر انگریزوں کا قبضہ ہو گیا اور اس طرح سکھ حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

سکھ مذہب کا نصب العین ہندوؤں کے مذہبی عقائد کی تطہیر تھا؛ اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ بابا نانک اسلامی تعلیمات سے متأثر تھے، چنانچہ ان کا عقیدۂ توحید، بنی نوع انسان کی مساوات اور بت پرستی سے اجتناب وغیرہ اسلام کے اثر کا نتیجہ ہیں دیکھیے جپ جی، نیز Macauliffe ۲ : ۳۴۷).

سکھوں کی مذہبی کتاب کا نام گرنتھ ہے۔ اس کے پہلے حصے کا نام، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، آدی گرنتھ ہے، جسے پانچویں گرو ارجن نے تالیف کیا تھا۔ یہ کتاب پہلے پانچ گروؤں کے شبدوں پر مشتمل ہے، نیز اس میں نانک کے زمانے سے پہلے مصلحین اور درویشوں، خصوصاً کبیر، نام دیو، جے دیو، راما نند اور شیخ فرید کی تصانیف کے اقتباسات بھی درج ہیں۔ گرنتھ تمام تر منظوم ہے، جس میں مختلف اوزان کے اشعار ہیں۔ اس کا معتدبہ حصہ گرمکھی رسم الخط میں قدیم ہندی میں لکھا گیا ہے؛ بعض اجزا دوسری مختلف ہندوستانی بولیوں اور زبانوں میں لکھے گئے ہیں، جن میں سنسکرت بھی شامل ہے۔ مزید برآں (گرمکھی رسم الخط میں) فارسی کی کہانیاں اور چند اشعار بھی موجود ہیں۔ دوسرے حصے کو، جسے دسم گرنتھ (یا دسویں گرو کا گرنتھ) کہتے ہیں، گرو گووند سنگھ نے مدوّن کیا تھا، اور وہ زیادہ تر اس کے اپنے مضامین پر مشتمل ہے۔ اس کا بیشتر حصہ آدی گرنتھ کی طرح خداوند تعالٰی کی تعریف میں بھجنوں پر مشتمل ہے، لیکن اس میں گووند سنگھ کے خود نوشتہ سوانح حیات بھی قلمبند ہیں، جو وچتر ناٹک (= عجیب و غریب ڈراما) کے نام سے موسوم ہے، نیز اس میں ان ہندی شعرا کا متفرق کلام بھی شامل

ے جو اس کی ملازمت میں تھے ۔

گرنتھ کے بعض ابواب سکھوں کی عبادت میں استعمال ہوتے ہیں اور وہ انفرادی طور پر صبح و شام اور سوتے وقت انھیں بہ تکرار الاپتے ہیں اور وہ یہ ہیں: (۱) جپ جی از گرونانک (دیکھیے Maculiffe، ۱ : ۱۹۵، ۲۱۷)؛ (۲) آسا کی وار، از گرو نانک (کتاب مذکور، ص ۲۱۸ تا ۲۳۹)؛ (۳) جپ جی از گروگوبند (کتاب مذکور، ۵ : ۲۶۱)؛ (۴) رہ راس (کتاب مذکور، ۱ : ۲۵، ۲۵۷)؛ (۵) سوہلہ (کتاب مذکور، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) اور (۶) سُکھ منی از گرو ارجن (کتاب مذکور، ۳ : ۱۹۷ ببعد)۔ پاہل کی رسم ادا کرنے کے موقع پر بھی یہ پڑھے جاتے ہیں۔ [سکھوں کے اس مذہبی ادب کی زبان پر فارسی کے بڑے اثرات ہیں، خصوصاً آدی گرنتھ میں فارسی اور اسلامی دینی و صوفیانہ الفاظ کی بڑی آمیزش ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے سیّد محمد عبداللہ : ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ)]۔

سکھوں کے فرقے اور ذیلی فرقے کئی ہیں، لیکن مشہور دو ہیں : (۱) کیس دھاری یا سنگھ اور (۲) سہج دھاری۔ اوّل الذکر پاہل شدہ سکھوں کی نمائندگی کرتے ہیں، اس لیے گرو گوبند سنگھ کے کٹر پیرو ہیں؛ مؤخرالذکر حقیقت میں وہ سکھ تھے جنھوں نے اس کی پاہل کی رسم کو تسلیم کرنے اور جنگجو خالصاؤں میں شامل ہونے سے انکار کر دیا تھا۔ دوسرے مشہور فرقے یہ ہیں : (۱) نانک پنتھی، جو جنگجو تو نہیں، مگر سکھ ہی سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ان قدیم گروؤں کے پیرو ہیں جو گرو گوبند سنگھ کی بتائی ہوئی رسموں اور طریقوں کی تقلید کو ضروری خیال نہیں کرتے؛ لہٰذا ان کی خصوصیات زیادہ تر سلبی اور منفیانہ ہیں۔ وہ تمباکو نوشی کی ممانعت نہیں کرتے اور نہ ہی وہ لمبے بال رکھنے پر مصر ہوتے ہیں؛ وہ پاہل شدہ نہیں ہوتے، وغیرہ وغیرہ۔ دوسرے الفاظ میں وہ سہج دھاری فرقے سے تعلق رکھتے ہیں؛ (۲) اداسی (تارکین دنیا) بھی، نانک پنتھیوں کی طرح، سہج دھاری فرقے میں شامل ہیں۔ وہ متقشّفین کے اس سلسلے کی نمائندگی کرتے ہیں جس کی بنیاد نانک کے بیٹے سری چند نے رکھی تھی۔ وہ مجرد رہتے ہیں اور ان کے اصول و عقاید میں ہندوؤں کے زاہدانہ عقائد کی بہت زیادہ جھلک پائی جاتی ہے؛ (۳) اکالی (اکال یعنی خداے لایزال کے پرستار) : جنگجو فرقہ ہونے کی حیثیت سے، جس کی بنیاد گوبند سنگھ نے رکھی تھی، وہ ذاتی طور پر دوسرے تمام سکھی سلسلوں سے مختلف ہیں۔ وہ اکثر سکھوں سے زیادہ کٹر عقائد کے حامل ہیں اور ان میں اب تک مخصوص جنگی روح باقی ہے؛ (۵) بندائی یا بندہ پنتھی، یعنی وہ سکھ جنھوں نے بندہ کو گیارھواں گرو تسلیم کیا تھا، مگر جٹ خالصے بندہ کی بدعات کے برعکس گرو گوبند کے عقائد کے شدید پابند ہیں؛ (۶) مذہبی (عام تلفظ مزبی) خاکروبوں کی جماعت کے ان افراد کے نمائندے ہیں جو پاہل کی رسم کے ذریعے سکھ بنے تھے؛ (۶) رام داسی (گرو رام داس کے پیرو، جو انھیں کے ہاتھ سے پہلے سکھ بنے) کے نام کا اطلاق ان چماروں (موچیوں) پر ہوتا ہے جنھوں نے پاہل کی رسم ادا کی تھی۔ سکھوں کے گردوارے پنجاب کے بیشتر علاقوں میں پھیلے ہوے ہیں۔ ان میں سے زیادہ مشہور گردوارے امرتسر، گورداس پور اور فیروز پور کے اضلاع میں پائے جاتے ہیں اور ان میں سے [ان کے نزدیک] مقدس ترین امرتسر کا طلائی مندر، یعنی دربار صاحب اور ”نانک کی جاے پیدائش“ ننکانہ صاحب (پنجاب، پاکستان) ہیں، جہاں ہر سال میلوں کا انعقاد ہوتا ہے۔ [سکھوں کے دور حکومت میں دفتری زبان فارسی تھی۔ مہاراجا رنجیت سنگھ کے دربار میں منشی عزیز الدین اور فقیر خاندان کے دوسرے بہت سے افراد ملازم تھے۔ اس

دور میں فارسی کے کئی مصنف بھی پیدا ہوے، لیکن جہاں تک اسلامی آثار و عمارات اور تہذیب و تمدن کا تعلق ہے سکھوں کا دور مجموعی اعتبار سے ایک تاریک دور تھا، جس میں مساجد و مقابر کی بے حرمتی ہوئی اور عبادات میں خلل ڈالا گیا؛ چنانچہ اس تباہی اور بے دردی کے خلاف حضرت سید احمد بریلوی [رک بآن] کی قیادت میں علم جہاد بلند ہوا اور وہ عین معرکۂ جہاد میں بمقام بالا کوٹ ۱۸۳۰ء میں شہید ہوے۔ سید صاحب کی مہم اگرچہ سیاسی اور فوجی لحاظ سے کامیاب نہ ہوئی، لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ اس نے مسلمانوں میں ایک بار پھر اعتماد نفس پیدا کیا اور ان احیائی تحریکوں کو قوت ملی جو اس کے فوراً بعد انگریزوں کے خلاف پیدا ہوئیں۔ تحریک پاکستان کے وقت سکھوں نے ہندو قوم کا ساتھ دیا اور قیام پاکستان کے فوراً بعد فسادات پنجاب میں انھوں نے بھرپور حصہ لیا؛ تاہم چونکہ سکھوں کے بعض مقامات مقدسہ (ننکانہ وغیرہ) پاکستان میں ہیں اس لیے سکھوں کی آمد و رفت پاکستان میں ہوتی رہتی ہے، جس کے لیے حکومت پاکستان سہولتیں مہیا کرتی ہے۔ شاید اسی باعث سکھوں کا عمومی رویہ اب اتنا معاندانہ نہیں رہا۔ بہرحال سکھ اب بھارت کے صوبہ پنجاب میں ایک مؤثر قوت ہیں (انگریزی اور بھارتی دور کے مفصل حالات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا، مطبوعہ ۱۹۶۹ء، بذیل مقالہ سکھ)]۔

مآخذ: انگریزی: (۱) E. Trumpp: *The Ādi*
Granth، انگریزی ترجمہ، لندن ۱۸۷۷ء؛ (۲) M.A.
Macauliffe: *The Sikh Religion*، ۶ جلدیں، آوکسفرڈ
۱۹۰۹ء؛ (۳) خزان سنگھ: *History and Philosophy*
of the Sikh Religion، ۲ حصے، لاہور ۱۹۱۳ء؛
(۴) H. A. Rose: *A Glossary of the Tribes and*
Casts of the Punjab، ۳ جلدیں، لاہور ۱۹۱۱ تا
۱۹۱۹ء؛ ۱۹۲۶ تا ۳۰۷ء؛ (۵) سیوا رام سنگھ تھاپر:
Life of Sri Guru Nānak Dev، راولپنڈی ۱۹۰۳ء؛
(۶) گوکل چند نارنگ: *The Transformation of*
Sikhism، لاہور ۱۹۱۲ء؛ (۷) W. L. McGregor:
The History of the Sikhs، ۲ جلدیں، لندن ۱۸۴۶ء؛
(۸) J. Malcolm: *The Sketech of the Sikhs*، لندن
۱۸۱۲ء؛ (۹) سید محمد لطیف: *History of the Panjab*،
کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۲۳۰ تا ۲۷۵؛ (۱۰) J.D. Cunningham:
A History of the Sikhs، طبع H. L. O. Garrett،
آوکسفرڈ ۱۹۱۸ء؛ (۱۱) اتر سنگھ: *Sakhee Book*
or the description of Guru Govind Singh's
Religion and Doctrines، بنارس ۱۸۷۳ء؛ (۱۲)
بھگت لکشمن سنگھ: *The Life and Work of Guru*
Govind Singh، لاہور ۱۹۰۹ء؛ (۱۳) E. Trumpp:
Die Religion der Sikhs، لائپزگ ۱۸۱۸ء؛ (۱۴)
مقالہ *Sikhism*، در T. Hughes: *Dictionary of Islam*،
لندن ۱۸۸۵ء؛ (۱۵) گورمکھ سنگھ: E. Pincott،
A Brief History of the Harimandar or Golden
Temple of Amritsar، لاہور ۱۸۹۴ء؛ (۱۶) H. T.
Prinsep: *The Origin of the Sikh power in the*
Punjab، کلکتہ ۱۸۳۴ء؛ (۱۷) J. H. Gordon:
The Sikhs، لندن ۱۹۰۴ء؛ (۱۸) H. Steinbach:
The Punjab، لندن ۱۸۴۵ء؛ (۱۹) L. H. Griffin:
Ranjit Singh ("Rulers of India Series")، آوکسفرڈ
۱۸۹۲ء؛ (۲۰) W. G. Osborne: *The court and*
camp of Runjeet Singh، لندن ۱۸۴۰ء؛ (۲۱)
G. Smyth: *History of the Reigning Family of*
Lahore، کلکتہ ۱۸۴۷ء؛ (۲۲) R. G. Berton:
The First and Second sikh Wars، شملہ ۱۹۱۱ء؛
(۲۳) C. Gough و A. D. Innes: *The Sikhs and*
the Sikhs wars، لندن ۱۸۹۷ء؛ (۲۴) Viscount
Hardinge: *Viscount Hardinge* ("Rulers of India)

"Series")؛ فارسی: (۲) (۲۵) دبستان المذاہب، (طبع بمبئی)، ص ۸۷، ببعد ؛ (۲۶) خافی خان : منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۲ : ۶۵۱ ببعد ؛ (۲۷) بوٹے شاہ : تاریخ پنجاب، دفاتر ۳ تا ۵ (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، موزۂ بریطانیہ، ص ۹۵۳ الف) ؛ (۲۸) بدھ سنگھ : رسالہ نانک شاہ (دیکھیے فہرست مذکور، ص ۸۶۰ الف) ؛ (۲۹) بخت مل: خالصہ نامہ (فہرست مذکور، ص۳۴۹ الف)؛ (۳۰) مفتی علی الدین : عبرت نامہ (دیکھیے فہرست انڈیا آفس، عدد ۵۰۴) ؛ (۳۱) محمد نقی : شیر سنگھ نامہ (حوالۂ مذکور، عدد ۵۰۵)؛ (۳۲) کنھیا لال: تاریخ پنجاب، لاہور ۱۸۷۷ء ؛ (۳۳) وہی مصنف : رنجیت نامہ، لاہور ۱۸۷۶ء ؛ (۳۴) سوہن لال : عمدۃ التواریخ، رنجیت سنگھ کا روزنامچہ، پانچ جلدیں، لاہور ۱۸۸۸ء؛ [علاوہ ازیں دیکھیے (۳۵) محمد باقر : *Lahore Past & Present*، لاہور ۱۹۵۲ء ؛ نیز دیکھیے مآخذ بذیل مقالہ پاکستان ؛ پنجاب]۔

(محمد اقبال)

* **سگبان** : (فارسی، "شکاری کتّوں کو قابو میں رکھنے والا، چابک دار")، عوامی نام "سیمن" Seimen تھا؛ ینی چری (یا جان نثار) کی فوج کا تیسرا جیش (ڈویژن) جو ۳۴ جوق (یا اورتہ = کمپنی) پر مشتمل تھا۔ ان میں سے تینتیسویں کمپنی قسطنطینیہ میں بطور محافظ فوج رہتی تھی۔ یہ جیش بایزید اول کے عہد حکومت میں اسی وقت تشکیل دے دیا گیا تھا جب زغرجی (شکاری کتّوں کے نگہبان) اور صمصون جی (بلڈاگوں کے محافظ) مقرر کیے گئے؛ آگے چل کر جماعات کی چونسٹھویں اور اکہترویں اورتہ انھیں پر مشتمل ہو لیں۔ ان میں سے بعض کمپنیوں کے اپنے اپنے خاص نام تھے : اٹھارھویں کمپنی کا نام "کاتب سگبانان"، بیسویں کا نام "کتخدای سگبانان"، تینتیسویں کا "آوجی" (= شکاری) تھا، جن کا سردار "سر شکاری" (شکاریوں کا سردار) کہلاتا تھا۔ ان کے بیوت دوسرے ینی چریوں کی بارکوں کی طرح سلطان احمد ثانی کے عہد حکومت میں ۴ محرم ۱۱۰۵ھ/۵ ستمبر ۱۶۹۳ء کی آتشزدگی میں جل کر خاکستر ہو گئے۔ پانچ سال کے بعد وہ از سر نو تعمیر کیے گئے، مگر سلطان محمود اول کے عہد حکومت میں پھر برباد ہو گئے۔

شروع شروع میں اس جیش کے سپہ سالار کا خطاب سگبان باشی تھا۔ جب اس جیش کو ینی چریوں کے آغا کے ماتحت کر دیا گیا تو سگبان باشی کی حیثیت محض ایک وظیفہ خوار کی ہو گئی، البتہ فوجی نقل و حرکت کے موقع پر وہ آغا کے قائم مقام (لفٹیننٹ) کے طور پر کام کرتا، دارالحکومت میں رہتا اور وہاں کی محافظ فوج کے ینی چریوں کی قیادت کرتا تھا۔

سگبان سواری (یعنی سیمن کا رسالہ) "جماعات" کی پینسٹھویں کمپنی کا نام تھا۔

مآخذ : احمد جواد : تاریخ عسکر عثمانی، قسطنطینیہ ۱۸۹۷ء، ۱ : ۱۳۴۶ ؛ (۲) d'Ohsson : *Tableau de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۸۲۳ء، ۵ : ۲۱۳ ؛ (۳) von Hammer : *Histoire de l'Empire Othoman*، مترجمہ Hellert، ۱۲ : ۲۷۴۔

(CL. HUART)

* **سگود** : ایک چھوٹا سا شہر، جو اسی نام کی ایک قضا سگود کا صدر مقام ہے اور ایشیاے کوچک میں ولایت خداوندگار کی سنجاق ارطغرل میں، دریاے سقاریہ کے جنوب اور لفکہ Lefke اور اسکی شہر کے مابین، ان دونوں سے ایک ایک دن کی مسافت پر واقع ہے (جہان نما)۔ سگود ایک پہاڑی آب کند (بہت عمیق اور کم عرض درہ) کے دہانے پر واقع ہے اور ایک مدرّج (amphitheatre) کی شکل میں تعمیر ہوا ہے۔ شہر کے مضافات اس زرخیز علاقے کا حصہ ہیں جو ایک طرف جنوب میں آناطولی کی وسطی سطح مرتفع اور دوسری طرف شمال میں

دریاے سقاریہ کے مجری زیریں کے آس پاس کے علاقے کے درمیان حد فاصل بنتا ہے۔ یہ سلطان اونی oun کا علاقہ تھا اور عثمانی تاریخ میں خانوادۂ عثمانی کے اقتدار کا گہوارہ ہونے کی حیثیت سے مشہور ہے۔ ترکی مؤرخوں کی متفقہ روایت کے مطابق سلطان عثمان کے باپ ارطغرل کو یہ علاقہ سلجوقی سلطان علاء الدین سے جاگیر میں ملا تھا؛ طمانیج اور ارمنی کے پہاڑوں کو ارطغرل کے قبیلے کا ''یَیلا'' (گرمائی مسکن) اور سکود کو اس کا ''یورت'' (عام مسکن) سمجھا جاتا تھا (عاشق پاشا زادہ، ص ۴، اور عروج بے، طبع Babinger، ص ۷، ۸۳)۔ سکود میں ارطغرل کی قبر موجود ہے، جس پر ایک چھوٹا سا گنبد ہے۔ یہ شہر سے دو فرسخ پر لفکہ جانے والی سڑک سے کسی قدر بائیں رخ پر واقع ہے۔ روایت ہے کہ سلطان کا ایک بھائی سریتی یا سوجی بھی اپنے باپ کے پہلو میں دفن ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ خود سلطان عثمان بھی اسی مقبرے میں دفن ہے، بروسہ میں نہیں (رٹر Ritter)۔

سلطان عثمان سے قبل کے زمانے کے متعلق حاجی خلیفہ کی تقویم التواریخ میں یہ روایت بیان کی گئی ہے کہ خلیفہ ہارون الرشید نے ۱۸۱ھ/۷۹۷ء میں شہر سکود کو فتح کیا تھا۔ سکود ایک خالص ترکی لفظ ہے، جس کے معنی بید ۔ درخت ہیں۔ اس کا قدیم ترین املا سکودجک Sögüddjuk یا سکوت جک Sögütdjuk ملتا ہے (مثلاً تواریخ آل عثمان، طبع Giese اور عروج بے، بلکہ اٹھارھویں صدی تک بھی محمد ادیب کے ہاں، نیز دیکھیے Taeschner: Das anatolische Wegenetz، ۱: ۱۰۱)؛ آج کل تلفظ تقریباً سُووت Söwüt ہو گیا ہے۔

یہاں چار جامع مساجد ہیں۔ ان میں سے ایک ارطغرل سے اور ایک سلطان محمد اول سے منسوب ہے۔ فتح قسطنطنیہ کے بعد یہ شہر مکہ جانے والی بڑی شاہراہ پر واقع تھا۔ یہ بڑا شہر کبھی نہیں رہا۔

سترھویں صدی عیسوی میں اولیا چلبی نے یہاں سات سو ترکی مکان شمار کیے تھے اور انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں بھی ان میں کچھ زیادہ اضافہ نہیں ہوا تھا (دیکھیے سیاحوں کے بیانات در Ritter)۔ انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں سامی نے یہاں کی آبادی پانچ ہزار بیان کی ہے۔ سکود کے مضافات جس چیز کے لیے ہمیشہ سے مشہور ہیں وہ انگور کی چٹنی ہے، جسے انگوروں کو کاٹنے اور پھر سرکہ میں بھگونے (اوزوم ترشوسو) سے بنایا جاتا ہے۔ یہاں ریشم کے کیڑے بھی پالے جاتے ہیں اور کچھ پارچہ بافی بھی ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۴۳، ۶۵۶؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۱، ۵۰۶؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۵۸۷؛ (۴) von Hammer: GOR، ۱: ۴۵؛ (۵) Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۵۸ء، ۱۸: ۶۲۲ ببعد؛ (۶) Cl. Huart: *Konia, la Ville des Derviches Tourneurs*.

[J. H. KRAMERS]

* **سلا**: مراکش کا ایک قصبہ، جو ساحل اوقیانوس پر دریاے بورقراق کے دہانے کے قریب اس کے شمالی کنارے پر واقع ہے۔ دوسرے کنارے پر اس کے عین مقابل رباط ہے۔ دریا کا چوڑا دہانہ دونوں قصبات کے لیے بندرگاہ کا کام دیتا ہے۔ سلا نسبۃً کم اہم ہے۔

یہ نام قدیم ہے، لیکن سلا البونیہ Punic Sala اور سلا کولونیا الرومانیہ Roman Sela Colovia معروف سلا کی جگہ پر واقع نہ تھے۔ رومی سلا کے کھنڈرات اب بھی موجودہ سلا Chella سے چند میل دریا کے بالائی حصے کی طرف، دوسرے کنارے پر نظر آتے ہیں۔ جدید سلا قدیم سلا سے، جو اس وقت کھنڈر تھا، پہلے پہل کہیں ادریسی دور (نویں صدی عیسوی) میں جداگانہ حیثیت سے نمایاں

ہوا۔ گیارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں یہ ایک، چھوٹی سی انرالی حکومت کا صدر مقام تھا، جس کے معرکے برغواطہ [رک باں] کے ساتھ ہوتے رہتے تھے؛ برغواطہ ایک ملحد فرقہ تھا، جو دریاے ابوالرقراق کے جنوب میں آباد تھا۔ اس زمانے میں بھی ان زنادقہ کے مقابلے میں جنوبی کنارے پر ایک رباط تعمیر کیا گیا تھا، جس کی جگہ بعد میں رباط الفتح کی تأسیس ہوئی (ابن حوقل)۔ اگر الادریسی کے قول کو درست مانا جائے تو بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں سلا ایک خوش منظر اور مستحکم قصبہ تھا، جس میں شاندار بازار تھے اور اس کی بندرگہ میں ہسپانوی جہاز اجناس خوردنی کے تبادلے میں تیل لے کر آیا کرتے تھے؛ دریا میں داخلہ اس وقت بھی بڑا کٹھن کام تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سلا کے بالمقابل رباط کی تعمیر سے، جو الموحدین نے کی، سلا کو کوئی زیادہ گزند نہیں پہنچا۔ وہاں کی جامع مسجد کی تعمیر بھی اسی عہد میں ہوئی اور سلا بدستور خوشحال اور بارونق رہا حالانکہ خود رباط کی حالت یعقوب المنصور کی وفات کے بعد ابتر ہو گئی۔ ٦٤٩ھ/١٢٥١ء میں سلا مرینیوں کے قبضۂ اقتدار میں آگیا اور متعدد تغیرات کے بعد یعقوب بن عبداللہ نے، جو مرینیوں کے حکمران خاندان کا ایک رکن تھا، وہاں پر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ہسپانیہ کے عیسائیوں نے ٦٥٨ھ/١٢٦٠ء میں اس پر اچانک حملہ کر کے وہاں اپنا عمل دخل کر لیا۔ سلطان ابو یوسف یعقوب المرینی نے چند دن کے بعد انہیں وہاں سے نکال باہر کیا۔ شہر کی فصیلوں کی تکمیل کی اور باب البحر تعمیر کیا، جو آج بھی نظر آتا ہے۔ مرینی سلاطین نے کئی بار جہاد کی خاطر ابوالرقراق کے مغربی کناروں پر اپنی افواج جمع کیں؛ سلا میں ایک سلاح خانہ بنایا، جہاں جہاز تیار کیے جاتے تھے اور شہر کی تزئین بھی کی۔ یہاں ابوالحسن کا تعمیر کرایا ہوا مدرسہ خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ اس مدرسے میں کچھ دن بعد ابن الخطیب نے چند سال گزارے اور اس کی دلکش خوبیاں سپرد قلم کیں۔

ہسپانویوں اور پرتگیزیوں نے پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں کئی عظیم معرکے کارزار برپا کیے۔ سلا مراکشی ساحل کے ان چند مقامات میں سے تھا جہاں ان کے پاؤں نہ جم سکے۔ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں جب اندلس کے عربوں کو فلپ ثالث (١٦٠٩ء) کے فرمان کے مطابق جلاوطن کیا گیا تو انہوں نے رباط پر قبضہ کر لیا اور ١٦٢٧ء میں سلا شرفا کے قبضہ سے نکل کر مجاہد العیاشی کے زیر قیادت آزاد ہو گیا۔ اور ہسپانویوں کے مقبوضہ المعمورہ (المہدیّة) پر حملے کرنے کا اڈا بن گیا۔ شہر رباط اور قصبۂ رباط میں جو باہم تنازعات رونما ہوئے ان میں سلا نے بھی حصہ لیا۔ اس نے کبھی ایک کے اور کبھی دوسرے کے خلاف جنگ کی، جو ہمیشہ ناکام رہی، یہاں تک کہ العیاشی قتل ہو گیا اور یہ بستیاں مرابطون دِلاء کے قبضہ میں آ گئیں (١٦٤١ء)۔ ١٦٦٠ء میں سلا پر غیلان کا اقتدار قائم ہو گیا اور جب الرشید نے غیلان کو شکست دی تو سلا بالآخر ١٦٦٦ء میں خاندان فلالی کے محروسات میں شامل ہو گیا۔

اس پرآشوب صدی میں بحری قزاقی بھی زوروں پر رہی۔ بحری قزاق سلا، قصبۂ رباط اور رباط کے رہنے والے تھے۔ یہ تینوں قصبے اس زمانے میں مراکش کی تجارتی بندرگاہ کا کام بھی دیتے تھے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر تک یہی ایک راستا تھا جس سے مسافروں کی آمد و رفت رہتی تھی اور سامان تجارت کی نقل و حرکت یورپ سے فاس کی طرف ہوتی تھی۔ بعض موقعوں پر عیسائی

مملکتوں کے سفارتی نمایندوں نے بھی یہاں اپنا مستقر بنایا تھا۔ رباط کے مقابل میں، جو مراکش کا دارالحکومت ہے، سلا اس وقت ایک پرسکون چھوٹا سا قصبہ ہے، جہاں بہت سے فضلا رہتے ہیں، نیز یہ ان قبائل کے لیے جو دریاے ابوالرقراق کے شمالی کنارے پر آباد ہیں، ایک منڈی بھی ہے۔

مآخذ : مراکش کے جغرافیہ دانوں اور عرب مؤرخین کے علاوہ دیکھیے بالخصوص : (۱) P. Dan : *Histoire de la Barbarie et de ses corsaires*، بار دوم، پیرس ۱۶۴۹ء؛ (۲) *Relation de la Captivité du sieur Mouëtte*، پیرس ۱۶۸۲ء؛ (۳) Chénier (جو سلا میں قونصل تھا): *Recherches historiques sur les Maures*، ۳ جلدیں، پیرس ۱۷۸۷ء؛ جدید تصانیف میں سے : (۴) *Villes et tribus du Maroc*، *Rabat et sa région*، جز ۱، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۵) de Castries : *Les sources inédites de l'histoire du Maroc* (زیر طبع)، بالخصوص *Archives et Bibliothqèues des Pays-Bas*، سلسلۂ اول، ج ۵، پیرس ۱۹۲۰ء، دیباچہ؛ (۶) L. Brunot : *La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۷) Henri Basset و E. Lévi-Provençal : *Chella*، پیرس ۱۹۲۲ء؛ (۸) H. Terrasse : *Les Portes de l'arsenal de Salé*، در *Hespéris*، ۱۹۲۲ء، ص ۳۵۷ تا ۳۷۲.

(HENRI BASSET)

* **سِلاح دار** : (ف : بمعنی، ''اسلحہ بردار'') مملوکوں کے دربار کا ایک عہدہ۔ ہر سلاح دار بادشاہ کے ہتیاروں میں سے کسی ایک ہتیار کا حامل ہوتا تھا اور ضرورت کے وقت اس کے سامنے پیش کیا کرتا تھا۔ ایسے متعدد افسر تھے جن کا سردار امیر سلاح کہلاتا تھا۔ وہ سلاح خانے کا محافظ ہونے کے علاوہ ان تمام اشیا کا بھی ذمےدار ہوتا تھا جو اس کے اندر مستعمل تھیں یا وہاں سے باہر جاتی تھیں، امرا میں سے اس کا رتبہ ''امیر المائة'' کا تھا، اور اس کا خطاب ''الجناب الکریم العالی'' تھا۔

عثمانی ترکوں نے بھی یہ خطاب فارسی ترکیب، یعنی سلاح دار (یا سلحدار) کی ہیئت میں قائم رکھا۔ سلاح دار آغا اور چوقہ دار آغا ایوان سلطانی کے دو بڑے عہدےدار تھے، جو مسجد میں سلطان کو تین بار عرق گلاب اور عود کا عطر پیش کیا کرتے تھے۔ خرقۂ شریف [رک بآن] کی رسم کے موقع پر سلح دار آغا اس مقدس یادگار کے پاس کھڑا ہو جاتا؛ جب لوگ خرقۂ شریف کو بوسہ دیتے تھے تو وہ ہر بار اس کو ململ کے رومال سے پونچھتا، پھر وہ رومال اس شخص کو پیش کر دیتا جس نے ابھی ابھی اسے چوما تھا۔ اس کے نزدیک ہی ایک اور افسر کھڑا رہتا تھا جسے ان رومالوں کا محافظ کہنا چاہیے۔ ماہ رمضان کے آخری دن ظہر کی نماز کے بعد، سلطان اس افسر کے کمرے میں جاتا اور ایک بلند کھلے ہوئے خیمے پر سے تومق (نیزہ زنی) کا نظارہ کرتا۔

سلاح دار (سلح دار) ینی چریوں کی طرح کا ایک لشکر تھا۔ محمد ثانی کے ماتحت ان کی تعداد آٹھ ہزار تھی اور احمد ثالث کے ماتحت بارہ ہزار۔ اس کا سردار سلطان کے تیغ بردار کی طرح سلح دار آغا کہلاتا تھا، لیکن سلح دار کو وہ مراعات حاصل نہ تھیں جو تیغ بردار کو حاصل تھیں۔

مآخذ : المقریزی : *Histoire des Mamelouks*، مترجمۂ Quatremère، ج ۱، حصہ ۱، ص ۱۵۹، عدد ۳۹؛ (۲) d' Ohsson : *Tableau de l'empire Othoman*، ۲ : ۳۶۳، ۳۹۱؛ ۳ : ۶۳؛ ۷ : ۳۲۵.

(CL. HUART).

سَلام : عربی زبان کا مصدر ہے، جو مصدری معنی ہونے کے علاوہ بطور اسم بھی استعمال ہوتا ہے اور اس کے متعدد معنی ہیں : (۱) براءت، (۲) مُتارکہ (ترک جنگ یا صلح)، (۳) موافقہ روی و اعتدال، (۴) یختہ قسم کی

گفتگو (سَدَادٌ مِّنَ الْقَوْلِ)، (۵) امن و عافیت، (۶) کمال، یعنی کامل و سالم ہونا، (۷) بقا، (۸) نجات، (۹) صحت، (۱۰) دعا اور درود، (۱۱) تبریک و تحیۃ یا کورنش اور (۱۲) "بس" یا "بات ختم ہوئی" کے معنی میں ۔ مؤخر الذکر معنی در اصل خط کتابت کے انداز سے مترتب ہوئے (خط کے آخر میں لکھتے تھے "والسّلام"، اسی سے یہ معنی پیدا ہوئے کہ بس اب بات ختم ہوئی)؛ سلام عام طور پر مندرجۂ ذیل معنی و مفہوم کے مقابل آتا ہے : حرب (جنگ)، تعدّی یا جارحیت، گناہ (مَاْثَم)، بیماری (دَاء)، عیب، نقص یا کمی، ابتلا، فضول گوئی، لعنت، فساد اور فنا وغیرہ (لسان العرب و تاج العروس، زیر مادہ سلم؛ جمہرۃ اللغۃ، ۱: ۲۵۹ و ۲: ۲۳۳، ۶۸ و ۳: ۳۹؛ ۳۰۱)۔ سلام کے دیگر مترادفات سلامۃ، سِلام، سَلْم اور سِلْم ہیں، جو بطور مصدر یا اسم مندرجۂ بالا معانی میں سے اکثر کے لیے مستعمل ہیں؛ اسی سے اسلام اور تسلیم مشتق ہیں ۔ عربی میں سلام کرنے یا نماز کے اختتام پر سلام کو تَسْلِیْمَۃ کہتے ہیں (مؤخر الذکر معنی کی تفصیل کے لیے فقہ اسلامی کی کتابوں کے ابواب الصلوٰۃ کے متعلقہ حصوں سے استفادہ ممکن ہے)۔

قرآن مجید میں یہ لفظ ۴۵ آیات میں تنکیر (سَلٰمٌ) اور تعریف (اَلسَّلٰمُ) دونوں شکلوں میں مختلف معنی کے لیے وارد ہوا ہے : (۱) تحیۃ کے لیے، جیسے وَتَحِیَّتُهُمْ فِیْهَا سَلٰمٌ (۱۰ [یونس] : ۱۰)، یعنی اہل جنت ایک دوسرے کو لفظ سلام سے تحیۃ پیش کریں گے؛ (۲) بطور تبریک یا خوش آمدید، جیسے سَلٰمٌ عَلَیْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (۱۳ [الرعد] : ۲۴)، یعنی دنیا میں صبر کرنے والوں کو بطور تبریک یا خوش آمدید کہا جائے گا کہ تم پر سلام ہو کہ تم نے صبر کیا اب دار آخرت تمہارے لیے بہت عمدہ ٹھکانا ہوگا؛ (۳) امن و سلامتی کے معنی میں، جیسے سَلٰمٌ هِیَ حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (۹۷ [القدر] : ۵)، یعنی یہ امن و سلامتی طلوع فجر تک رہتی ہے؛ (۴) پاکیزہ باتیں، جیسے لَا یَسْمَعُوْنَ فِیْهَا لَغْوًا وَّلَا تَاْثِیْمًا اِلَّا قِیْلًا سَلٰمًا سَلٰمًا (۵۶ [الواقعۃ] : ۲۵، ۲۶)، یعنی اہل جنت وہاں نہ تو کوئی لغو بات سنیں گے اور نہ خلاف تہذیب، بس ہر طرف سے سلام ہی سلام کی آوازیں آ رہی ہوں گی؛ (۵) جنت الفردوس کے معنی میں، جیسے وَاللّٰهُ یَدْعُوْٓا اِلٰی دَارِ السَّلٰمِ (۱۰ [یونس] : ۲۵)، یعنی اللہ تعالٰی اپنے بندوں کو سلامتی کے گھر (جنت الفردوس) کی طرف بلاتا ہے؛ (۶) بمعنی درود اور سلام، جیسے وَسَلٰمٌ عَلَى الْمُرْسَلِیْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱۸۱)، (۷) غضب الٰہی سے نجات جیسے وَالسَّلٰمُ عَلٰی مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰی (۲۰ [طٰہٰ] : ۴۷)، یعنی سلامتی اسی کے لیے ہے) جس نے ہدایت کا اتباع کیا؛ (۸) بس بات ختم ہوئی، جیسے فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلٰمٌ فَسَوْفَ یَعْلَمُوْنَ (۴۳ [الزخرف] : ۸۹)، یعنی ان کافروں سے در گزر کیجیے اور کہیے کہ بس سلام ہے ۔ انہیں عنقریب معلوم ہو جائے گا؛ (۹) اَلسَّلٰمُ اللہ کے اسمائے حسنٰی میں سے ایک اسم کے طور پر بھی آیا ہے : هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ (۵۹ [الحشر] : ۲۳)؛ اور علما نے اس کے معنی یہ بتائے ہیں کہ "وہ ذات جو ان لواحق حادثہ سے پاک ہے جو مخلوق کو لاحق ہوتے رہتے ہیں جیسے عیوب، آفات اور فنا وغیرہ" (النہایۃ، ۲: ۱۹۱ ببعد؛ مفردات القرآن، ۲: ۷، ببعد)۔

سلام کا احسن طریقہ یہ ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے کہے "اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ" (تم پر سلامتی ہو) تو جواب میں کہا جائے "وَعَلَیْکُمُ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ" (تم پر سلامتی اور اللہ کی رحمت ہو)۔ اور اگر پہلا شخص "ورحمۃ اللہ" کا اضافہ بھی کر دے تو دوسرا شخص بھی کہے "وَبَرَکَاتُهٗ" (اور اللہ کی برکتیں بھی تم پر ہوں)، کیونکہ اللہ تعالٰی کے فرمان "وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَآ" (۴ [النسآء] :

۸۶ ۔ اگر تمھیں سلام کیا جائے تو اس سے بہتر کلمے سے اس کا جواب دو) کا بھی یہی منشا ہے اور اس لیے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے جب ایک صحابی نے کہا ''السَّلَامُ عَلَیْکَ'' تو آپؐ نے اس کے جواب میں فرمایا ''وَ عَلَیْکَ السَّلَامُ وَ رَحْمَةُ اللّٰہِ'' اور جب ایک صحابی نے ''السَّلَامُ عَلَیْکَ وَ رَحْمَةُ اللّٰہِ'' کہا تو آپؐ نے جواب میں ''وَ عَلَیْکَ السَّلَامُ وَ رَحْمَةُ اللّٰہِ وَ بَرَکَاتُہٗ'' فرمایا؛ لیکن جب ایک شخص نے کہا ''السَّلَامُ عَلَیْکَ وَ رَحْمَةُ اللّٰہِ وَ بَرَکَاتُہٗ'' تو آپؐ نے جواب میں صرف وَ''عَلَیْکَ'' فرما دیا۔ وہ شخص سورۂ نساء کی مذکورہ آیت پڑھنے کے بعد کہنے لگا: یا رسول اللہ! آپؐ نے تو مجھے ناقص جواب دیا ہے! آپ نے فرمایا چونکہ تم نے میرے لیے کوئی لفظ فضیلت باقی نہیں چھوڑا اس لیے میں نے ویسے ہی جواب دے دیا ہے (الکشاف، ۱ : ۵۴۴؛ تفسیر البیضاوی، ۱ : ۲۲۲؛ تفسیر القرطبی، ۵ : ۲۹۹ ببعد)، القرطبی نے لکھا ہے کہ رَدًّا لِاَحْسَنَ (بہترین جواب سلام کا) یہی الفاظ ہیں اس پر مزید اضافہ نہیں ہوگا (وَهٰذَا هُوَ النِّهَايَةُ فَلَا مَزِيْدَ)، یعنی لفظ ''برکاتہ آخری حد ہے اس پر اضافہ نہ ہو (تفسیر القرطبی، مقام مذکور)، اور مناسب بھی ہے کہ سلام ہمیشہ ضمیر جمع کے ساتھ ہو (یعنی ''علیک'' کی بجائے ''علیکم'' کہا جائے خواہ مخاطب واحد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے ساتھ ملائکہ (کِرَامًا کَاتِبِیْنَ) ہوتے ہیں اور ویسے بھی یہ طریقہ جمعیت امّت اور اتحاد کا عکس پیش کرتا ہے (حوالۂ سابق)۔ سورۃ النساء کی آیت مذکورۂ بالا کے دوسرے حصے، یعنی ''اَوْ رُدُّوْهَا'' (یا کم سے کم ویسا ہی جواب (سلام کا) دے دیا کرو) کے بارے میں علما کے دو قول ہیں: ایک یہ کہ سلام کے جواب کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ سلام کرنے والے کے الفاظ کو ہی دوہرا دیا جائے۔ بعض نے کہا ہے کہ آیت کے اس دوسرے حصے سے مقصود یہ ہے اگر کوئی غیر مسلم اہل کتاب سلام کرے تو اس کے جواب میں اسی کے الفاظ دہرا دیے جائیں؛ چنانچہ یہود مدینہ کے سلام کا جواب دینے کے سلسلے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے صحابۂ کرام کو یہ حکم دیا تھا کہ ان کے جواب میں صرف ''وعلیک'' کے لفظ پر اکتفا کیا جائے (تفصیل کے لیے دیکھیے مواھب الرحمٰن، ۵ : ۷۷ ببعد؛ الکشاف، ۱ : ۵۴۴ ببعد؛ تفسیر القرطبی، ۵ : ۳۰۰ ببعد؛ روح المعانی، ۵ : ۹۸؛ احکام القرآن، ۱ : ۴۶۵ ببعد؛ تفسیر الطبری، ۵ : ۷۷؛ تفسیر البیضاوی، ۱ : ۲۲۲)۔ بعض احادیث میں یہ بھی آیا ہے کہ لفظ سلام ضمیر پر مقدم ہو (یعنی اَلسَّلَامُ عَلَیْکَ یا اَلسَّلَامُ عَلَیْکُمْ کہا جائے تو یہ زندہ لوگوں کے لیے سلام ہے اور اگر ضمیر لفظ سلام پر مقدم ہو (یعنی علیک السلام یا علیکم السلام کہا جائے) تو یہ مردوں کا سلام ہے کیونکہ قدیم عربوں میں بھی رواج تھا کہ وہ اپنے مردوں کو سلام کرتے وقت ضمیر کو لفظ سلام سے پہلے لاتے تھے (جیسے ایک عرب شاعر کہتا ہے: عَلَیْکَ سَلَامُ اللّٰہِ قَیْسَ ابْنَ عَاصِمٍ = اے قیس بن عاصم تجھ پر سلام ہو)۔ علما نے اس کی توجیہ یہ پیش کی ہے کہ سلام کنندہ اپنے مخاطب سے جواب کی توقع رکھتا ہے تاکہ اس کے جواب میں وَ عَلَیْکَ السلام کہا جائے، مگر چونکہ میّت سے جواب کی توقع نہیں ہوتی اس لیے اسے سلام کرنے کے لیے وہ جملہ استعمال کیا جاتا ہے جو دراصل سلام کے جواب میں ہونا چاہیے؛ لیکن اہل قبور کے لیے ادعیۂ ماثورہ میں اس طریقے کے برعکس بھی آپؐ سے مروی ہے (حوالۂ سابق)۔ اگر کوئی شخص کسی کا سلام لائے تو سلام بھیجنے والے اور لانے والے دونوں کو جواب میں شامل کیا جائے کیونکہ ایک شخص رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے پاس آیا اور کہا کہ میرے والد

آپؐ کو سلام کہتے ہیں۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا "عَلَیْکَ وَ عَلٰی اَبِیْکَ السَّلَام" (تجھ پر اور تیرے والد پر سلام ہو) (تفسیر القرطبی، ۵ : ۳۰۱ ببعد)۔

تحیّہ یا تسلیمات کے لیے جو دعائیہ جملے استعمال کیے جا سکتے ہیں، مثلاً حَیَّاکَ اللّٰہ (اللہ تجھے زندہ رکھے) یا جاہلی عربوں کا رئیسانہ طریقہ آداب اَنْعِمْ صَبَاحًا (= تیری صبح اچھی ہو) وغیرہ کی بجائے اسی تحیّۂ مسنونہ کو ترجیح حاصل ہے، بلکہ بعض صورتیں تو ممنوع ہیں، کیونکہ السلام ایک تو اللہ تعالٰی کا صفاتی نام ہے جو باعث خیر و برکت ہے؛ دوسرے اگر امن و سلامتی نہ ہو تو درازیٔ عمر یا نعمتیں کس کام کی؟ (احکام القرآن، ۱ : ۴۶۳؛ روح المعانی، ۵ : ۱۰۰؛ تفسیر القرطبی، ۵ : ۳۰۲ ببعد)۔

شرعی نقطۂ نظر سے سلام کرنا سنت ہے اور اس کا جواب فرض کفایہ ہے، یعنی اگر خطاب جماعت سے ہو تو ان میں سے بعض (یا ایک) کا جواب کافی ہے اور اگر مخاطب ایک ہو تو جواب فرض عین ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ سے بھی منقول ہے (الکشاف، ۱ : ۵۴۴؛ روح المعانی، ۵ : ۱۰۲ ببعد)۔ ابن العربی نے بیان کیا ہے کہ جان پہچان ہو تو سلام فرض ہے اور اگر واقفیت نہ ہو تو سنت ہے (فالسَّلَامُ فَرْضٌ مَعَ الْمَعْرِفَةِ وَ سُنَّةٌ مَعَ الْجَہَالَةِ) اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اگر جان پہچان والے کو سلام نہ کیا جائے تو اس کے دل میں کدورت پیدا ہوگی (احکام القرآن، ۱ : ۴۶۷)۔ حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "کیا میں تمھیں ایسی چیز بتاؤں جس سے تمھاری باہمی محبت میں اضافہ ہوگا؟ آپس میں سلام کو عام کرو" (تفسیر القرطبی، ۵ : ۲۹۹)؛ امام طحاوی کا قول ہے کہ مستحب یہ ہے کہ سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دیا جائے کیونکہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا یہی معمول تھا حتّٰی کہ بعض حالات میں آپؐ نے سلام کے جواب کے لیے تیمم بھی فرمایا (الکشاف، ۱ : ۵۴۴)، اصح قول کے مطابق اہل الذمہ کے سلام کا جواب بھی واجب ہے (حوالۂ سابق، تفسیر القرطبی، ۵ : ۳۰۲)؛ محرّمات اور اپنی بیوی کو سلام کرنے کا حکم ہے، مگر اجنبی عورت خواہ جوان ہو یا عمر رسیدہ اسے سلام کرنے سے روکا گیا ہے (حوالۂ سابق)۔ ایک حدیث کی رو سے سوار پیدل کو، چلتا ہوا بیٹھے ہوئے کو، تیز رفتار سواری والا سست رفتار سواری والے کو، چھوٹا بڑے کو اور تھوڑے لوگ زیادہ لوگوں کو سلام کرنے میں پہل کریں۔ سلام میں پہل کرنا زیادہ مستحسن ہے، کیونکہ آپؐ کا یہی طریقہ تھا، پھر سلام کرنا سنت اور اس کا جواب فرض ہے، اس لیے جس طرح سنت کا تارک اتنا گناہ گار نہیں ہوتا جتنا تارک فرض؛ اسی طرح سنت ادا کرنے والا فرض کے ادا کرنے والے سے زیادہ اجر کا مستحق ہے۔ خطبہ، نماز، تلاوت، حمام اور رفع حاجت کے وقت سلام کا جواب واجب نہیں (حوالۂ سابق)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ سَلَم؛ (۲) مرتضی الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ سَلَم؛ (۳) ابن درید: جمہرة اللغة، حیدر آباد دکن ۱۳۴۴ھ؛ (۴) ابن الاثیر: النہایة، زیر مادہ سَلَم؛ (۵) الزمخشری: الفائق، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۶) وہی مصنف: الکشاف، بیروت ۱۹۶۷ء؛ (۷) البیضاوی: تفسیر، لائپزگ ۱۸۴۶ء؛ (۸) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۹) الطبری: تفسیر، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۱۰) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) الآلوسی: روح المعانی، قاہرہ بلا تاریخ؛ (۱۲) سید امیر علی: مواہب الرحمٰن، لکھنؤ ۱۹۳۲ء؛ (۱۳) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۲ء؛ (۱۴) البخاری: الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۱۵) جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی، دمشق ۱۹۶۰ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **سَلاَمَة بن جَنْدَل**: زمانۂ جاہلیت کا ایک شاعر، اور قبیلۂ الحارث کا ایک فرد، جو قبیلۂ تمیم کے ایک بڑے گروہ سعدالفزر کی ایک شاخ ہے۔ اس کا شمار زمانۂ جاہلیت کے بہترین شعرا میں ہے۔ اس کی محض چند نظمیں محفوظ ہیں۔ وہ چھٹی صدی عیسوی کے نصف ثانی کا شاعر ہے، کیونکہ اس کی زندگی کا مشہورترین واقعہ جو منقول ہوا ہے اس کے بھائی اَحْمر کے متعلق ہے (جسے بعض اوقات غلط طور پر احمد لکھا جاتا ہے)۔ جب قبیلۂ تَغلب کے سردار عَمرو بن کُلثوم نے جنوب کی طرف تاخت کی تو اس نے احمر کو قید کرلیا، لیکن سلامۃ کی درخواست پر اسے بغیر تاوان کے رہا کر دیا (دیوان عمرو، قصیدہ ثانی کا مقدمہ؛ الآغانی، ۹ : ۱۸۳ س ۱۸)۔ اگرچہ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس عرب روایت میں کوئی غلط بیانی ہے تاہم سلامۃ کے دیوان (طبع شیخو) میں قصیدہ عدد ۸ کے حواشی سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ یہی واقعہ احمر کو کسی صَعْصَعۃ بن محمود ابن عمرو بن مَرْثَد کے ساتھ پیش آیا تھا۔ مؤخرالذکر غالباً عمرو کی قیسی شاخ سے تعلق رکھتا تھا جس کے لوگ قبیلۂ شیبان کے درمیان حلیف کی حیثیت سے زندگی بسر کر رہے تھے، یا ہو سکتا ہے کہ وہ مرثد کے مشہور یمنی خاندان سے نسبت رکھتا ہو۔ سلامۃ نے اپنے طویل‌ترین قصیدے میں حیرہ کے بادشاہ النعمان کی موت کا تذکرہ کیا ہے جسے ایرانی بادشاہ پرویز کے حکم سے ہاتھیوں سے پامال کرکے مار ڈالا گیا تھا (دیوان، قصیدہ ۳، بیت ۳۹؛ الاَصْمَعِیّات، قصیدہ ۵۳، بیت ۳۹)، مزیدبراں جَریر اور فَرَزْدَق کے النقائض میں سلامۃ کے دو قصیدے درج ہیں جو دیوان میں موجود نہیں۔ ان میں وہ فتح الجدود کا ذکر کرتا ہے جس میں مِنْقَر کے قبیلے نے جو کہ سعدالفزر کی ایک شاخ تھا، قبیلۂ بکر بن وائل کو شکست دی۔ ان دو واقعات سے پتا چلتا ہے کہ سلامۃ چھٹی صدی عیسوی کے آخری زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے سال وفات کی تعیین نہیں کی جا سکتی؛ وہ آغاز اسلام تک زندہ نہ تھا اور ابتدائی زمانے کے مسلمانوں کے سوانح حیات میں اس کے اخلاف میں سے بھی کسی کا نام نہیں ملتا۔

لوئس شیخو کا یہ خیال غلط ہے کہ سلامۃ وہی شخص ہے جسے مشہور سردار سلمٰی بن جَنْدل بن نَہْشَل کہتے تھے، کیونکہ مؤخرالذکر نَہْشَل بن دَارِم کے قبیلہ میں سے تھا اور شاعر الفَرَزْدَق کا جدّ امجد مُجاشِع کا رشتہ دار تھا۔ سلامۃ گھوڑوں کی انواع و اقسام بیان کرنے میں دوسروں سے گوے سبقت لے گیا ہے۔ اس کے قصائد کا مجموعہ دو قدیم مخطوطوں کی شکل میں ہم تک پہنچا ہے، جنھیں شیخو نے [بیروت ۱۹۱۰ء میں طبع کیا تھا۔ یہ دیوان صرف نو مکمل یا غیر مکمل قصائد، یعنی کل ۱۳۵ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس پر ناشر نے مختلف مآخذ سے انتخاب کرکے مزید ۳۶ اشعار کا اضافہ کیا ہے، اور جس پر میں صرف ایک اور شعر کا اضافہ کر سکتا ہوں جو کتاب العین (طبع بغداد)، ص ۱۰۸ پر درج ہے۔ ان میں سے بیشتر اشعار کی صحت پر شبہہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ شاعر ان میں شباب رفتہ کا ذکر کرتا ہے مگر بدقسمتی سے ان اشعار سے اس کی عمر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا، کیونکہ ایسے بیانات محض رسمی اور روایتی ہیں۔ اس لیے جو اللہ کا ذکر کیا ہے (قصیدہ ۱، بیت ۱۲)، میں اسے بعد کے زمانے کے تصرّف کی علامت نہیں سمجھتا، کیونکہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بعثت سے پہلے [عرب میں ابراہیمی حنفا کی بدولت توحید کسی نہ کسی شکل میں موجود تھی]، اگرچہ گمان غالب یہ ہے کہ ایام جاہلیت میں اس لفظ کی شکل الاِلٰہ ہوگی۔ اس نے بصری اور المدائن کی تلواروں کا ذکر کیا ہے،

جن کا ذکر متأخرین کے اشعار میں یا تو بالکل ہی نہیں یا شاذ و نادر ملتا ہے، کیونکہ اس زمانے میں تلواریں وہاں سے حاصل نہیں کی جاتی تھیں۔ رہا یہ کہ وہ کتابت بلکہ دواتوں اور چرمی کاغذ [رق] کا بھی ذکر کرتا ہے، (قصیدہ ۳، بیت ۲) تو یہ کوئی تعجب انگیز بات نہیں ہے، کیونکہ یہ چیزیں اس سے بہت زیادہ عام تھیں جتنا کہ سمجھا جاتا ہے۔ دیگر لحاظ سے اس نے اشعار میں بدوی شاعری کی خصوصیات موجود ہیں، حالانکہ یہ اصطلاح کسی حد تک ناموزوں ہے، کیونکہ اس سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے (رک بہ شاعر)۔ دیوان کا متن بصری (الاصمعی) اور کوفی (ابو عمر الشیبانی) دونوں مکتبوں کی قراءت کا امتزاج ہے، جن میں سے آخرالذکر نسبةً زیادہ قابل اعتماد ہے۔ بدقسمتی سے اس متن میں دونوں نسخوں کو الگ الگ نہیں ظاہر کیا گیا جس سے اختلافات کا پتا چل سکتا۔ یہ فرض کرنا غلط ہے کہ انھوں نے قصائد کو جمع کیا تھا؛ ان کا کام تو محض اس متن پر حواشی لکھنا تھا جو ان تک علماے متقدمین کے توسط سے پہنچا تھا۔ شیخو کے ایڈیشن (بیروت ۱۹۱۰ء) نے (جس میں سلامة کے متعلق تمام معلومات درج ہیں) Cl. Huart کے ایڈیشن (J.A.، ۱۹۱۰ء) کی جگہ لے لی ہے۔

مآخذ: (۱) المفضلیات، طبع Lyall، عدد ۲۲، متن اور ترجمہ؛ طبع قاہرہ، ۱: ۵۳؛ طبع Thorbecke، عدد ۲۰؛ (۲) الاصمعیات، طبع Ahlwardt، عدد ۵۳؛ (۳) محمد بن سلام، طبع Hell (لائڈن ۱۹۱۶ء)، ص ۳۶؛ (۴) النقائض، طبع Bevan، ص ۱۴۷ تا ۱۴۸؛ (۵) ابن قتیبہ: کتاب الشعر، طبع ڈخویہ، ص ۱۴۷؛ (۶) شعراء النصرانیة، طبع شیخو، ص ۴۸۶ تا ۴۹۱۔ سلامة کے اشعار بہت سی کتابوں میں، جن میں قدیم عرب شاعری کی بحث ہے، منقول ہیں، مثلاً لسان العرب میں چالیس بار۔

(F. Krenkow)

* **سلاملق**: (ترکی)؛ [عربی میں سلاملک]؛ (۱) ترک اشراف کا ملاقاتی کمرہ [دیوان خانہ] جو لفظ سلام بمعنی خیر مقدم یا خوش آمدید سے ماخوذ ہے۔ اس وضع کے مکان (قوناق) میں صدر دروازے کے پیچھے ایک پیش کمرہ یا صحن ہوتا ہے جس کی ایک طرف سے ایک زینہ سلاملق، "مابین" اور صفہ (= صفہ [ڈیوڑھی]) کی جانب چڑھتا ہے، اور ان سب سے مل کر مکان کا وہ حصہ بنتا ہے جو مردوں کے لیے مخصوص ہوتا ہے۔ صحن کے دوسری طرف حرم [رک بآں] میں داخلے کا دروازہ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں ایک گھومنے والا دروازہ بھی ہوتا ہے، جس میں مستورات حرم کے باورچی خانے میں آتی جاتی ہیں۔ اگرچہ سلاملق سے دراصل محض وہ کمرہ مراد تھا، جس میں مہمانوں کا خیر مقدم کیا جاتا ہے، تاہم اب یہ لفظ حرم یا حرملک کے بالمقابل مردوں کے تمام کمروں کے وسیع تر عام مفہوم میں استعمال ہونے لگا ہے۔ اس طرح سے یہ لفظ کم و بیش یونانی لفظ ἀνδρών یا ἀνδρωνῖτις کا مرادف ہے۔ Barbier de Meynard: *Dict. Turc.-Français*، پیرس ۱۸۸۶ء) ایک ایسے کمرے کا ذکر کرتا ہے جو حرم سلاملق کہلاتا تھا۔ یہ گھر کے [مردانے اور زنانے] دونوں حصوں کے درمیان ہوتا ہے، جس میں غیر لوگوں کو داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی، لہٰذا غالباً یہ مابین ہی کا دوسرا نام ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ترکی کے ادنٰی طبقے کے لوگوں کے گھروں میں غیر لوگوں کو داخل ہونے کی قطعاً اجازت نہ تھی (Hans Dernschwam: *Tagebuch*، طبع Babinger، ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۳) اس لیے وہاں سلاملق کا کوئی وجود نہیں تھا۔

شمالی عراق میں جہاں لکڑی کی قلت ہے، مکانوں کے کمرے ریتلے پتھر کی چٹانوں کو کھوکھلا کر کے بنائے جاتے ہیں، اور ان پر پتھر اور گچ کا ایک قسم کا گنبد بنا دیا جاتا ہے۔

Moltke : *Briefe aus der Türkei*، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۲) اس قسم کے مکان کا ذکر کرتا ہے، جس میں ایک گنبد دار کمرہ سلاملق ہوتا ہے، دوسرا حرم اور تیسرا اصطبل، وغیرہ۔

مآخذ: (۱) d'Ohsson : *Tableau de l'Empire Othoman*، ۲ : ۹۹ ببعد؛ (۲) Charles white : *Three years in Constantinople, Domestic Manners of the Turks*، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۳ : ۱۷۳ تا ۱۷۵۔

(۲) قسطنطینیہ میں نماز جمعہ کے لیے سلطان کے شاہانہ ورود کے موقع پر ایک تقریب: سلاطین عثمانیہ کے جمعہ کے روز کسی نہ کسی مسجد میں شاہانہ ورود کے دستور کا ذکر سیاحوں نے اکثر کیا ہے۔ وہ ہر جمعہ کو جوامع سلاطین میں سے کسی نہ کسی مسجد میں تشریف لے جاتے تھے، جہاں ان کے لیے ایک مخصوص نشست گاہ [مقصورہ] ہوتی تھی۔ قدیم زمانے میں سلطنت کے عالی مرتبہ عمائد بھی سلطان کے ہمراہ ہوا کرتے تھے؛ لیکن ابراہیم اوّل کے عہد سے آداب یہ ہو گئے تھے کہ صرف امرایے دربار ہمراہ جائیں۔ ان بازاروں کی حفاظت جہاں سے جلوس گزرتا تھا بالعموم ترکی سپاہی کیا کرتے تھے اور مسجد میں ترکی ینی چری فوج کا آغا اور منتظم مسجد سلطان کا نہایت تزک و احتشام سے استقبال کرتے تھے۔ موسم سرما میں سلطان عموماً مسجد آیا صوفیا میں ہی جاتے تھے کیونکہ وہ محل سے قریب ترین تھی۔

D'Ohsson کا خیال ہے کہ بطور خلیفۃ المسلمین سلطان کی مسجد میں صلٰوۃ الجمعہ کے موقع پر آمد اس کے منصب امامت سے متعلق ہے، مگر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ سلطان بذات خود کبھی امامت کے فرائض انجام نہیں دیتا۔ یہ تصور d'Ohsson کے نظریۂ خلافت کے بالکل مطابق ہے، لیکن شاید مسجد میں اس نوعیت کی شاہانہ آمد کسی حد تک بوزنطی شاہی دربار کے ایسے ہی مراسم کی نقل ہو۔

انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک اس موقع پر سلطان ہمیشہ گھوڑے پر سوار ہو کر آتا تھا (۱۷۸۸ء کی تصویر، در Jouannin و van Gaver : *Turquie*، پیرس ۱۸۴۰ء)۔ اس دستور کو محض چند ایک سلاطین ہی نے نظر انداز کیا، کیونکہ ان کے نہ آنے کی وجہ سے عوام میں ناراضگی پیدا ہو سکتی تھی۔ [سلطان] محمود ثانی کے عہد سے یہ معمول ہو گیا کہ سلطان گاڑی میں بیٹھ کر آتا تھا (قب von Moltke : *Briefe aus der Turkei*، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۷۰)۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس رسم کا یہ نام سلاملق صرف انیسویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف میں رائج ہوا۔ غالبًا اس لفظ کا ملاقاتی کمرے کے معنوں سے کسی قسم کا تعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ''سلام دورمق'' یعنی سلامی دینے سے ہے؛ اس لیے اس کا شمار فوجی اصطلاحات میں سے ہے۔ لہجۂ عثمانی (۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۹ء) میں احمد وافق پاشا اس کا مطلب ''جنش جمعہ آلایی'' [جمعہ کا سوار جلوس یا موکب] بیان کرتا ہے۔

سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد حکومت میں اس رسم کو خاص اہمیت حاصل ہوئی۔ سلطان کے گرد ایک زرق برق محافظ دستے (باڈی گارڈ) کا حلقہ ہوتا تھا، جس کے مرکز میں اس کے وفادار البانوی سپاہی اپنی بیش بہا وردیوں میں ملبوس کھڑے ہوتے تھے، اور ان کے ساتھ سفید گھوڑوں پر سوار ارطغرل فوجی دستہ ہوتا تھا۔ جب سے سلطان نے یلدیز کوشک میں رہنا شروع کیا۔ سلاملق کی رسم عام طور پر حمیدیہ مسجد میں ادا ہونے لگی۔ اس کے بعد سلطان لوگوں کو رسمی طور پر باریاب کرتا تھا جسے بڑی سیاسی اہمیت دی جاتی تھی اور شان و شوکت کی نمائش اس غرض سے کی جاتی تھی کہ غیر ملکی مدعوئین اس سے متاثر ہوں۔ ہر موقع پر اس تقریب

کے انعقاد کا سرکاری گزٹ (تقویم وقائع) میں اعلان کر دیا جاتا تھا۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت کے بعد اس رسم کی اہمیت کم ہو گئی اور نومبر ۱۹۲۲ء میں جمہوریۂ ترکیہ کے ہاتھوں سلطنت کے خاتمے کے بعد انقرہ میں [سلطان] عبدالحمید نے، جو اس وقت محض رسمی خلیفہ رہ گیا تھا، سلاملق کی رسم جاری رکھی اور یہ حقیقت اس رسم کی اس خصوصیت کے لحاظ سے، جو اسے d'Ohsson کے وقت سے حاصل تھی، اہم ہے۔ سلاملق کی آخری رسم دولمہ باغچہ کی مسجد میں ۲۹ فروری ۱۹۲۴ء/۱۳۴۲ھ کو ادا کی گئی جو اس کی سابقہ شان و شوکت کی محض ایک مضحکہ انگیز نقل تھی۔ [سواری کے ساتھ] موسیقی تک نہ تھی اور گاڑی میں صرف دو گھوڑے جتے ہوئے تھے (اخبار وطن، مورخہ یکم مارچ ۱۹۲۴ء)۔

مآخذ: (۱) d'Ohsson: *Tableau de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۷ء تا ۱۸۲۰ء، ۱: ۲۰۵، ۳: ۳۲۸۔

(T. H. KRAMERS)

* **سلانیک**: مقدونیہ کا شہر سالونیکا Salonika، جو خلیج سلانیک کے دامن میں دریاے وردار Wardar کے دہانے سے مشرق کی جانب اور اس پہاڑی کے نیچے واقع ہے جو اس کے شمال مشرق کی طرف پھیلی ہوئی ہے۔ یہ یونان کا قدیم شہر Θεσσαλονίκη ہے جسے Cassander نے تھرما Therma کے محل وقوع پر آباد کیا اور نئے شہر کا نام اپنی بیوی کے نام پر رکھا جو سکندر اعظم کی بہن تھی (Strabo، VII، ۷: ۴)۔ گیارھویں صدی عیسوی کے قریب عام پسند نام Σαλονίκιον دیکھنے میں آتا ہے (Chronicle *of the Morea*) جس پر الادریسی کا مرقومہ لفظ صیلونیک یا صَلونیق، بلغاروی شکل *Solun*، یورپی سالونیکا اور آخر میں ترکی نام سلانیک مبنی ہے۔

سالونیکا جو Via Egnatia (دوراتزو سے بوزنطہ تک) پر واقع ہے اور ایک بڑی اور محفوظ بندرگاہ رکھتا ہے، قدیم زمانے سے ایک اہم تجارتی شہر چلا آتا تھا۔ بوزنطی سلطنت کے ماتحت بھی اس کی یہ شہرت قائم رہی اور ان دنوں اس میں بہت سی یورپی نوآبادیاں موجود تھیں، بالخصوص وینس والوں کی۔ دسویں صدی عیسوی کے بعد سے مسلم ممالک کے ساتھ تجارت میں اس کا حصّہ رہا۔ ۹۰۴ء میں ایک مرتبہ ایک بوزنطی نو مسلم کی سرکردگی میں طرابلس الشام کے ایک مسلم بیڑے نے اسے تباہ و برباد کر دیا (John Comenia(a) کی بیان کردہ روداد در *De Excidio Thessalonices*، طبع Bonn، در *Script. post Theoph.*، ص ۴۸۷ ببعد)۔ عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں اس شہر کا ذکر قریب قریب نہ ہونے کے برابر ہے، صرف الادریسی نے اس کا ذکر کیا ہے۔ الادریسی کے مربّی (صقلیة کے نارمن بادشاہ) بوزنطی سلطنت کے ساتھ ربط و ضبط رکھتے تھے۔ ۱۱۸۵ء میں سسلی کے ولیم ثانی نے لاطینیوں اور یونانیوں کے اکسانے پر جنھوں نے غاصب Andronicus کے پیدا کردہ خلفشار سے بچنے کے لیے اس (ولیم) کے ہاں پناہ لی تھی، سلطنت [بوزنطہ] پر چڑھائی کر دی، اور نارمنوں نے ۲۴ اگست ۱۱۸۵ء کو سالونیکا لے لیا۔ لاطینی سلطنت کے تحت یہ شہر مانٹ فیرٹ Mont-ferrat کے امرا (Marquises) کے ماتحت سلطنتِ سالونیکا کا صدر مقام رہا۔ اسی زمانے میں بلغاریوں نے جو جھوٹے دعوےدار Kalo-johannes کے حلیف تھے، اس شہر کا محاصرہ کر لیا (روایت ہے کہ یہ مدّعی شہر کے سرپرست القدیس دیمتریوس St. Demetrius کے برچھے سے ہی مارا گیا)۔ تیرھویں صدی عیسوی کے خاتمے پر بالآخر سالونیکا قیاصرہ Palaeologoi کی سلطنت میں پھر شامل ہو گیا، جن کا علاقہ اس وقت مقدونیہ، تھریس اور ایشیاے کوچک کے مغربی ساحل تک محدود ہو چکا تھا۔ مریون کی

فتوحات نے اس علاقے کو اور بھی کم کر دیا یہاں تک کہ Cantacuzenos کے عہد (۱۳۴۷ تا ۱۳۵۵ء) میں سالونیکا اور جزیرہ نمائے Chalcidice کے مغربی حصے کا قسطنطینیہ سے رابطہ صرف بحری راستے سے رہ گیا۔ اس کے بعد جلد ہی یورپ میں عثمانی ترکوں نے اپنی فتوحات کے ذریعے سربیوں کی جگہ لینا شروع کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ سالونیکا کے حوالی کو پہلی مرتبہ لالہ شاھین نے، سیرس Serres اور قرافریہ Karaferiya کی فتح کے بعد ۷۸۷ھ/ ۱۳۸۵ء میں تاراج کیا۔ اس کے بعد ان علاقوں میں سنجاق صاروخان سے خانہ بدوش قومیں آ کر آباد ہو گئیں (گمنام کتاب، طبع Giese)۔ زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ خیر الدین پاشا نے اس شہر کو فتح کر لیا، لیکن وہ پھر شاہ مینوئل Manuel کو واگزاشت کر دیا گیا (حاجی خلیفہ: تقویم)۔ ۷۹۶ھ/ ۱۳۹۴ء میں بایزید اول نے عیسائیوں کے متحدہ بیڑوں کو شکست دینے کے بعد اس شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا (سعد الدین)۔ ابتدائی فتوحات کے بارے میں ترکی وقائع نویسوں اور بوزنطی مؤرخوں کے بیانات کسی طرح بھی واضح نہیں ہیں اور بیشتر ایک دوسرے سے متضاد ہیں (قب von Hammer: *Gesch. d. osm. Reiches*)۔ سلیمان ابن بایزید نے قیصر کے ساتھ معاہدہ کر لیا، جس کی رو سے سالونیکا اور دوسرے ساحلی شہر مؤخر الذکر کو واپس کر دیے گئے (۱۴۰۳ء)۔ سلیمان کی وفات کے بعد اس کے بھائی موسی (۱۴۱۰ تا ۱۴۱۳ء) نے سالونیکا کا محاصرہ کیا، مگر اس پر قبضہ نہ کر سکا۔ محمد اول بھی اس شہر پر حملہ کرنے کی غرض سے سیرس Serres سے روانہ ہوا، مگر اسے شیخ بدر الدین کی بغاوت کی وجہ سے یہ منصوبہ ترک کرنا پڑا۔ اس سلطان کے عہد حکومت کے خاتمے کے قریب مدعی دروغہ مصطفی نے، جو الافلاق سے آیا تھا، سالونیکا کے قریب شکست کھائی اور اس کی فصیلوں کے اندر پناہ گزین ہوا۔ وہیں سے مصطفی نے محمد اول کی وفات (۱۴۲۱ء) کے بعد اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا۔ مصطفی کی شکست کے بعد مراد ثانی نے اپنی توجہ سلطنت یونان کی طرف منعطف کی اور ۱۴۲۲ء میں کچھ عرصے تک قسطنطینیہ کا بے نتیجہ محاصرہ کرنے کے بعد سالونیکا پر حملہ آور ہوا، لیکن حاکم شہر مینوئل کے بیٹے Andronicos Palaeologos نے وینس والوں کو قبضہ کرنے کی دعوت دی اور شہر کو پچاس ہزار اشرفیوں (ducats) کے عوض فروخت کر دیا (سالونیکا میں اس وقت چالیس ہزار نفوس آباد تھے)۔ اس کارروائی کی وجہ سے ترک اس بار چلے گئے۔ مراد نے ۱۴۲۴ء میں اس سودے کو تسلیم کر لیا، اور وینس والوں سے ایک قسم کی مصالحت کر لی، جس کی رو سے ترکوں کو شہر میں اپنا قاضی رکھنے کا حق مل گیا۔ تین سال بعد مراد نے سالونیکا کا دوبارہ محاصرہ کیا۔ مؤرخین کا بیان ہے کہ اس کا سبب یہ ہوا کہ وینس کے جہازوں نے مسلمانوں پر حملے کر کے انھیں لوٹ لیا تھا۔ چالیس یا پچاس دن کے محاصرے کے بعد مارچ ۱۴۳۰ء میں شہر فتح ہو گیا۔ (اناغنوستا Anagnosta کے خیال کے مطابق ۲۹ اور وینشیہ کے ماخذ کے مطابق ۱۳ مارچ؛ ترک صرف سن ۸۳۳ھ بتاتے ہیں یا غلطی سے ۸۳۲ھ)۔ گلی بولی Gallipoli سے ایک ترکی بیڑے نے بھی شہر پر حملے میں حصہ لیا۔ وینس نے سالونیکا پر ترکی قبضے کو فوراً ہی تسلیم کر لیا اور اس کے بدلے میں وینس کے سوداگروں کے لیے ترکی ممالک میں تجارت کرنے کے حقوق حاصل کر لیے۔

آبادی کا معتد بہ حصہ فرنگی سپاہیوں کے مظالم سے بچنے کی غرض سے ترکوں کا حامی تھا۔ مزید برآں فاتح نے بھی فتح کے بعد مصالحانہ رویہ اختیار کر لیا۔ شہر میں مسلم آبادی بڑھانے کی غرض سے ینیجہ وردار (Yenidje Wardar) کے آبادکاروں کو یہاں منتقل کر

دیا گیا۔ اس طرح اگرچہ سالونیکا میں ترکوں کی تعداد میں اضافہ ضرور ہو گیا، تاہم اس کی آبادی میں ترکوں کی اکثریت کبھی بھی نہیں ہوئی۔

یہ شہر جلد ہی پھر اہم تجارتی مرکز بن گیا۔ بایزید ثانی کے عہد حکومت میں اسپین، پرتگال اور اٹلی سے نکالے ہوئے سفاردیم [= Sephardim یا Sefardim = سانولے رنگ کے] یہودیوں اور ماراتوس [= Marranos = نو مسلم یا نو عیسائی یہودی] نے شہر کی تجارتی بحالی میں معتد بہ حصہ لیا۔ اس سے قبل بھی سالونیکا میں یہودی آباد تھے (بنیامین التطیلی نے ۱۱۷۰ء میں ان کی تعداد پانچ سو بتائی ہے)، لیکن پندرھویں صدی عیسوی کی نقل مکانی کے بعد یہودی عنصر شہر کی نمایاں خصوصیت بن گیا۔ یہودی وہاں اپنی ہسپانوی زبان لاڈینو Ladino بھی ساتھ لائے، جو انھوں نے آج تک برقرار رکھی ہے (Lamouche : *Quelques mots sur le dialecte espagnol parlé par des israélites de Salonique*، در *Roman. Forschungen*، ج ۲۳)۔ ان کی مذہبی اور علمی روایات (۱۵۱۵ء سے ان کا اپنا مطبع تھا) بھی ساتھ آئیں۔ ترکوں کی فیاضانہ حکومت میں سالونیکا سولھویں صدی عیسوی میں اُمّ یہودیت (= یہودیت کا گہوارہ) بن گیا۔ اس وقت ان کی تعداد بیس ہزار بتائی جاتی تھی؛ جو کپڑا وہ تیار کرتے تھے وہ سارے ترکیہ میں فروخت ہوتا تھا (Dernschwam : *Tagebuch*، طبع Babinger، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۷)۔ سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں ان کے درمیان Shabbetai Zebi کے پیروؤں کا ایک فرقہ وجود میں آیا جو چھپے یہودی (Crypto-Jews) یا دونمہ Dönmes (رک بآن) کہلاتے تھے اور جنھوں نے نوجوان ترکوں کے انقلاب کے بعد سے جدید ترکی کے نشو و ارتقا پر بہت بڑا ثقافتی اثر ڈالا ہے۔

سلطنت عثمانیہ کے لیے سالونیکا کا قبضہ ایک بڑی آمدنی کا ذریعہ تھا۔ بالخصوص یورپ کی تجارتی اقوام کے ساتھ تجارت شروع ہوئی جنھوں نے مراعاتِ خصوصی (capitulations) کے ذریعے وہاں اپنے قونصل خانے قائم کر لیے تھے۔ اس بندرگاہ میں کبھی بھی بحری بیڑے نہیں رہے؛ ترکی بیڑے محض کبھی کبھی آتے تھے (مثلاً ۱۷۱۵ء میں وینس کے ساتھ لڑائی کے موقع پر؛ قب راشد : تاریخ، ۴ : ۱۵)۔ انتظامی لحاظ سے سالونیکا ترکی فتح کے بعد سے ایک ایالت [صوبے] کا صدر مقام رہا ہے جس میں بعض اوقات سیرس اور دراما Drama بھی شامل کر دیے جاتے تھے۔ عدالتی نظام کے سلسلے میں سلانیک ملاسی چوتھے درجے کے آٹھ "مولّات" ("مخرج ملّالری") میں سے ایک ہوتا تھا (d'Ohsson : *Tabl. de l'emp. Oth.*، ۲ : ۱۷۲)۔ شہر کے شمال مغربی حصے میں واقع مولوی خانہ ان کی مشہورترین مذہبی عمارتوں میں ہے۔ شہر کا بڑا حصہ وقف جایدادوں پر مشتمل ہے جو غازی اورنوس (Ghāzi Ewrenos) نے قائم کی تھیں۔

انیسویں صدی عیسوی میں ترکی سلطنت کے زوال کے بعد، سالونیکا پہلے سے زیادہ دشمن کے حملوں اور بیرونی اثرات کی آماجگاہ بن گیا، مثلاً اپریل ۱۸۰۷ء میں انگریزی بیڑے نے قسطنطنیہ کے خلاف مہم میں ناکام ہو کر وہاں اترنے کی کوشش کی (Zinkeisen، ۷ : ۴۵۳)۔ اس صدی کے نصف آخر میں مقدونیہ کے قضیے شروع ہو گئے، اور سالونیکا سربیوں کی قومی تحریکوں کا اکھاڑا بن گیا، اور ساتھ ہی ساتھ وہ ترکی حزب مخالف کا بھی مرکز رہا۔ ۱۸۶۴ء کی انتظامی اصلاحات سالونیکا کی ولایت کی تخلیق کا باعث ہوئی تھیں جو پہلے تو البصان (Elbasan) اور اسکوب (Üsküb) تک وسیع تھی، مگر بعد میں خاصی کم کر دی گئی اور آخرکار صرف سالونیکا، دراما اور سیرس کی سنجاقوں پر مشتمل رہ گئی۔ اس صوبے کی آبادی میں بلغاری اکثریت میں تھی۔

۱۸۷۶ء میں جرمن اور فرانسیسی قونصلوں کے قتل کی بنا پر دولِ یورپ نے ترکی میں سلافیوں کی حمایت میں مداخلت کی (قسطنطینیہ کی مجلس مشاورت)۔ ۱۹۰۲ء میں سالونیکا حِلْمی پاشا کا مستقر قرار پایا، جسے مقدونیہ میں اصلاحات کا ناظر مقرر کیا گیا تھا۔ ۱۹۰۳ء میں اسے ایک روسی شہری (غیر فوجی) کارندہ اور ایک آسٹروی نمایندہ بطور معاون دیا گیا۔ یورپی اثر و اقتدار کا نتیجہ یہ نکلا کہ شہر پر قسطنطنیہ کا براہ راست اثر بالکل کم ہو گیا اور اس طرح خود ترکی علاقے میں سلطان عبدالحمید کے خلاف نوجوان ترکوں کی اس تبلیغ کا سرگرم مرکز بن گیا جس کی رہنمائی پیرس سے ہوتی تھی۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز ہی سے انجمن اتّحاد و ترقی کے اجلاس یہاں اطالیا کی فری میسن لاج میں منعقد ہونے لگے۔ مقدونیہ کی محافظ فوج کے اندر آئینی تحریک کا مرکز بھی یہی شہر تھا۔ ترکوں کے علاوہ کمیٹی میں یہودی ارکان بھی شامل تھے۔ ۱۹۰۸ء میں ۲۲ اور ۲۳ جولائی کی درمیانی رات کو سالونیکا میں [نئے] آئین کا اعلان کر دیا گیا، جس کے بعد ہی قسطنطنیہ میں پہلا انقلاب رونما ہوا۔ انجمن اتحاد و ترقی کی مرکزی جماعت سالونیکا ہی میں رہی اور انھوں نے ۱۹۰۹ء میں مخالف انقلاب تحریک کو دبانے کا انتظام کیا جو قسطنطنیہ میں ۱۳ اپریل کو شروع ہوئی۔ محمود شوکت پاشا نے قسطنطنیہ میں اپنی افواج کو منظّم کیا اور وہ ۲ اپریل کو قسطنطنیہ میں داخل ہو گئیں۔ ۲۷ اپریل کو سلطان عبدالحمید کو معزول کر کے سالونیکا بھیج دیا گیا، جہاں وہ جنگ بلقان تک رہا۔ آئینی دور کے آغاز ہی سے صاف ظاہر تھا کہ اس دور کا آغاز ایسی فضا میں ہوا جس میں خود ترک اقلیت میں رہ گئے کیوں کہ نوجوان ترک شروع ہی میں ان تمام قوموں اور نسلوں کے، جو سلطان کی رعایا تھیں، مساوی حقوق کا اعلان کرتے رہے تھے۔

جنگ بلقان کے بعد سالونیکا ترکوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔ یونانی فوج نے اپنے ولی عہد کی سرکردگی میں ینِتْزا (Yanitza) کی جنگ کے بعد وَرْدار کو عبور کیا اور ۸ نومبر ۱۹۱۲ء کو سالونیکا کا محاصرہ کر لیا۔ اسی دن جنرل حسن تَحْسِین پاشا نے غیر جانبدار قونصلوں کے بیچ میں پڑنے سے شہر یونانیوں کے حوالے کر دیا۔ یونانی سپاہ کے علاوہ چند بلغاری پیادہ دستے بھی شہر میں داخل ہو گئے تھے، لیکن ایتھنز کے صلح نامہ (۱۴ نومبر ۱۹۱۳ء) کی رو سے سالونیکا مع اسی نام کی ولایت کے بڑے حصے کے یونان میں شامل کر دیا گیا۔ یونانی قبضے کی وجہ سے نہ صرف ترک بلکہ بہت سے یہودی بھی وہاں سے بالخصوص قسطنطنیہ کو ہجرت کر گئے۔ نومبر ۱۹۱۵ء میں اتحادیوں نے سالونیکا پر اس غرض سے قبضہ کر لیا تھا کہ اسے بلغاریا کے خلاف جنگی سہم کا مرکز بنائیں۔ یہ واقعہ ترکی تاریخ میں صرف اس لیے اہم ہے کہ تین سال بعد ترکوں کی شکست میں اس کا بھی بالواسطہ حصہ تھا۔

یونانی فتح کے وقت سالونیکا کی آبادی تقریباً ایک لاکھ تیس ہزار نفوس پر مشتمل تھی۔ ان میں تقریباً چوہتر ہزار یہودی اور تیس ہزار مسلمان تھے، باقی ماندہ زیادہ تر بلغاری اور یونانی تھے۔ اس کی تجارت میں بہت زیادہ فروغ انیسویں صدی عیسوی میں ان ریلوے لائنوں کی وجہ سے ہوا جنھوں نے اسے براہ راست نِش (Nish)، اسکوب (Üskub)، مناستر (Monaster) اور قسطنطنیہ سے ملا دیا۔ نئی بندرگاہ کا افتتاح ۱۹۰۱ء میں ہوا۔ یہاں جہاز گھاٹ (quay) تک نہیں پہنچ سکتے۔ تقریباً تمام مقدونیہ کی پیداوار (بالخصوص تمباکو) کی برآمد سالونیکا سے ہوتی تھی، اور یورپی مال و اسباب کی درآمد بھی۔ اس وجہ سے سالونیکا قسطنطنیہ کے ساتھ تجارت میں روز افزوں مسابقت کرنے لگا۔ بطور صنعتی شہر کے سالونیکا میں

کپڑے اور قالینوں (سلانیک کرچھ سی) کی قدیم صنعتیں موجود ہیں۔ ان میں اب ریشم بافی، شیشہ سازی، صابون سازی اور گلی و چینی ظروف کی صنعت کا اضافہ ہو گیا ہے۔

شہر میں بہت سے پرانے آثار ہیں۔ قدیم یونانی عمارتوں میں سے گالریوس Galerius کی محراب فتح کے سوا اور کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ بوزنطی گرجے بے شمار ہیں۔ کنیسۃ العذراء کے علاوہ، جس کا ذکر اس سے پیشتر آ چکا ہے، ایک گرجا سینٹ صوفیا کا ہے، جسے ۹۹۳ھ/۱۵۸۵ء میں مسجد آیا صوفیا میں تبدیل کر دیا گیا۔ بوزنطی فصیل میں سے، جو پہلے تمام شہر کو گھیرے ہوئے تھی، جنوبی حصہ نابود ہو چکا ہے اور اس کی جگہ اب سمندر کا بڑا گھاٹ ہے۔ شہر کے شمال مشرق کی پہاڑی پر ایک بالاحصار بنا ہوا ہے، جسے ترک یدی قلہ [= ہفت برج] کہتے ہیں۔ سالونیکا کے قدیم آثار کی مفصل کیفیت O. Trafali کی کتاب Topographie de Thessalonique، پیرس ۱۹۱۳ء میں مذکور ہے۔

مآخذ: بوزنطی عہد کے لیے مؤرخین: (۱) Ducas اور Chalcocondylas؛ (۲) Tafel: *De Thessalonica eiusque agro*، برلن ۱۸۳۹ء؛ (۳) Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*، طبع Bury، لندن ۱۸۹۸ء؛ (۴) Tarfali: *Thessalonique au quatorzième siècle*، پیرس ۱۸۱۲ء۔ ترکی میں تاریخی مآخذ: (۵) تواریخ آل عثمان، طبع Giese، برسلاو ۱۹۲۲ء؛ (۶) عاشق پاشا زادہ: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ؛ (۷) حاجی خلیفہ: تقویم التواریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۶ھ؛ (۸) سعدالدین: تاج التواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۷۹ھ، ۱: ۳۴۲ ببعد؛ (۹) علی: کنہ الاخبار، ج ۵، قسطنطینیہ ۱۲۹۵ھ۔ تذکرے: (۱۰) الادریسی، مترجمہ A. Jaubert، پیرس ۱۸۴۰ء، ۲: ۲۹۰، ۲۹۶؛ (۱۱) *The Itinerary of Benjamin of Tudela*، طبع ایڈلر Adler، لندن ۱۹۰۷ء، ص ۱۱؛ (۱۲) حاجی خلیفہ: *Rumili und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء؛ (۱۳) اولیا چلبی اپنے *Travels* (غیر مطبوعہ)، ج ۸ میں سالونیکا پر بحث کرتا ہے؛ (۱۴) Nicolo de Nicolai: *Navigationi et viaggi nella Turchia*، اینٹورپ ۱۵۷۶ء، ص ۲۹۷؛ (۱۵) Paul Lucas: *Voyage dans la Grèce, l'Asie Mineure la Macédoine et l'Afrique*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۴ء، ۱: ۲۰۳؛ (۱۶) Cousinéry: *Voyage dans la Macédoine*، پیرس ۱۸۳۱ء، ۱: ۲۳ ببعد؛ (۱۷) M. Hartmann: *Unpolitische Briefe aus der Türkei*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۱ تا ۲۲۔ آثار قدیمہ کے لیے Tafrali کی کتاب کے علاوہ: (۱۸) Diehl، Le Tourneav و Salatin: *Les monuments chrétiens de Salonique*، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۱۹) Sotirion، ایتھنز ۱۹۲۰ء؛ نیز (۲۰) von Hammer: *Hist. de l'Emp. Ott.*، ج ۱؛ (۲۱) Heyd: *Histoire du commerce du Levant*، لائپزگ ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء، ج ۱ و ۲؛ (۲۲) de la Jonquière: *Histoire de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ج ۲؛ (۲۳) Kl. Nicolaides: *Griechenlands Anteil an den Balkankriegen*، وی انا و لائپزگ ۱۹۱۴ء۔

(J. H. KRAMERS)

* **سلانیکی**: مصطفیٰ، ایک ترک مؤرخ، جو سالونیکا (ترکی: سلانیک) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ذوالقعدہ ۹۷۲ھ/۱۵۶۵-۱۵۶۶ء میں سالونیکا ہی میں فوت ہو گیا۔ اس وقت مصطفیٰ قرآن خوان کی حیثیت سے روم ایلی کے بیگلربیگی شمسی احمد پاشا کی معیت میں تھا (تاریخ، ص ۱۱ س ۶ نیچے سے)۔ وہ بہت سے عہدوں پر فائز رہا، جن کی تفصیل اس نے نہایت صحت کے ساتھ اپنی تصنیف میں دی ہے۔ ۱۵۸۳ء میں وہ کچھ عرصے تک نشانجی محمد پاشا کا کاتب (سیکرٹری) اور دوات دار رہنے کے بعد وہ سلحدار کا کاتب (سلحدار کاتبی) ہو گیا (قب تاریخ،

ص ۲۳۵ : ۲ ۲ ذوالحجه ۹۹۵ھ/۲۳ نومبر [۱۵۸۷ء])، پھر کاتب سپاه بنا ، بعد ازاں روزنامه جی (روزنامچه نویس) مقرر ہوا ۔ پھر حرمین کے دفتر تنقیح حسابات کا صدر (حرمین محاسبه جی سی) اور بعد میں میر سامان شاہی (متفرقه) بنا ۔ اکتوبر ۱۵۸۸ء میں وہ ایرانی شہزادے حیدر کا مہمان دار مقرر ہوا؛ ان دنوں وہ قسطنطنیه میں مقیم تھا (تاریخ، ص ۲۹۱) ۔ شعبان ۱۰۰۴ھ/اپریل ۱۵۹۵ء میں وہ سپاہیوں کے مشاہروں کا نگران تھا (قب GOR : J. v. Hammer، ۴ : ۲۴۴) ۔ بالآخر وہ غالبًا اندلو محاسبه جی سی (آناطولی کا مہتمم خزانه) مقرر ہوا ۔ اس کی وفات کا سال یقینی طور پر معلوم نہیں ۔ اغلب یه ہے که وہ ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹-۱۶۰۰ء میں بمقام استانبول فوت ہوا ۔

اس کی تاریخ، جو استانبول سے ۱۲۸۱ھ میں چھپ کر شائع ہوئی (تاریخ سلانیکی مصطفی افندی، ۴ اجزاء، ۳۵۱ صفحے چھوٹی تقطیع)، صفر ۹۷۱ھ/۱۵۶۳-۱۵۶۴ء سے شروع ہوتی ہے اور ۱۰۰۸ھ/۱۵۹۹-۱۶۰۰ء پر ختم ہو جاتی ہے ۔ یه کتاب سلیمان اعظم کے عہد حکومت کے آخری سالوں، سلیم ثانی اور مراد ثالث کے پورے عہد، اور محمد ثالث کی حکومت کے ابتدائی پانچ سالوں کے واقعات پر مشتمل ہے ۔ ایک روزنامچے کی صورت میں یه ان واقعات کا آئینه ہے جن میں مصنف عینی شاہد کے طور پر بذات خود موجود تھا ۔ اسے اپنے دفتر خزانه سے تمام اعداد و شمار مہیا ہو جاتے تھے، لہٰذا اس کی یه تصنیف ۱۵۶۳ء سے ۱۵۹۹ء تک کے واقعات کے لیے نہایت بیش قیمت مأخذ ہے ۔ یه امر قابل افسوس ہے که مطبوعه نسخه (قب ص ۳۵۱ کے آخر میں حاشیه) صرف ۱۰۰۱ھ/۱۵۹۲-۱۵۹۳ء تک جاتا ہے، کیونکه نعیما [رک بآن] اپنی تصنیف کو اسی سال سے شروع کرتا ہے ۔ مکمل مخطوطے (مشرق کے کتاب خانوں کے علاوه) اپسلا Upsala (قب Tornberg : *Codices arab., pers. et turc. bibl. reg. univ. upsal.*، Lund ۱۸۴۹ء، ص ۱۹۶ ببعد، شماره ۲۸۴) اور وی انا (Flügel : *Die arab., pers. und turk. Hss. der K.K. Hofbibl.*، ۲ : ۲۳۶ ببعد، شماره ۱۰۳۰، *H.O.* ۷۵) میں موجود ہیں ۔

مآخذ : (۱) GOR : J. v. Hammer، ۳ : ۵۰۷ و ۴ : ۱۹۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۴۳، ۳۴۵؛ (۲) جمال الدین : عثمانلی تاریخ و مؤرخلری، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۱۳۶ (کچھ زیاده گرانقدر نہیں)؛ (۳) احمد رفیق : عالملر و صنعتکارلر (۹۰۰ تا ۱۲۰۰ھ)، استانبول ۱۹۲۴ء، ص ۴۳ ببعد ۔

(FRANZ BADINGER)

اَلسَّلاوی : (السّلاوی)، شہابُ الدین ابوالعباس احمد بن خالد بن حمّاد النّاصری، ایک مراکشی مؤرخ، جو ۲۲ ذوالحجه ۱۲۵۰ھ/۲۰ اپریل ۱۸۳۵ء بمقام سَلا پیدا ہوا اور اسی قصبے میں ۱۶ جمادی الاولٰی ۱۳۱۵ھ/۱۳ اکتوبر ۱۸۹۷ء کو فوت ہوا ۔ اس مؤرّخ کا سلسلۂ نسب براه راست مراکشی طریقة النّاصریّه کے بانی احمد بن ناصر سے جا ملتا ہے، جو وادی درعه میں تامگروت کے مقام پر اپنے زاویے میں مدفون ہیں ۔ السّلاوی نے اپنے مولد (سلا) میں تعلیم حاصل کی، جو ان دنوں تعلیمی مرکز کی حیثیت سے کسی حد تک مشہور تھا اور ملک کے علم و فضل کے مرکز شہر فاس کا ایک چھوٹا سا حریف تھا ۔ محمد بن عبدالعزیز محبوبة اور قاضی ابوبکر بن محمد عوّاد اس کے خاص استاد تھے ۔ دینیات اور شرعی علوم کی طرف توجه رکھنے کے ساتھ ساتھ غیر مذہبی عربی ادب کا علم بھی اس نے پورے طور پر حاصل کیا ۔ تقریبًا چالیس سال کی عمر میں احمد النّاصری السّلاوی شریفی حکومت کے شعبۂ قانون میں مصدّق

یا سرکاری املاک کے نگران کے عہدے پر مامور ہو گیا ۔ اس ملازمت میں وہ وقتاً فوقتاً خاصے اہم عہدوں پر مامور رہا ۔ شروع میں (۱۲۹۲-۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۵-۱۸۷۶ء میں) اسے دار البیضاء (Casablanca) میں مقرر کیا گیا ۔ مراکش میں اس کا قیام دو بار رہا، جہاں وہ شاہی خاندان کے مالی نظم و نسق کے محکمے میں منتظم مقرر کیا گیا ۔ پھر کچھ دن کے لیے الجدیدۃ (Mazagan) میں رہا، جہاں وہ محکمۂ چنگی (customs) کی ملازمت میں منسلک ہوا ۔ اس کے بعد اس نے طنجہ (Tangier) اور فاس میں کچھ مدت بسر کی ۔ زندگی کے آخری ایام میں وہ وطن مالوف کو لوٹ آیا، جہاں اس نے اپنے آپ کو درس و تدریس کے لیے وقف کر دیا ۔ وفات کے بعد اسے "باب معلقہ" کے باہر سلا کے قبرستان میں دفن کیا گیا ۔ الناصری السلاوی ایک معمولی درجے کا ملازم دیوانی تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ ایک فاضل ادیب اور مؤرخ بھی تھا ۔ اس کی تاریخی تصنیف کے علاوہ، جس کی وجہ سے مراکش کے باہر بھی اسے کسی قدر شہرت حاصل ہوئی، اس نے بعض دیگر تصانیف بھی چھوڑی ہیں، جو لوگوں کی توجہ اس کی طرف مبذول کرانے کے لیے کافی تھیں اور المغرب کے جدید فضلا میں مقام ممتاز حاصل کرنے کا ذریعہ بن سکتی تھیں ۔ یہ کتابیں حسب ذیل ہیں، اور ان چھوٹی چھوٹی چھے کتابوں کے علاوہ ہیں جن کی تفصیل راقم کی تصنیف *Historiens des Chorfa* (ص ۳۵۳، حاشیہ ۱) میں درج ہے : (۱) ابن الونّان کے قصیدۂ شقمقیہ کی شرح، بعنوان زهر الافنان من حديقة ابن الونّان (چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۴ھ، ۲ جلد)؛ (۲) تعظیم المنّة بنصرة السنّة، اسلام میں بدعات اور فرقہ بندیوں کا جائزہ (مخطوطات رباط، عدد ۹۹ : قب راقم کی *Catalogue*، ۱ : ۲۳)؛ (۳) خاندان ناصریّہ کا تذکرہ، جس کی طرف وہ خود منسوب تھا، بعنوان طلعة المشتری فی النسب الجعفری (طبع حجر، فاس، ۲ جلد؛ فرانسیسی میں اس کا خلاصہ M. Bodin : *La Zaouia de Tamegrout*، در *Archives Berbères*، ۱۹۱۸ء ملتا ہے) ۔ یہ کتاب، جسے مصنف نے ۱۳۰۹ھ/[۱۸۹۱ء] میں مکمل کیا، تامگروت کے زاویے کی ایک عمدہ تاریخ ہے ۔ یہ بہت دلچسپ معلومات پر مبنی ہے اور ان پر پیچ مباحث کی تلافی کر دیتی ہے جن میں مؤرخ نے اپنے خاندان کے شجرۂ نسب کی بعض غیر معتبر دلائل کی مدد سے تصدیق کرانے کی کوشش کی ہے ۔

احمد الناصری السلاوی کی اہم ترین تصنیف کتاب الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصی ہے ۔ اس کی نظیر المغرب کی تاریخ نویسی میں نہیں ملتی ۔ مصنف نے اس میں محض محدود واقعات ہی نہیں بلکہ اپنے ملک کی عام تاریخ بیان کی ہے ۔ یورپ کے مستشرقین نے اس کی اشاعت پر اس کا خیر مقدم کیا اور بہت مدت نہ گزری تھی کہ شمالی افریقہ کے مؤرخین کی توجہ بھی اس کی طرف مبذول ہو گئی اور ان کے لیے یہ ایک ایسی دستاویز بن گئی جس کی طرف بار بار رجوع کیا جاتا تھا؛ بالخصوص جب اس کے آخری حصے کا فرانسیسی ترجمہ *Archives Marocaines* میں شائع ہوا تو اس کی بدولت بہت جلد علوی خاندان کے تاریخی حالات غیر عرب لوگوں کو بھی دستیاب ہو گئے ۔

بہت جلد تسلیم کر لیا گیا کہ یہ مخزن وقائع بھی دیگر مغربی عربی تواریخ کی طرح تاریخ نویسی کا ایک کارنامہ ہے ۔ یہ ایک مجموعہ واقعات ہے جس کی سب سے زیادہ قابل تعریف خوبی یہ ہے کہ اس نے ملک کی سیاسی تاریخ کے منتشر اجزاء کو ایک مسلسل لڑی میں منسلک کر دیا ہے ۔ بہر حال اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ السلاوی اپنے ہم وطنوں میں پہلا شخص تھا جس نے ایک ایسی

موضوع پر پوری معلومات بہم پہنچانے کی کوشش کی جس سے اس کے پیشروؤں نے صرف جزوی طور پر بحث کی تھی۔ بایں ہمہ اس کا اصل مقصد یہ نہیں تھا، چنانچہ میں نے کسی دوسری جگہ (کتاب مذکور، ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) یہ بتایا ہے کہ کتاب الاستقصاء کی ابتدا مراکش کے بنو مرین کے حالات پر مشتمل ایک طویل کتاب سے ہوئی، جو زیادہ‌تر ابن ابی زرع اور ابن خلدون کی تاریخی تصانیف پر مبنی تھی اور اس کا نام اس نے کشف الغرین فی لیوث بنی مرین رکھا تھا۔ جب مراکش کے مختلف مراکز حکومت میں سکونت رکھنے کی وجہ سے اسے دوسرے خاندانوں کے وقائع کے مآخذ تک بھی رسائی حاصل ہوگئی تو اسے مراکش کی ایک مکمل تاریخ لکھنے کا خیال پیدا ہوا۔ اس نے اپنی یہ تصنیف ۱۵ جمادی الآخرة ۱۲۹۸ھ/ ۱۵ مئی ۱۸۸۱ء کو علوی سلطان مولای الحسن کے عہد حکومت کے اختتام سے قبل مکمل کر لی اور اس کا انتساب سلطان موصوف ہی کے نام کیا، مگر اسے اس کا صلہ بہت کم ملا۔ اس حکمران کی وفات کے بعد مصنف نے اپنی اس تاریخ کو سلطان مولای عبدالعزیز کی جانشینی کے سال تک کے حالات کا اضافہ کر کے قاہرہ میں چھپوانے کا فیصلہ کیا، چنانچہ ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۴ء میں استقصاء قاہرہ میں چار جلدوں میں زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آئی۔

النّاصری السّلاوی کی تاریخ کے عربی مآخذ اور ان تصنیفات کی تحقیق کے لیے جن کے متون میں سے اس نے عبارتیں نقل یا انتخاب کی ہیں، ناظرین کو مذکورہ بالا کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ یہاں ہم صرف اس بیان پر اکتفا کریں گے کہ یہ مؤرخ پہلا مراکشی مصنف تھا جس نے یورپی اور عربی دونوں مآخذ سے استفادہ کیا۔ اسے محض اتفاق سے ان مآخذ کا علم ہوا اور وہ یہ تھے: (۱) پرتگیزوں کے عہدِ حکومت میں الجدیدۃ (Mazgan) کی تاریخ، یعنی: Luis Maria do Couto da Albuquerque da Cunha، *Memorias para historia da praça de Mazagao*، لزبن ۱۸۶۳ء؛ (۲) Manuel P. Castellanos : *Descripcion historica de Marruecos y breve reseña de sus dinastias*، Santiago ۱۸۷۸ء و Orihuela ۱۸۸۳ء و طنجہ ۱۸۹۸ء۔

اپنی کتاب کی ترتیب میں السّلاوی اپنے ملک کے دوسرے مؤرخوں سے مختلف نہیں، لیکن کہیں کہیں اس کے ہاں تنقیدی حِس کے شواہد بھی ملتے ہیں۔ ہمیں یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس کا مؤرخ ہونا محض ایک اتفاقی امر تھا اور طبعاً وہ ایک ادیب تھا۔ بعض اوقات اپنی تحریر میں وہ بہت زیادہ آزاد خیالی کا اور کسی قدر وسعتِ نظر کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان صاف اور شستہ ہے۔ وہ استعاروں اور مقفّٰی نثر کا سہارا بہت کم لیتا ہے۔ وہ زمانۂ حال کا ایک مراکشی مؤرخ معلوم ہوتا ہے، جس کی تحریر میں بہت زیادہ روانی، سلاست اور بلاغت پائی جاتی ہے۔

الاستقصاء کے عربی متن کی چوتھی جلد کا ترجمہ E. Fumey نے بعنوان *Chronique de la dynastie alaouie du Maroc* کیا، جو *Archives Marocaines*، پیرس ۱۹۰۶-۱۹۰۷ء، جلد ۹ و ۱۰ میں شائع ہوا۔ جلد اوّل کا ترجمہ حال ہی میں A. Graulle اور G. S. Colin نے کیا ہے اور وہ مجلۂ مذکور، ج ۳۰ و ۳۱ (پیرس ۱۹۲۳ء و ۱۹۲۵ء) میں شائع ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) E. Lévi-Provençal نے النّاصری السّلاوی کے سوانح حیات اور تصنیف کا مکمل مطالعہ کیا ہے: *Les Historiens des Chorfa : essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIème au XVIème siècle*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۳۵۰ تا ۳۶۸۔ اس مصنف کی پوری سوانح عمری حواشی میں دی

ہوتی ہے۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **سلاویسی** : (Celebes)، انڈونیشیا کے چار بڑے جزیروں میں سے ایک۔ شمال مغربی جزیرہ نما قدیم عیسائی تبلیغ کا گڑھ تھا، اور جنوب مغربی جزیرے میں اسلام کا نفوذ سولھویں صدی عیسوی میں ہوا تھا۔ ان علاقوں کو مستثنٰی کرتے ہوئے اس جزیرے پر بیرونی مذاہب کا اثر و نفوذ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر سے پہلے شروع نہیں ہوا۔ اس زمانے میں وسطی سیلیبیز میں جہاں توراجہ آباد تھے، ایک نئی عیسائی قوم نمودار ہوئی، اس کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ جنوب مغربی جزیرہ نما کے مسلمان انڈونیشیا کے دوسرے علاقوں میں بسنے والی اقوام سے زیادہ مختلف نہیں تھے۔ اس کی تاریخ کی کچھ تفصیلات مکسر کے تحت دی گئی ہیں۔ انڈونیشیا میں اسلام پر عام بحث کے لیے رک بہ جاوا.

(C. C. BERG)

* **سلجوق (آل)** : ترکوں کا ایک شاہی خاندان جس نے گیارھویں صدی عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک ایشیاے وسطی اور ایشیاے قریب کے وسیع خطوں پر حکومت کی۔ ان میں مندرجۂ ذیل خاندان خاص طور پر ممتاز ہیں: (۱) سلجوقیانِ اعظم؛ (۲) سلجوقیانِ عراق؛ (۳) سلجوقیانِ کرمان؛ (۴) سلجوقیانِ شام؛ (۵) سلجوقیانِ ایشیاے کوچک (الروم).

خاندان کی ابتدائی تاریخ: ان حکمرانوں کا مورث اعلٰی سلجوق بن دقاق (تقاق) تھا، جسے تیمور یالغ، یعنی ''لوہے کی کمان والا'' بھی کہتے تھے۔ یہ دقاق قنق کے قبیلہ غز کا ایک فرد تھا، جس کا ذکر الکاشغری کی دیوان لغات الترک، ۱ : ۵۶ میں غز قبائل کی فہرست میں سب سے پہلے آتا ہے۔ اس کے متعلق ابن الاثیر کا بیان ہے (الکامل، طبع Tornberg، ۹ : ۲۲۳)، ''وہ غز ترکوں کا قائد تھا، ان کا اس پر غیر متزلزل اعتقاد تھا۔ وہ نہ تو اس کی کسی تقریر پر حرف گیری کرتے اور نہ اس کے کسی حکم کی تعمیل سے گریز کرتے۔ پھر ایسا اتفاق ہوا کہ ایک روز ترکوں کے بادشاہ یبغو نام نے اپنی فوجوں کو جمع کیا اور اسلامی ممالک پر چڑھائی کا ارادہ کیا۔ دقاق نے اس کے خلاف تقریر کی اور ایک طویل بحث و تمحیص کے بعد ترکوں کے بادشاہ نے نازیبا الفاظ میں اس کی توہین کی۔ دقاق نے اس کے کان پر ایک مکہ رسید کیا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا۔ جب خدام شاہی نے اسے گھیر کر گرفتار کرنا چاہا، تو اس نے ان کا مقابلہ کیا اور ان سے لڑائی کی۔ اس کے آدمی اس کے گرد جمع ہو گئے، لیکن شاہی خدام بادشاہ سے الگ ہو گئے۔ بعد میں ان کے درمیان صلح ہو گئی اور دقاق اسی کے پاس رہ گیا''۔ اسی قسم کی کہانی اس کے لڑکے سلجوق کے متعلق بھی بیان کی گئی ہے مگر اس کا انجام بالکل مختلف ہے: وہ یہ کہ سلجوق اپنے آدمیوں کو ساتھ لے کر بادشاہ سے علٰحدہ ہو جاتا ہے اور مملکت اسلام میں داخل ہو کر دریاے سیحون کے دہانے پر جند کے نواح میں سکونت اختیار کر لیتا ہے۔ Marquart (*Osttürkische Dialektstudien*، ص ۴۳) کے بیان کے مطابق ینغو کے نام میں ترکی لقب یبغو مستور ہے۔ اس کہانی میں ان کافر غز ترکوں کے سردار اعلٰی کی طرف اشارہ ہے جو خود اویغور ترکوں کے خاقان کو اپنا حاکم اعلٰی تسلیم کرتا تھا۔ میری راے میں تو یہ ساری کہانی محض اس لیے وضع کی گئی کہ جند کے نواح میں قنیق کے آباد ہونے کی توجیہ پیدا کی جائے۔ یہ امر غیر یقینی ہے کہ یہ قوم یا اس کا سردار سلجوق اس سے قبل اسلام لا چکے تھے؛ اگرچہ کہانی میں یہ چیز پہلے سے فرض کر لی گئی ہے۔ یہ تبدیلی مذہب غالبًا اس وقت وقوع پذیر ہوئی،

جب جَنْد کی مسلم آبادی کے ساتھ ان کے تعلقات اچھی طرح قائم ہو گئے۔ بعض روسی فضلا نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ سلجوقی عیسائیت اختیار کرتے ہوے اسلام میں داخل ہوے۔ اس کی تائید میں وہ بائبل کے وہ اسما پیش کرتے ہیں، جن پر انھوں نے اپنے بیٹوں کے نام رکھے، مثلاً میکائیل، موسٰی، اسرائیل وغیرہ، نیز وہ القزوینی کا ایک سرسری قول بھی پیش کرتے ہیں (طبع Wüstenfeld، ۲ : ۳۹۳) اور کہتے ہیں کہ سمیرچیہ کے ترکوں میں عیسائیت نے بہت فروغ حاصل کر لیا تھا، لیکن روایت میں اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔

ماوراءالنہر کے سیاسی حالات جہاں سامانی اور قرہ خانی ترک تفوّق کے لیے باہم دست و گریبان تھے، سلجوق اور اس کے غزّوں کے عروج و ترقی کے لیے بہت موافق ثابت ہوے۔ وہ اس جھگڑے میں حصہ لینے لگے۔ انھوں نے سامانیوں کا ساتھ دیا، لیکن ساتھ ہی ساتھ اپنے مفاد کو ترقی دینے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اسی اثنا میں سلجوق بقول معروف ایک سو سات سال کی عمر میں جَنْد کے مقام پر انتقال کر گیا۔ اس کے بیٹے جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے (بعض تذکروں میں اس کے چوتھے بیٹے یونس کا ذکر بھی آیا ہے)، اب ہمیں جند میں نہیں بلکہ بخارا کے نزدیک نور بخارا (اب اسے نور آتا کہتے ہیں، بخارا کے شمالی جانب، قب بارتولڈ: *Türkestan etc.*، ص ۱۲۳) میں ۳۷۵ھ/۹۸۵ء کے قریب ملتے ہیں، جیسا کہ حمد اللہ مستوفی (تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ص ۴۳۴) بیان کرتا ہے۔ ''معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیل نے جس کا اصلی اور صحیح نام ارسلان تھا، اپنے بھائیوں کی قیادت سنبھال لی تھی۔ بعض اوقات اس کے نام کے بعد بیغو کا لفظ بھی آتا ہے، جس سے غالباً یہاں یبغو کا خطاب ہی مقصود ہوگا۔ الگردیزی (طبع Barthold، ص ۱۳) میں اس کا نام غزّوں کے ایک سردار کے طور پر آیا ہے جس نے ۱۰۰۳ء میں سامانی سپہ سالار منتصر کو قرہ خانیوں پر فتح حاصل کرنے میں مدد دی تھی (قب بارتولڈ: *Türkestan etc.*، ص ۲۸۲)۔ اس کے بعد وہ ہمیں علی تگین کے حلیف کے طور پر نظر آتا ہے، جس نے شہر بخارا کو فتح کر لیا تھا۔ ۳۹۶ھ/۱۰۰۵ء میں محمود غزنوی نے ماوراء النہر میں علی تگین کا تعاقب کرنے کے لیے مہم بھیجی اور قرہ خانی قدرخان کے ساتھ ملاقات کی جس کے ساتھ اس نے اس علاقے کے معاملات میں مشترک رویّہ رکھنے کے لیے باہمی معاہدہ کر لیا۔ اس مہم کے دوران میں اس نے سلجوقیوں کی قوت کے متعلق معلومات حاصل کیں۔ ایک مشہور روایت ہے کہ جب ارسلان سے اس کی جمعیت و قوت کے متعلق سوال کیا گیا تو اس نے دو تیر ترکش سے نکال کر کہا کہ اگر یہ دو تیر اپنے لوگوں کی طرف بھیج دوں تو ایک لاکھ آدمی فی الفور چلے آئیں گے اور اگر تیروں کے ساتھ کمان بھی ملا دوں تو جس قدر آدمی چاہوں آ جائیں گے۔ اس سے محمود کو کچھ اضطراب ہوا۔ اس نے اپنے حاجب، ارسلان جاذب سے پوچھا کہ ان لوگوں کا کیا انتظام کیا جائے۔ اس نے جواب دیا کہ ان میں سے ہر ایک کے ہاتھ کا انگوٹھا کاٹ دیا جائے تاکہ وہ کمان کا چلّہ ہی نہ چڑھا سکے، یا جیسا کہ ابن الاثیر نے لکھا ہے ان سب کو دریاے جیحون میں غرق کر دیا جائے۔ محمود نے اس تجویز کو منافیٔ انسانیت اور شاید ناقابل عمل بھی قرار دیا۔ اس نے بہتر یہ سمجھا کہ انھیں جیحون کو عبور کر لینے دیا جائے تاکہ وہ خراسان میں ایک وسیع و عریض رقبے میں منتشر ہو جائیں اور انھیں آسانی سے قابو میں رکھا جا سکے۔ وہ ارسلان کو اپنے ساتھ غزنی لے گیا اور اسے ملتان کے قریب کالنجر کے قلعے میں اس کی قوم کی

ایک چانی کو ضمانت کے طور پر قید رکھا، مگر یہ تمام تدابیر اس مقصد کے حصول میں ناکام رہیں۔ غز اس نہایت ہی سخت سزا کے باوجود جو تاش فراش نے انھیں دی، سخت شوریدہ سر اور نافرمان ثابت ہوے (قب البیہقی: تاریخ، طبع Morley، ص ۵۳۳)۔ وہ اپنے سرداروں تغمر، قزل، بقا، کوکتاش، وغیرہ کی سرکردگی میں غزنوی حکمرانوں کے حلقۂ اقتدار سے نکل گئے اور اسلامی ممالک پر حملے کرنے لگے۔ دامغان، سمنان، الرّی، اصفہان، مراغہ، ہمذان عراق اور آذربیجان کے بہت سے دوسرے شہر ان کی غارتگریوں کا تختۂ مشق بنے رہے۔ ان غزوں کو البیہقی ہمیشہ عراقی غزّ لکھتا ہے اور اپنی تاریخ کے اس حصّے میں ارسلان کا ذکر تک نہیں کرتا جو ہم تک پہنچا ہے وہ انھیں ان غزوں سے علحدہ بتاتا ہے جو ماوراء النہر میں رہ گئے تھے، اور جنھیں وہ طغرل بیگ (الکاشغری: دیوان، وغیرہ، ص ۳۰۰ کے مطابق یہی صحیح شکل ہے)، داؤد اور ینالیون کے آدمی بتاتا ہے۔ طغرل بیگ، محمّد اور چغری بیگ داؤد، میکائیل بن سلجوق کے بیٹے ہیں، جو بعض تذکروں کے مطابق پہلے ہی کافر ترکوں کے ساتھ جنگ کرتا ہوا مارا گیا تھا۔ باقی رہے ینالیون تو وہ طغرل بیگ کے ماموں اینال یا ینال کے آدمی تھے اس لیے اس نام کو غالبًا ینالیون پڑھنا چاہیے۔ اس میں کلام نہیں کہ اینال کا نام اور کسی جگہ مذکور نہیں، لیکن اینال کا بیٹا ابراہیم کافی معروف و مشہور ہے اور اس نے شروع میں اپنے بھانجوں کی خوب مدد کی۔ سلجوق کے تیسرے بیٹے موسی کے متعلق ہم نے بہت کم سنا ہے، لیکن اس کے بیٹوں نے بھی طغرل بیگ کی مدد کی۔

جب تک علی تگین زندہ رہا، یہ سلجوقی نور بخارا میں محفوظ و مامون رہے۔ چونکہ ان کے پاس چراگاہیں ناکافی تھیں، لہٰذا انھیں وزیر احمد بن محمّد بن عبدالصمد ابن نصر کے توسط سے، جو بعد میں مسعود غزنوی کا وزیر بنا، خوارزم کے والی ھارون بن آلتون تاش کی طرف سے زمستان میں خوارزم کے علاقے میں اقامت اختیار کرنے کی اجازت مل گئی، مگر جب ۴۲۵ھ/۱۰۳۴ء میں علی تگین فوت ہو گیا تو سلجوقی اس کے بیٹوں اور جانشینوں کے ساتھ بر سر پیکار ہو گئے۔ ھارون بن آلتون تاش اس کے بعد جلد ہی قتل کر دیا گیا تھا اور جند کے فرمانروا شاہ ملک نے مسعود کے حکم سے خوارزم پر حملہ کر دیا اور آلتون تاش کے بیٹوں کو، جو کھلم کھلا باغی ہو گئے تھے، مار بھگایا۔ سلجوقیوں نے آلتون تاش کے بیٹوں کا ساتھ دیا تھا اس لیے وہ مجبور ہو گئے کہ اب کسی دوسری سرزمین میں سر چھپائیں۔ انھوں نے ایک تحریری درخواست (قب البیہقی: کتاب مذکور، ص ۵۸۳) والی خراسان ابوالفضل السوری (السّوری) کے ہاں گزرانی، جو اپنے جبری استحصال کے لیے بدنام تھا۔ اس میں اس سے التماس کی گئی تھی کہ وہ مسعود سے سفارش کر کے انھیں نسا اور فراوۃ کے ضلعے دلا دے۔ اس اہم اور قابل ذکر دستاویز میں طغرل، داؤد اور ایک تیسرے بھائی بیغو نے اپنے آپ کو امیرالمؤمنین کے متوسّلین سے ظاہر کیا ہے۔ اس بے نتیجہ گفت و شنید کے کوائف اور اس کے بعد کے واقعات کی یومًا فیومًا تفصیلات البیہقی کے تذکرے میں ملتی ہیں، لیکن ہمیں یہاں اختصار سے کام لینا ہے۔ قاری کو اس تفصیل کے لیے Kazimirski کا وہ مقدمہ دیکھنا چاہیے، جو اس نے دیوان منوچہری پر لکھا ہے اور اسی کے زیر اہتمام شائع ہوا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کا نتیجہ غزنویوں اور سلجوقیوں کے درمیان کھلم کھلا لڑائی کی شکل میں نمودار ہوا۔ مسعود کے سالاروں نے بار بار شکست کھائی اور انجام کار دندانقان کی لڑائی میں خود مسعود کو شکست کھانا پڑی (رمضان ۴۳۱ھ/

مئی ۱۰۳۰ء) ۔ ۴۲۹ھ / اگست ۱۰۳۸ء کے اختتام پر سلجوقی نیشاپور کو فتح کر چکے تھے۔ وہاں طغرل بیگ کا نام خطبے میں پڑھا گیا اور خلیفہ کے دربار میں ایک سفیر عراق میں غزوں کی غارت گری کی شکایات لے کر پہنچا۔ اس طرح سلجوقیان اعظم کی حکمرانی اور فرمانروائی منظم و مستحکم ہو گئی۔

۱۔ سلجوقیان اعظم: ۱۰۳۸ء سے ۱۱۵۷ء تک: طغرل بیگ ۱۰۶۳ء تک؛ الپ ارسلان ۱۰۷۲ء تک؛ ملک شاہ ۱۰۹۲ء تک؛ محمود اور برکیارق ۱۱۰۴ء تک؛ ملک شاہ ثانی اور محمد ۱۱۱۸ء تک؛ سنجر ۱۱۵۷ء تک۔

محمود اور ملک شاہ ثانی کے سوا جن کے نام خطبوں میں بہت ہی تھوڑے عرصے تک پڑھے گئے، باقی فرمانرواؤں پر علاحدہ علاحدہ مباحث جداگانہ مقالوں میں آ گئے ہیں؛ یہاں چند عمومی اشارات کافی ہوں گے۔ جہاں تک سلطنت سلجوقیہ کی تنظیم کا تعلق ہے، ان تمام ممالک کے مشرقی اور مرکزی صوبوں کے مسلم فرمانرواؤں کی اکثریت نے جو کسی زمانے میں خلافت (بغداد) کے زیرنگیں تھے، طوعاً او کرہاً طغرل بیگ کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ جرجان اور طبرستان کے فرمانرواؤں نے ۴۳۳ھ / [۱۰۴۱-۱۰۴۲ء] ہی میں ایسا کر لیا تھا؛ اگلے سال خوارزم مفتوح ہو گیا اور اس کے بعد وہ تمام علاقے بھی مسخر ہو گئے جو موجودہ ایران میں شامل ہیں۔ ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء میں ابخازی سردار Liparites گرفتار کر لیا گیا، اور اناطولیہ ترکیہ پر حملے کیے گئے۔ رمضان ۴۴۷ھ / دسمبر ۱۰۵۵ء میں طغرل کا نام بغداد میں خطبوں میں پڑھا گیا، اور ۴۴۹ھ میں ایک شاہی تقریب کے موقع پر خود خلیفۂ بغداد نے، جو طغرل بیگ کے بھائی چغری بیگ کی بیٹی سے شادی کر چکا تھا، اسے "ملک المشرق و المغرب" کہہ کر پکارا تھا۔ سلجوقی سلطان کا شاہی اقتدار عراق، دیار مضر اور دیار بکر میں تسلیم کر لیا گیا تھا۔ الپ ارسلان کے ماتحت سلجوقیوں کی حکومت کی حد دریاے جیحون (Jaxartes) تک جا پہنچی تھی اور ارمنیوں اور بوزنطیوں کی شکست کے بعد قریب قریب سارا ایشیاے کوچک سلجوقیوں کے زیرنگیں آ چکا تھا۔ شام کو بھی شامل کر لیا گیا، اور ۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء میں عدن اور یمن بھی فتح کر لیے گئے؛ اگرچہ ہم یقینی طور سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ عرب پر سلجوقیوں کا مؤثر اقتدار قائم ہو گیا تھا۔ اسی سال ملک شاہ کی وفات، اور فتح و تخت کے لیے شہزادوں میں باہمی جدال و قتال اور حروب صلیبیہ نے ان کی فتوحات کو مغرب کی جانب روک دیا۔

مفتوحہ علاقوں کی صورت یہ تھی کہ بعض مفتوح فرمانروا برابر حکومت کرتے رہتے اور فاتح کو صرف خراج ادا کر دیتے۔ کرمان میں اور بعد ازاں شام اور ایشیاے کوچک میں بھی جن شہزادوں نے ان ممالک کو فتح کیا، وہی وہاں مطلق العنان بادشاہ بن بیٹھے اور سلجوقیان اعظم کی سیادت برائے نام تسلیم کی، بلکہ بعض اوقات ان سے لڑائی بھی کرتے رہے (دیکھیے نیچے)۔ ایسا ہی سلطنت کے بعض ان دوسرے دور افتادہ علاقوں میں ہوا جو سلاطین، مثلاً الپ ارسلان نے اپنے بھائیوں یا بیٹوں کو طخارستان و [illegible] بطور جاگیر دے دیے تھے۔ اتنا فرق البتہ ضرور تھا کہ مؤخر الذکر لوگ کسی نئے حکمران خاندان کے بانی نہیں بن سکے۔ ترکی زاویۂ خیال کے مطابق فرمانروائی کا حق پورے خاندان کو حاصل تھا۔ خاندان کے بزرگ ترین رکن کو قبیلہ کا اولین فرد ہونے کے اعتبار سے حق حاصل تھا کہ باقی تمام ذکور افراد اس کی اطاعت کریں، لیکن ایک ایسے خاندان میں جو سلجوقیوں کی طرح شاخ در شاخ بٹ چکا تھا، یک جہتی کا زیادہ دیر تک قائم رہنا ایک دشوار امر تھا۔ خود طغرل بیگ کے عہد

میں اس کے بھانجے ابراہیم بن اینال نے بغاوت کر دی اور اس کے بھائی چغری بیگ اور بیغو اگر اس کے وفادار رہے تو یہ غالباً اس لیے تھا کہ اس کا کوئی بیٹا نہ تھا۔ اس کے جانشین کو قتلمش بن ارسلان سے لڑنا پڑا، جو سلاجقۂ روم کا مورث اعلیٰ تھا۔ ملک شاہ کے عہد حکومت میں بھی ایسا ہی ہوا اور اس کی موت کے بعد برکیارق اپنے مختصر عہد حکومت میں اپنے چچا تتش اور اپنے بھائی محمد کے ساتھ بر سر پیکار رہا۔ سلاجقۂ عظام کی حکومت خلفاے بغداد کی سابقہ مملکت کے مشرقی صوبوں پر، باستثناے کرمان، مشتمل تھی۔ وہ اپنی حکومت اصفہان اور بغداد میں رکھتے تھے اور سنجر کے عہد میں، جس نے اپنے بھائی محمد کے بیٹوں کو عراق، فارس، خوزستان اور مغربی صوبے دیے تھے۔ ان کا مرکز مرو بن گیا۔ مؤخرالذکر کو جو، سلاجقۂ عظام کا آخری تاجدار تھا، خاندان کا سردار ہونے کی حیثیت سے اپنے بھتیجوں کے جھگڑے نپٹانے کے لیے کئی مرتبہ تلوار اٹھانا پڑی۔ اس کے سوا اس نے خراسان اور مشرقی سرحدی صوبوں کو اپنے پاس رکھنے پر قناعت کی۔ غزنویوں، ماوراءالنہر کے فرمانرواؤں، غوریوں اور غزوں کے ساتھ اس کی جنگوں کے حالات جاننے کے لیے رک بہ سنجر۔ جب ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں وہ بے اولاد مر گیا تو سلاجقۂ عظام کے حکمران خاندان کا سلسلہ ختم ہوگیا۔

اسلام کے لیے سلاجقہ کا عروج، جہاں تک ان کی سلطنت کی حدود تھیں، گویا سنی مذہب کی شیعی رجحانات پر فتحیابی تھی، جو بویہیوں اور فاطمیوں کے ماتحت زیادہ سے زیادہ زور پکڑتے چلے جا رہے تھے۔ بلا شبہہ آل بویہ نے عباسی خلافت کو بغداد میں براے نام قائم رہنے کی اجازت دے رکھی تھی، لیکن ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں البساسیری [رک بآن] نے عراق میں بھی فاطمی خلفا کا نام خطبے میں لینا شروع کر دیا تھا۔ عباسی خلیفہ قائم بامر اللہ کو بغداد چھوڑ دینے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا اور اس کا محل کئی دنوں تک لوٹا گیا۔ طغرل بیگ، جس نے خلیفہ کے ساتھ گہرے دوستانہ تعلقات قائم کر لیے تھے، اس وقت ابراہیم بن اینال کے ساتھ مصروف پیکار تھا۔ جونہیں ابراہیم گرفتار ہو کر مارا گیا، طغرل بیگ خلیفہ کو واپس بغداد لے آیا۔ بہر حال بعد کے دور میں، خصوصاً ملک شاہ کے عہد کے آخری ایام میں، خلیفہ اور سلطان کے درمیان شدید اختلاف پیدا ہو گیا، مگر اس کی بنیاد مذہبی امور میں اختلاف نہ تھا بلکہ کچھ ذاتی وجوہ کی بنا پر تھا (Houtsma، در *Journal of Indian History*، ۳: ۱۴۷ تا ۱۶۰)۔ سلاجقہ خلیفہ کو راسخ العقیدہ مسلمانوں کا سربراہ تسلیم کرتے تھے، جس کی مدافعت میں انھیں تلوار نیام سے نکالنا پڑتی تھی۔ انھوں نے اسمعیلیوں کی خطرناک سرگرمیوں کے خلاف نہایت زبردست اقدامات کیے اور سنی علما کے مفاد کو بہت کچھ ترقی دی، مگر اس تمام سعی میں وہ بذات خود اصلی قوت عاملہ نہ تھے بلکہ اس کا سہرا ان کے وزرا بالخصوص نظام الملک [رک بآن] کے سر تھا۔ ذاتی طور پر وہ جو کچھ بھی ہوں، مگر متعصب مسلمان نہ تھے، جیسا کہ لیپارتیس Laparites کو، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، چھوڑنے اور بعد میں بوزنطی شہنشاہ رومانوس دیوجانس Romanus Diogenes کو رہا کر دینے اور اپنی عیسائی رعایا کے ساتھ اچھا سلوک کرنے سے ظاہر ہے۔ عملاً بھی صورت اس نیک نامی کی ہے جو بعض سلاطین، مثلاً ملک شاہ کو، علم پروری کی وجہ سے حاصل ہے۔ اگرچہ وہ خود تعلیم یافتہ نہ تھے تاہم وہ علم کی قدر و منزلت کرنا خوب جانتے تھے، اسی لیے انھوں نے اپنی سلطنت کا تمام نظم و نسق اپنے وزرا کو تفویض کر رکھا تھا، جو بعض اوقات نظام الملک کی طرح

besturduboks.wordpress.com

غیر محدود اختیارات کے ساتھ حکومت کرتے تھے۔ ان کے اس طرز عمل میں جو روح کارفرما تھی، اسے خود نظام الملک نے سیاست نامہ میں واضح کر دیا ہے۔ ان کی عمارات میں سے بہت کم محفوظ رہی ہیں، صرف مرو میں سنجر کے عہد کی کچھ بچی کھچی عمارات نظر آتی ہیں۔ بحیثیت مجموعی ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سلجوق سلاطین میں اپنی اکھڑ اور اجڈ قوم غز سے، جس کے وہ سردار تھے، سلیقے کے ساتھ کام لینے کی اور عربی ایرانی ثقافت کے فوائد عظیمہ سے استفادے کی صلاحیت تامہ موجود تھی۔

(۲) سلاجقۂ عراق (۱۱۱۸ تا ۱۱۹۴ء).

محمد سلجوقی کی وفات (۵۱۱ھ/۱۱۱۸ء) کے بعد اس کا تیرہ سالہ بیٹا محمود خراسان اور شمال مشرقی سرحدی صوبوں کے سوا پوری سلطنت کا وارث و جانشین ہوا۔ (خراسان اور شمال مشرقی سرحدی صوبوں میں جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، اس کا بھائی سنجر، حکومت کرتا تھا۔) اس کے بعد سلطان کا خطاب اس کے بیٹے داؤد (۱۱۳۱-۱۱۳۲ء) نے اختیار کیا۔ پھر طغرل اول: ۱۱۳۴ء (بقول البنداری، *Recueil de textes etc.*، ۲: ۱۷۲، غلطی سے اوائل ۵۲۸ھ/۱۱۳۳ء)؛ مسعود: ۱۱۵۲ء؛ ملک شاہ ثانی: ۱۱۵۳ء؛ محمد ثانی: ۱۱۵۹ء؛ سلیمان شاہ: ۱۱۶۱؛ ارسلان شاہ: ۱۱۷۵ء؛ طغرل ثانی: ۱۱۹۴ء—قریب قریب یہ سب سلاطین صغرسنی ہی میں تخت نشین ہوئے اور اکثر قبل از وقت متشددانہ موت کا شکار ہوئے، لہٰذا ان میں سے بیشتر کے متعلق مشکل ہی سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے حکومت کی۔ وہ اپنے اتابکوں اور امرا کے ہاتھوں میں محض آلۂ کار تھے۔ قدیم ترک دستور کے مطابق محمد کے چاروں بیٹوں، محمود، طغرل، مسعود اور سلیمان میں سے ہر ایک نے کسی نہ کسی نامور ترک امیر کے زیر اہتمام تعلیم و تربیت حاصل کی تھی، جو ان کا سرپرست بھی تھا اور اس لیے اتابک کہلاتا تھا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ تھا کہ ان میں سے ہر اتابک اپنے زیر تربیت شہزادے کو سلطان کا لقب دلانے کے لیے کوشش کرتا تاکہ آئندہ حکومت میں اس کا اقتدار و رسوخ بڑھے۔ اس کا نتیجہ ان بھائیوں کے درمیان مستقل جنگوں کی شکل میں ظاہر ہوتا تھا، جن کا فیصلہ بعض اوقات سنجر کی مداخلت سے عارضی طور پر کسی ایک یا دوسرے دعویدار کے حق میں ہو جاتا تھا۔ ان جنگوں کی تفصیلات کے لیے دیکھیے ان افراد سے متعلقہ مقالات۔ یہاں ہم صرف یہ چیز بیان کرنے پر اکتفا کریں گے کہ عباسی خلفا بھی ان جھگڑوں میں الجھ گئے اور ان میں سے دو، یعنی المسترشد [رک بآن] اور الراشد [رک بآن]، نے اسی سلسلے میں اپنی جانیں گنوائیں۔ یہ واقعہ سلطان مسعود کے عہد حکومت میں ہوا، لیکن اس کے جانشین محمد ثانی کو (کیونکہ ملک شاہ ثانی صرف تین ماہ ہی برسر حکومت رہا) ۵۵۱ھ/۱۱۵۷ء میں بغداد کا محاصرہ اٹھا لینا پڑا۔ اس کے بعد سے خلفاے بغداد کی طاقت نے پھر سنبھالا لیا اور سلجوقی سلطان بغداد کی حکومت ترک کر کے ہمدان چلا آیا۔ محمود کے بعد ہی سے یہ سلاطین محض نام کے حکمران تھے۔ بڑے بڑے ترک امرا اکثر صوبوں کو فوجی جاگیروں کے طور پر سنبھالے ہوئے تھے۔ اپنے اتابکوں کی اعانت کے بغیر ان سلاطین کے پاس اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے نہ تو ضروری افواج ہوتی تھیں نہ کافی روپیہ۔ انھوں نے بیرونی دشمنوں کے ساتھ جنگ و جدال بھی انھیں اتابکوں کے سپرد کر رکھا تھا، مثلاً شام میں صلیبی جنگجوؤں کے ساتھ لڑائی۔ بذات خود انھیں اپنے گھر کے دشمنوں کے خلاف پیہم برسرپیکار رہنا پڑتا تھا۔ ان امرا میں سے بعض موروثی خاندانوں کی بنا رکھنے میں کامیاب ہو گئے اور انھوں نے اپنے

لیے اتابک، شاہ یا ملک کا خطاب اختیار کر لیا۔ ان خاندانوں میں جنھوں نے ملک یا شاہ کا لقب اختیار کیا ہم ماردین اور حصن کیفا [رک بان] کے ارتقی اور خلاط کے ارمن حکمرانوں کو شمار کر سکتے ہیں، جنھوں نے اس عہد سے پہلے ہی خود مختارانہ لقب اختیار کر لیا تھا۔ پہلی قسم، یعنی اتابکوں میں ہم الموصل کے زنگیوں، فارس کے سلغریوں اور آذربیجان کے اتابکوں کو شامل کر سکتے ہیں۔ ان اتابکوں میں سب سے پہلے اتابک شمس الدین ایلدگز [رک بان] نے طغرل اول کی بیوہ کے ساتھ شادی کر لی اور ۱۱۶۰ء میں سلیمان شاہ کی وفات کے بعد اپنے سوتیلے بیٹے ارسلان بن طغرل کے سلطان ہونے کا اعلان کر دیا، لیکن اسے فرمانروائی کے اختیارات تفویض نہ کیے۔ بعد میں جب وہ خطرے کا باعث بنتا نظر آنے لگا تو ایلدگز کے بیٹے پہلوان نے اسے زہر دے کر ٹھکانے لگا دیا اور اس کے نابالغ بچے طغرل ثانی کو تخت پر بٹھا دیا (۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء)۔ جب طغرل ثانی بالغ ہوگیا اور پہلوان مر گیا تو اس نے اپنا اقتدار قائم کرنے کی کوششیں شروع کر دیں، مگر وہ پہلوان کے جانشین قزل ارسلان کا مد مقابل ثابت نہ ہو سکا حالانکہ وہ قزل ارسلان کے حلیف خلیفہ کی افواج کو ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء میں بمقام دایمرگ شکست فاش دے چکا تھا۔ قزل ارسلان نے اسے گرفتار کر لیا اور اسے موت پر ہی رہائی نصیب ہوئی؛ لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد، یعنی ۵۹۰ھ/۱۱۹۴ء میں، وہ خوارزم شاہ تکش کی فوجوں کے خلاف لڑتا ہوا میدان جنگ میں مارا گیا۔

(۳) سلاجقۂ کرمان (۱۰۴۱ تا ۱۱۸۶ء):

اس سلسلے کا بانی اور مورث اعلی چغری بیگ کا بیٹا قاورد قرہ ارسلان بیگ تھا، جس نے اپنے غزوں کے ساتھ ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء کے قریب کرمان کی طرف کوچ کیا اور چند ہی سال بعد، یعنی ۴۳۳ھ/۱۰۴۱-۱۰۴۲ء میں، اس نے کرمان کے صدر مقام بردسیر پر قبضہ کر لیا۔ پھر اس نے اپنے ہی بل بوتے پر گرم سیر (گرم ساحلی علاقے) میں شبانکاروں اور قفصوں کے ساتھ لڑائیاں چھیڑ دیں اور طغرل بیگ کی پروا کیے بغیر عمان کا مالک بن بیٹھا۔ جب طغرل بیگ کا بھائی الپ ارسلان تخت نشین ہوا تو قاورد نے ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۷ء میں خود مختار سردار بننے کی کوشش کی، لیکن جب الپ ارسلان نے اسے مطیع و منقاد بنانے کے لیے فوری طور پر خود کرمان کی طرف کوچ کر دیا تو اس نے فوراً اطاعت قبول کر لی۔ الپ ارسلان کی وفات پر اس نے غالباً یہ خیال کیا کہ خاندان کا بزرگ ترین رکن ہونے کی حیثیت سے سلجوقی تخت و تاج پر اسی کا حق ہے۔ اسی لیے وہ اپنی فوجوں کو لے کر ملک شاہ پر چڑھ دوڑا، لیکن ہمدان کے قرب و جوار میں ذلت آمیز شکست کھائی، جہاں وہ قید کر لیا گیا اور پھر ۴۶۶ھ/ ۱۰۷۳ء میں گلا گھونٹ کر اسے مار دیا گیا۔ فاتح اب خود بردسیر کی طرف بڑھا، جہاں قاورد کے بیٹوں کرمان شاہ اور بعد میں سلطان شاہ نے عبوری طور پر عنان حکومت سنبھال لی تھی، لیکن جب سلطان شاہ نے اطاعت شعاری اختیار کی تو ملک شاہ اسے اپنے باپ کے مقبوضات پر چھوڑ کر واپس چلا گیا۔ سلطان شاہ نے ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۴ء تک حکومت کی۔ اس کے بعد توران شاہ تخت و تاج کا وارث (تا ۱۰۹۷ء) ہوا، ایران شاہ (۱۰۹۷ تا ۱۱۰۱ء)، ارسلان شاہ (تا ۱۱۴۲ء)، محمد (تا ۱۱۵۶ء)، طغرل شاہ (تا ۱۱۶۹ء) بہرام شاہ اور ارسلان شاہ ثانی (تا ۱۱۷۶ء)، توران شاہ ثانی (تا ۱۱۸۳ء)، اور محمد شاہ (تا ۱۱۸۶ء) تخت نشین ہوے۔ خاندان کا خاتمہ غزوں کے ایک گروہ کے ہاتھوں ہوا۔ سنجر کی شکست کے بعد غز ایک غارت گر طوفان کی طرح ایران کے صوبوں پر امنڈ پڑے اور جہاں کہیں بھی کسی حاکم کی قوت کے ضعف و انحطاط نے ان کے لیے لوٹ مار اور غنیمت

کے مواقع بہم پہنچائے، وہ پہنچ گئے۔ کرمان میں، جہاں آخری سلجوقی تاجداروں کے ماتحت خود مختاری عملاً مکمل ہو چکی تھی، ان کا کام بہت زیادہ آسان تھا۔ انہوں نے توران شاہ کو، جس نے ان پر چڑھائی کی تھی، شکست فاش دے کر بھگا دیا اور ایک سرے سے دوسرے سرے تک ملک کو لوٹتے چلے گئے۔ جب توران شاہ قتل کر دیا گیا تو اس کا جانشین محمّد شاہ گرد و نواح کے فرمانرواؤں سے اعانت طلب کرنے کی غرض سے ملک سے باہر جانے پر مجبور ہو گیا، لیکن اسے کہیں سے مدد نہ ملی۔ اب غز قوم کا ایک سردار ملک دینار کرمان کا بادشاہ بن گیا۔

(۴) سلاجقۂ شام: جب ۴۶۳ھ / ۱۰۷۰-۱۰۷۱ء میں ثمر دوائی حلبی نے آلپ ارسلان کی اطاعت اختیار کر لی تو ترکمانوں کے ایک جتھے نے آتسز بن اَبَق یا اَوَق کی سرکردگی میں فلسطین پر چڑھائی کی اور رملہ، بیت المقدس اور عسقلان کے سوا، جہاں فاطمی جمے رہے، ہوددیہ کے سارے علاقے کو فتح کر لیا۔ اس کے بعد وہ دمشق کی طرف متوجہ ہوا، مگر اسے ۴۶۸ھ/۱۰۷۶ء تک فتح نہ کر سکا۔ اگلے سال اس نے مصر کو فتح کرنے کی کوشش کی، جو ناکام رہی اور فاطمی سپہ سالار بدرالجمالی [رک بآں] نے اسے شکست فاش دی۔ اس کے بعد شام میں اس کا قافیہ اس قدر تنگ ہوا کہ اس نے تتش بن آلپ ارسلان سے اعانت طلب کی، جو ۴۷۰ھ میں شام آیا اور دمشق اس کے حوالے کر دیا گیا (۴۷۱ھ/۱۰۷۸ء)۔ تب تتش نے غدّاری کر کے آتسز کو قتل کر دیا اور خود شہر کا مالک بن بیٹھا۔ حلب کو فتح کرنے کی سعی ناکام رہی؛ اس وقت شہر پر عُقَیلی مسلم بن قریش قابض تھا۔ اس نے تتش پر دمشق میں بھی حملہ کیا (۴۷۵ھ/۱۰۸۲ء) اور ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء میں جب مؤخّرالذکر ایشیائے کوچک کے سلجوقی فرمانروا سلیمان [رک بآں] کے ساتھ لڑتا ہوا مارا گیا (۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء) تو ملک شاہ خود بعجلت تمام حلب کی طرف بڑھا اور وہاں پہنچ کر زنگیوں کے مورث اعلی آق سنقر کو وہاں کا گورنر مقرر کر دیا۔ اس سے تتش بہت چیں بجبیں ہوا کیونکہ وہ اس وقت تک اس شہر پر قبضہ جمانے کے سلسلے میں اپنے حریف سلیمان سے عین سَلْم (سَیْلَم؟) جو حلب سے زیادہ دور نہیں، کی لڑائی (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) میں، عہدہ برآ ہو چکا تھا (سلیمان اسی لڑائی میں ہلاک ہو گیا تھا)۔ ملک شاہ کی موت (۴۸۵ھ / ۱۰۹۲ء) کے بعد ہی تتش کو اپنی یہ دیرینہ خواہش پورا کرنے کا موقع ملا نہ وہ بڑی بڑی فتوحات حاصل کرے اور اپنے بھتیجے بَرْکیارُوق [رک بآں] کے مقابلے میں سلطنت کا دعویدار بن کر کھڑا ہو جائے۔ جنگ و جدال کا یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ ۴۸۸ھ/۱۰۹۵ء میں تتش نے آخری شکست کھائی اور اسی لڑائی میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا [تفصیلات کے لیے رک بہ تتش]۔ اس کے بعد اس کا بیٹا رضوان [رک بآں] حلب کا بادشاہ بنا اور اس کا دوسرا بیٹا دقاق (ابوالمحاسن، طبع Popper، ۲: ۳۴۴، کا یہ بیان کہ وہ دقّاق تھا، غلط ہے) دمشق کا مالک بن گیا۔ دقاق جلد ہی، یعنی ۴۹۷ھ/۱۱۰۴ء میں، مر گیا، لیکن اصل اختیار اس کے اتابک طُغتگین کے ہاتھوں میں تھا، جو دقاق کی وفات کے بعد تھوڑے عرصے کے لیے ایک معصوم بچے کے نام پر خطبہ پڑھواتا رہا، پھر دقاق کے ایک بھائی ارتاش کے نام پر (ابن الاثیر میں اسے بکتاش لکھا گیا ہے)، اور بعد ازاں خود مختار بن بیٹھا اور بوری [رک بآں] خاندان کا بانی بنا۔ حلب کے بادشاہ رضوان نے ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں وفات پائی؛ اس کے بعد اس کا بیٹا آلپ ارسلان تخت نشین ہوا جس کو جلد ہی اس کے خادم لؤلؤ نے قتل کر دیا۔ مؤخّرالذکر نے اس کے بھائی سلطان شاہ کی تخت نشینی

کا اعلان کر دیا، لیکن وہ خود ۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء میں مارا گیا۔ اس پر اہالی شہر نے شہر ایلغازی کے حوالے کر دیا اور سلجوقی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

(۵) ایشیاے کوچک (الرّوم) کے سلاجقہ (۱۰۷۷ تا ۱۳۰۲ء): اس خاندان کا بانی اور مورث اعلٰی سلیمان بن قتلمش بن ارسلان (اسرائیل) بن سلجوق تھا۔ اس کا باپ قتلمش طغرل بیگ کے ماتحت سلجوقی سرداروں میں سے ایک تھا، مگر بعد میں اس نے الپ ارسلان کے خلاف بغاوت کر دی اور آخر الرّے کے قریب میدان جنگ میں مارا گیا (۴۵۶ھ/۱۰۶۴ء)۔ خود سلیمان دیگر ترکی امرا کی طرح ملاذگرد کی جنگ عظیم (۱۰۷۱ھ) کے بعد ایشیاے کوچک میں وارد ہوا (اس جنگ میں روم کے بوزنطیوں نے خوفناک شکست کھائی اور ان کا بادشاہ گرفتار کر لیا گیا)۔ مقصد یہ تھا کہ وہاں نئی فتوحات حاصل کر کے ایک سلطنت کی بنیاد قائم کر لی جائے۔ حکمران شاہی خاندان کا شہزادہ تھا، اس لیے وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوا۔ چنانچہ ہم اسے ۱۰۷۷ء کے قریب نیقیا Nicaea کے فرمانروا کی حیثیت میں دیکھتے ہیں جب کہ بوزنطی تخت و تاج کے لیے جنگ اس کے لیے اپنے آپ کو نمایاں کرنے کا زریں موقع مہیا کر رہی تھی۔ جب Alexius Comnenus کی تخت نشینی سے اس کی اس امید پر پانی پھر گیا تو اس نے مشرق کا رخ کیا اور ارمنی بادشاہ Philaretus سے انطاکیہ کا شہر چھین لیا (۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء)؛ اسی فتح کے باعث اس کا مقابلہ مسلم بن قریش [رک باں] سے ہو گیا، مسلم کی شکست اور موت کے بعد اسے تتش سے لڑائی لڑنا پڑی، جو اگلے سال (۱۰۸۶ء) میں اس کی موت پر منتج ہوئی۔ ان واقعات کی بنا پر ملک شاہ کو حلب کا رخ کرنا پڑا تاکہ حلب اور دوسرے مقامات، مثلاً انطاکیہ اور رہا (Edessa) میں معاملات کی اصلاح کرے۔ واپس جاتے ہوے وہ سلیمان کے بیٹے قلیج ارسلان کو اپنے ساتھ لیتا گیا اور وہ ملک شاہ کی موت کے بعد ہی برکیاروق کے عہد حکومت میں ایشیاے کوچک واپس آیا۔ اس وقفے کے دوران میں ایشیاے کوچک کے اندر جو واقعات رونما ہوے، ان کے متعلق ہمیں عربی ذرائع سے بہت کم معلومات ملتی ہیں، لہٰذا ہمیں بوزنطی، شامی اور ارمنی ذرائع اور مآخذ ہی پر اعتماد کرنا ہوگا۔ ہم یہاں اس کی تفصیلات میں نہیں جا سکتے اور قلیج ارسلان اور اس کے جانشینوں کی تاریخ بیان کرنے کا محل بھی یہ نہیں۔ اس مقصد کے لیے قاری کو دوسرے مادوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ یہاں ہم ان کے نام اور مدت حکمرانی کے بیان پر اکتفا کریں گے۔ قلیج ارسلان اول — ۱۱۰۷ء تک؛ ملک شاہ اور مسعود — ۱۱۵۵ء تک؛ قلیج ارسلان ثانی — ۱۱۹۲ء تک (تخت سلطنت کے خالی رہنے کے وقفے کے لیے دیکھیے نیچے)؛ رکن الدین سلیمان ثانی — ۱۲۰۴ء تک؛ قلیج ارسلان ثالث اور غیاث الدین کیخسرو اول — ۱۲۱۰ء تک؛ عزالدین کیکاؤس اول — ۱۲۱۹ء تک؛ علاء الدین کیقباد — ۱۲۳۷ء تک؛ غیاث الدین کیخسرو ثانی — ۱۲۴۵ء تک؛ عزالدین کیکاؤس ثانی (چند سالوں کے لیے [دیکھیے مادہ مذکور] مع اپنے دو بھائیوں کے) — ۱۲۵۶ء تک؛ رکن الدین قلیج ارسلان رابع — ۱۲۶۶ء تک؛ غیاث الدین کیخسرو ثالث — ۱۲۸۳ء تک؛ غیاث الدین مسعود ثانی اور علاء الدین کیقباد ثالث — ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء تک۔

ان سلجوقی بادشاہوں کی سلطنت نے تقدیر کی کئی نیرنگیاں دیکھیں۔ ایک سے زیادہ مرتبہ ان کا زوال بالکل قریب الوقوع نظر آتا رہا، لیکن وہ پھر سنبھل جاتے تھے، یہاں تک کہ آخری مرتبہ مغول کی یلغار کے باعث قعر گمنامی میں گر گئے اور بالآخر بالکل ہی ختم ہو گئے۔ سلیمان کا دارالسلطنت نیقیا ۱۰۹۷ء میں صلیبی لڑائیوں کے دور اول میں ان کے

ہاتھ سے نکل گیا اور پھر کبھی ان کے قبضے میں نہ آیا، اور اسی کے ساتھ ہی سارے مغربی ایشیاے کوچک میں ترکی حکومت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا، کیونکہ بوزنطی Comnenoi کی سرکردگی میں اس علاقے کو دوبارہ اپنے قبضے میں لے آئے اور پورے سلجوقی عہد حکومت کے دوران میں اسے اپنے ماتحت رکھنے میں کامیاب رہے۔ جنوب مشرق میں انطاکیہ اور رہا کی نوزائیدہ عیسائی ریاستوں کی بدولت اور اَرمنستان کوچک کی ریاست کی تشکیل کی وجہ سے سلاجقہ بقیہ اسلامی دنیا سے بالکل منقطع ہو گئے تھے۔ عملًا ان کے پاس ایشیاے کوچک کا صرف اندرونی حصّہ رہ گیا تھا اور وہاں بھی وہ واحد حکمران نہ تھے، بلکہ انھیں دانِشمَندیوں [رک بآں] جیسے خوفناک حریف کا سامنا تھا۔ الدوملی کی طرف قلیج اَرسلان کی یَلغار نہایت ہی ذلّت آمیز انجام اور اس کی قبل از وقت موت پر ختم ہوئی۔ اس کا بیٹا مسعود وہ پہلا تاجدار ہے جو اپنے بھائیوں کو مغلوب کرلے کر بعد قونیہ میں ایک نہایت مضبوط اور پایدار سلطنت کی بنیاد رکھنے اور اپنی قوت بڑھانے میں کامیاب ہوا۔ اس کے جانشین قلیج آرسلان ثانی نے اس کا کام جاری رکھا اور دانشمندیوں کو اپنی حکومت کے سامنے جھکنے پر مجبور کر دیا، اگرچہ نورالدّین جیسا مضبوط اور طاقتور حکمران ان کی حمایت پر تھا۔ وہ بوزنطیوں کے ساتھ لڑائیوں میں بھی ناکام رہا، اور شہنشاہ مینوئل Manuel کو Muriokephalon (درۂ چارنک) کے قرب و جوار میں شکست فاش دینے میں کامیاب ہوا (۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء)، لیکن بوڑھا ہو جانے پر وہ اپنے بیٹوں کے ہاتھوں کٹھ پتلی بن کر رہ گیا، جن میں سے ہر ایک اپنی اپنی جداگانہ ریاست پر حکومت کرتا تھا؛ مزید برآں صلیبی جنگجوؤں نے اس کے علاقوں پر حملہ کیا اور اس کے دارالسلطنت قونیہ کو فتح کر لیا (۱۱۹۰ء)۔ اس کے بعد وہ جلد ہی ۱۱۹۲ء میں، جب وہ اپنے سب سے چھوٹے بیٹے غیاث الدین کیخسرو کے پاس تھا، فوت ہو گیا اور اپنی سلطنت کو افراتفری کی حالت میں چھوڑ گیا، کیونکہ اس کے بیٹے ایک دوسرے سے لڑ رہے تھے۔ آخرکار ان میں سے ایک رکن الدین سلیمان جو توقات [توقاد] کا فرمانروا تھا، باقی سب بھائیوں پر غالب آ گیا اور اس نے صولتقیوں سے ارزروم بھی واپس لے لیا، اس نے یہ شہر اپنے بھائی طُغرل شاہ کو دے دیا، جو وہاں اپنی وفات (۱۲۲۵ء) تک ایک خود مختار حکمران کی حیثیت سے حکومت کرتا رہا اور اس نے اپنے نام کے سکّے بھی مضروب کرائے۔ اس کے بیٹے جہان شاہ کو کیقباد اوّل نے خوارزم شاہ جلال الدّین کے ساتھ لڑائی کے دوران میں تخت سے اتار دیا، اور اس کی سلطنت فاتح کی سلطنت میں مدغم ہو گئی؛ رکن الدین گرجیوں کے خلاف ایک ناکام جنگ میں فوت ہو گیا اور اس کا بھائی غیاث الدین جسے کافی عرصے تک سرگرداں رہنے کے بعد بوزنطیوں کے ہاں پناہ مل گئی تھی، تخت نشین ہوا۔ وہ قریب قریب ایسے وقت میں بادشاہ بنا جب کہ بوزنطہ میں لاطینی حکومت کی بنیادیں رکھی جا رہی تھیں، اور اس لیے اسے سلجوقیوں کی سلطنت کو بڑھانے کا بہت عمدہ موقع مل گیا۔ ۱۲۰۷ء میں اس نے انطاکیہ کی اہم بندرگاہ کو فتح کر لیا، اور اس کے جانشین عزالدّین کیکاؤس نے سینوب لے لیا۔ یوں گویا ترکی سلطنت دنیا بھر کی تجارت کے لیے کھل گئی۔ اطالیا کی تاجرانہ جمہوری ریاستوں کے ساتھ تعلقات قائم کیے گئے؛ علاقے کی بیش قیمت پیداوار کی برآمد اور اَرمِنستان کوچک کے ساتھ براہ راست تجارت نے بہت زیادہ اہمیت و وسعت اختیار کر لی اور اس وقت ترکی کا شمار دنیا بھر کے دولت مندترین ممالک میں ہونے لگا۔ نیقیا اور

طرابزون [رک باں] کے یونانی امرا اور کیلیکیا Cilicia میں آرمینستان کوچک کے بادشاہوں نے طوعاً او کرهاً خراج کی ادائی کا حلف لیا۔ جنوب مشرقی سرحد کے شہروں کے ارتقیوں اور ایوبیوں نے سلجوقیوں کے شاہنشاہی اقتدار کو اپنے سکوں اور خطبوں میں تسلیم کر لیا۔ سلطان اور اس کے بڑے بڑے امرا عالی شان عمارتیں، مثلاً مسجدیں، مدرسے، پل اور کاروان سرائیں تعمیر کرانے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرنے لگے۔ مختصر یہ کہ سلجوقی سلطنت ایک ایسے شاندار دور میں سے گزری جو ایشیاے کوچک میں صدیوں سے دیکھنے میں نہیں آیا تھا، لیکن تصویر کا دوسرا رخ بھی تھا۔ حکمرانوں کی عیش پرستانہ زندگی نے انھیں کمزور، بزدل اور زنانہ صفات کا حامل بنا دیا۔ غریب طبقے اور خدا پرست لوگ غیظ و غضب کی آگ سے بھڑک اٹھے۔ کیکاؤس اور کیقباد اول اگرچہ قابل حکمران تھے، مگر انھیں بھی اپنی فوجی مہموں کے لیے غیر ملکیوں، یعنی یونانی، ارمنی اور عرب تنخواہ دار سپاہیوں پر اعتماد کرنا پڑتا تھا؛ جب کیخسرو ایسا ناکارہ شخص تخت نشین ہوا (۱۲۳۷ء)، تو یہ حالت زبوں تر ہو گئی۔ اسی اثنا میں مغلوں کی یلغار کا سیلاب ایشیاے کوچک کی سرحدوں تک پہنچ گیا۔ ارزروم کا سرحدی قلعہ ان کے حملے کے آگے سرنگوں ہو گیا۔ اس کے فوراً بعد ترکی فوج نے کوزاداغ کے مقام پر شکست کھائی (۱۲۴۳ء)۔ اس لڑائی نے سلطنت کے مستقبل کا فیصلہ کر دیا۔ یہ صحیح ہے کہ ایک صلح نامہ مرتب ہو گیا اور سلطان کو بڑے بھاری خراج کی ادائی پر ظاہری اور براے نام خود مختاری دے دی گئی، لیکن اس سرزمین کی دولت مغلوں کی حرص زرطلبی کو ابھارتی رہی اور انھیں نت نئے حملے کرنے پر اکساتی رہی۔ تخت سلطنت کے لیے کیخسرو کے بیٹوں کی باہمی کشمکش اور آویزش نے مغول کے لیے نئے حملوں کا بہانا مہیا کر دیا۔ بالآخر ہلاکو کے عہد حکومت میں سلطنت تقسیم کر دی گئی، جس کی رو سے عزالدین کو دریاے قزل ایرماق کی ایک جانب اور رکن الدین کو دوسری جانب حکمرانی کا حق مل گیا، مگر جب عزالدین نے مغول کے بڑے دشمنوں، یعنی مصری ممالیک کے ساتھ خفیہ نامہ و پیام شروع کر دیا، تو اس کی حکومت کا جلد تر خاتمہ کر دیا گیا اور اسے بھاگ کر بوزنطہ میں پناہ لینا پڑی۔ اس واقعے کے بعد سے رکن الدین اکیلا حکومت کرتا رہا، مگر اصلی طاقت معین الدین سلیمان الملقب بہ پروانہ کے ہاتھ میں تھی جو مغول کا کارندہ تھا، اور جب رکن الدین اسے کچھ ضرر رساں نظر آیا تو اس نے ۱۲۶۶ء میں اسے نکال باہر کیا تاکہ وہ اس کے کمسن بیٹے غیاث الدین کے نام پر زیادہ خود مختاری کے ساتھ حکومت کر سکے۔ اسی دوران میں ترکوں نے مغول کے خلاف لارندا اور بعض دوسری جگہوں پر سر اٹھانا شروع کر دیا، چنانچہ چند ترک بیگوں نے مملوک سلطان بیبرس [رک باں] سے درخواست کی کہ اگر وہ ایشیاے کوچک پر مہم بھیجے اور مغول کی اس فوج کو جو ملک میں موجود ہے، ایک مرتبہ شکست دے دے، تو ان اطراف کی ساری آبادی اس کے ساتھ ہو جائے گی۔ بیبرس متفق ہو گیا، اس نے البستان کی خونریز جنگ میں مغول کو شکست دی اور قیصریہ تک بڑھتا چلا گیا (۱۲۷۷ء)، لیکن پروانہ اور سلطان الگ کھڑے تماشا دیکھتے رہے، دوسرے لوگوں نے بھی کوئی قدم نہ اٹھایا، اس لیے بیبرس رسد وغیرہ کے فقدان کے باعث واپس جانے پر مجبور ہو گیا اور حالات کو اسی پہلی صورت میں چھوڑ کر چلا گیا۔ اس کے جلد بعد اباقا (مغول ایلخان) ایشیاے کوچک میں آ دھمکا۔ اس

نے ان ترکوں سے خوفناک انتقام لیا جن کے متعلق اسے خیال تھا کہ انھوں نے مصریوں کے ساتھ ساز باز کی تھی۔ پروانہ کو بھی اپنی بے عملی کی سزا میں جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔ مغول حکومت اب بہت زیادہ سخت گیر ہو گئی۔ مغول کے مالی عمّال نے محاصل عائد کیے جن کا بیشتر حصّہ مغول افواج پر صرف کیا جاتا تھا جو اس ملک میں رکھی جاتی تھیں۔ سلجوقی سلاطین کو، جن کے نام کا سکّہ ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء تک برابر مضروب ہوتا اور چلتا رہا، اب کچھ بھی اختیارات حاصل نہ تھے۔ شوریدہ سر ترکی امرا نے جن میں بنو قرمان اور بنو اشراف پیش پیش تھے، ایک سے زیادہ مرتبہ مغول شہزادوں گنگ قرملائی اور گیخاتو کی لائی ہوئی سنگدلانہ تعزیری مہموں کے سامنے عارضی طور پر مغول کی اطاعت قبول کی، لیکن جونہی مغول کی فرمانروائی کا اقتدار بالکلیہ ختم ہوا، وہ پھر اپنی کمین گاہوں سے نکل آئے اور انہوں نے خود مختارانہ امارتیں قائم کر لیں۔ یوں گویا سلجوقی سلطنت کی خاکستر سے ایک درجن کے قریب فرمانرواؤں کے ترکمان خاندان نکل پڑے، جن کے لیے الگ الگ مادّوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ سلجوقی خاندان کے متعلق وہ اخلاف جن کے متعلق ہمارے پاس تاریخی مواد موجود ہے، اب سینوب میں اور شاید آلایہ میں ملتے ہیں۔ قلیج ارسلان بیگ بن لطفی بیگ، جسے ۸۷۶ھ/۱۴۷۱ - ۷۲ء میں عثمانی سپہ سالار گدک احمد پاشا کے سامنے جھکنا پڑا، اس کے تمام خاندان کے ساتھ استانبول کی طرف جلا وطن کر دیا گیا تھا اور جسے سلطان نے گمل جینہ کا علاقہ بطور "تیمار" [رک بآن] عطا کر دیا تھا، لیکن جو بالآخر مصر بھاگ گیا، غالبًا حکمرانوں کے پرانے خاندان سے ہی تعلق رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) سلاجقہ کے تاریخی مآخذ پر دیکھیے K. Süssheim: *Prolegomena zu einer Ausgabe der im B. M. zu London verwahrten Chronik des seldschukischen Reiches*، لائپزگ ۱۹۱۱ء: سب سے پہلے عمومی تاریخ کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے: (۲) ابن الاثیر؛ (۳) سبط بن الجوزی: مرأة الزمان، صحیح نقل طبع از J. R. Jeweth، شکاگو ۱۹۰۷ء، مشتمل بر سنین ۴۹۵ تا ۶۵۴ھ؛ (۴) Bar-hebraeus (سریانی اور وقائع نامہ)؛ (۵) ابوالفداء؛ (۶) ابن خلدون؛ (۷) حمد اللہ المستوفی؛ (۸) القزوینی: تاریخ گزیدہ (صحیح نقل طبع از E. G. Browne، لائڈن اور لندن ۱۹۱۰ء) جس سے Defrémery: *Histoire des Seldjoukides et des Ismaéliens*، در *J. A.* ۱۸۴۸ء؛ (۹) میر خواند، روضة الصفا، جس سے *Mirchond's Geschichte der Seldschuken*، طبع Vullers Gilssen ۱۸۳۸ء ماخوذ ہے؛ (۱۰) خواند امیر: حبیب السیر، طبع سنگی، تہران ۱۲۷۱ھ اور بمبئی ۱۲۷۳ھ؛ (۱۱) منجّم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ؛ (۱۲) اسی مصنف کی جامع الدول در عربی زیادہ مکمل ہے، مگر صرف مخطوطوں میں مل سکتی ہے۔ مخصوص تواریخ: (۱۳) *Houtsma*، لائڈن *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* طبع ۱۸۸۶ تا ۱۹۰۲ء، ج ۱ میں تاریخ سلاجقہ کرمان از محمّد بن ابراہیم ہے، ج ۲ میں البنداری کا عماد الدین کا خاکہ، نصرة الفترہ و عصرة الفطرہ، ج ۴ میں ترکی ترجمہ اور فارسی متن ابن بی بی کی ایشیائے کوچک کے سلاجقہ کی تاریخ کا خاکہ؛ (۱۴) الراوندی: راحة الصدور و آیة السرور، طبع محمّد اقبال، لائڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۵) الحسینی: العراضة فی الحکایة السلجوقیة، طبع K. Süssheim، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء۔

معاصر خاندانوں کے تذکروں میں مندرجۂ ذیل اہم ہیں: (۱۶) تاریخ بیہقی، وغیرہ، طبع W. H. Morley، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۱۷) العتبی: تاریخ یمینی، طبع مولوی

مسلوک العلیؔ و شیرینگر، دہلی ۱۸۴۷ء، مع حواشی از المنینی، قاہرہ ۱۲۸۶ھ؛ (۱۸) ابن القلانسی: تاریخ دمشق، طبع H. F. Amedroz، لائڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۹) کمال الدین: زبدۃ الحلب من تاریخ حلب، ایک جز کا فرانسیسی ترجمہ از E. Blochet، پیرس ۱۹۰۹ء، دوسرے اجزا در *The Historiens orientaux des Croisades*، ج ۳؛ (۲۰) ابو شامہ: کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاہرہ ۱۲۸۷ھ، ۱۲۹۲ھ؛ (۲۱) رشید الدین: *Histoire des Mongols*، ج ۲، طبع E. Blochet، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۱ء؛ (۲۲) الجوینی، تاریخ جہاں کشا، طبع مرزا محمد قزوینی، لائڈن و لنڈن ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۶ء؛ (۲۳) المقریزی: السلوک لمعرفۃ دول الملوک، فرانسیسی ترجمہ از Quatremère، پیرس ۱۸۳۷ تا ۱۸۴۴ء و از E. Blochet، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۲۴) ابو المحاسن، النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ، طبع W. Popper (*University of California publications in Semitic philology*، ج ۲، ۱۹۰۹ء-۱۹۱۰ء) - سلاطین اور وزرا کے سوانح حیات در (۲۵) ابن خلکان، الوفیات؛ نیز قب (۲۶) نظام الملک: سیاست نامہ، طبع Schefer، پیرس ۱۸۹۱ء اور اس کا ضمیمہ، پیرس ۱۸۹۷ء؛ شام و ایشیاے کوچک کے سلاجقہ کی تاریخ کے سلسلے میں مندرجۂ ذیل تصانیف خاص اہمیت رکھتی ہیں: (۲۷) *Chronique de Michel le Syrien*، طبع و ترجمہ از J. B. Chabot، پیرس ۱۸۹۹ تا ۱۹۱۰ء؛ (۲۸) E. Dulaurier: *Chronique de Matthieu d' Edesse*، پیرس ۱۸۵۸ء؛ (۲۹) M. Brosset: *Histoire de la Géorgie*؛ نیز بوزنطی سلطنت کے صلیبی مؤرخین: (۳۰) Vincentius Bellovacensis: *Speculum Historiale*، کتب ۳۰، ۳۱۔ سکے، کتبے، فنون۔ سلجوقی سکوں پر دیکھیے مشہور و معروف فہرستیں از Lane-Poole، Dorn، غالب بیگ، احمد توحید وغیرہ؛ کتبات در (۳۱) M. Sarre: *Reise in Kleinasien*، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۳۲) Cl. Huart: *Epigraphie arabe de l'Asie Mineure*، در *Revue Semit*، ج ۲، ۳؛ (۳۳) J. H. Löytued: *Konia. Inschriften der seldsch. Bauten*، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۳۴) V. Berchem: *Matériaux pour un corpus inscr. arab.*، ج ۳، قاہرہ ۱۹۱۰ء اور اسی مصنف کے متفرق و منتشر مقالے؛ (۳۵) خلیل ادہم: قیصریۂ شہری مبانیِ اسلامیہ و کتابلری، استانبول ۱۳۳۴ء اور اسی کے بعض دوسرے مقالات؛ (۳۶) اور احمد توحید در *Revue historique*؛ (۳۷) Zukovski: *Razvalini starago Merwa*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۴ء؛ (۳۸) Sarre: *Denkmäler der persischen Baukunst*، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۳۹) نیز قب H. Saladin و G. Migeon، Woermann، E. Diez، Strzygowski وغیرہ کی تصانیف؛ (۴۰) Deguines: *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux* وغیرہ، ۱۷۵۶-۱۷۵۸ء (کتاب ۱۰ تا ۱۱)، کے بعد کسی یورپی فاضل نے تاریخ سلاجقہ کی تاریخ میں کوئی خاص تحقیق نہیں کی اگرچہ Weil، Muir، A. Müller، d'Ohsson، Howorth، Barthold وغیرہ کی تاریخی تصانیف میں اس موضوع پر کافی معلومات موجود ہیں۔ خاندان کی ابتدائی تاریخ کے سلسلہ میں جیسا کہ اسی سلسلہ سے پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے Kazinsiriski کا دیوان منوچہری پر مقدمہ خاص طور پر اہم ہے۔ سلاجقہ کرمان کی تاریخ کے لیے دیکھیے Houtsma کا خلاصہ (از Recueil، ج ۱)، در *Z.D.M.G.*، ۳۹: ۳۶۲ تا ۴۰۲؛ سلاجقہ روم کے لیے علاوہ Huart، Von Berchem، خلیل ادہم وغیرہ کی مذکورۃ الصدر کتب کے لیے دیکھیے (۴۱) نجیب عاصم: ترک تاریخی، ص ۲۰۶ تا ۲۳۳؛ (۴۲) Huart: *Konia, la ville des derviches tourneurs*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۴۳) وہی مصنف: *Les Saints des derviches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸—۱۹۲۲ء۔

(Cl. Huart)

* **سَلَحْفَاۃ** : کچھوا، خشکی اور تری کے کچھوؤں میں امتیاز کے لیے البری اور البحری کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ الدّمیری اور القزوینی نے دونوں قسموں کی عادات کے متعلق ایک ہی سی فرضی کہانیاں بیان کی ہیں مثلاً بعض بحری کچھوے جسامت میں ایک جزیرے جتنے بڑے ہوتے ہیں، چونکہ وہ انڈوں کو اپنے پیٹ کے کھپرے (shell) کی سختی اور خشکی کی وجہ سے سینے سے عاجز ہیں، اس لیے اس وقت تک انڈوں کی حفاظت کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اللہ کے حکم سے بچے پیدا نہیں ہو جاتے۔ اگر انڈے پانی میں گر پڑیں تو ان میں سے بچے نکل آتے ہیں۔ بلیناس نے کتاب الخواص میں ان کے بعض طلسمی اثرات کا اور الدّمیری اور القزوینی نے بعض شفابخش خاصیتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان کے کھپرے (ذَبْل) سے کنگھیاں بنائی جاتی ہیں۔ کچھوا غبی ہونے کی وجہ سے ضرب المثل ہے [اَبْلَهُ مِنْ سُلَحْفَاۃ]۔

سلحفاۃ ستاروں کے اس جھرمٹ کا عربی نام بھی ہے جسے یونانی میں لیرا Lyra کہتے ہیں اور جو یونانی لفظ χελωνη کا مترادف ہے۔ [صورت فلکی Lyra کو عموماً النّسر الواقع بھی کہا جاتا ہے اور الواقع ہی سے اس صورت کے درخشاں ترین ستارے کا لاطینی Vega ماخوذ ہے]۔

مآخذ : (۱) القزوینی : عجائب المخلوقات، ۱ : ۱۳۹؛ (۲) الدّمیری : حیاۃ الحیوان [طبع مصر ۱۳۳۰ھ] ۲ : ۳۰؛ مترجمہ Jaynkar، ۱/۲ : ۵۵؛ (۳) L. Ideler : Sternnamen، ص ۶۸۔

(J. RUSKA)

* **سَلْحِین** : (نیز سِلْحِین)، جنوبی عرب کے شہر مارب میں جو مملکت سبا کا صدر مقام تھا، شاہان سبا کی قیام گاہ۔ اس قصر کا نام جنوبی عرب کے قدیمی کتبوں میں بھی مذکور ہے، المقہ کے ہیکل (جسے بعد میں آنے والی نسلوں نے حرم بلقیس کا نام دیا اور جو مارب کے موجودہ گاؤں سے جنوب مشرق کی جانب پچاس دقیقے کے فاصلے پر واقع ہے) کے بنیادی کتبے (گلازر Glaser ۳/۴۸۲) میں شاہ سبا کَرِبْئیل وَاتَر یُہَنْعِم اور ہالکَرِبْ کَرِبْئیل اس ہیکل کی تجدید و ترمیم کا ذکر کرتے ہیں جو سَلْحِین (س ل ح ن) کے قلعے اور مارب (مریب) کے شہر کے مفاد کے لیے کرائی گئی۔ کتبۂ Osiander، ص ۳۱ : س ۲۳ میں کتبۂ مذکور کے معطیوں کے حق میں ایک التماس کا ذکر کیا گیا ہے جنھیں بظاہر قلعۂ مذکور اور قلعہ سَلْحِین کا مالک سمجھنا چاہیے۔ شاہ الِیْشَرَح یَحْضُب، (Bibl. Nat. عدد ۲) کے کتبے میں سَلْحِین کا ذکر غُمدان اور صِرواح کے پرانے قلعوں کے ذکر کے ساتھ آیا ہے۔ سبائی کتبے گلازر، ص ۸۲۸، تا ۸۳۰ س ۱۲ : ۸۴۰ تا ۸۴۲ ص ۵/، ۱۰۴۶ س ۱۳ ببعد : ۱۰۸۲ س ۱۳، بڑے دلچسپ ہیں۔ ان میں دوستی کا ایک معاہدہ درج ہے جو ایک طرف شاہ سبا عَلْہان نَہفان اور اس کے بیٹوں اور دوسری جانب شاہ گَدَرت فرمانروائے حَبشات کے درمیان طے ہوا۔ متعلقہ عبارت یوں پڑھی گئی ہے "سَلْحِین اور زُرْوان اور عَلْہان اور گَدَرت، صداقت اور وفاداری میں بھائیوں کی طرح رہیں گے"۔ (ڈی ایچ مُلّر : Epigraphische Denkmäler aus Abessinien، ص ۴۶؛ Südarab. Altertümer، ص ۹) نے M. Hartmann اور J.H. Mordtmann سے اختلاف کرتے ہوئے بجا طور پر اشارہ کیا ہے کہ ان ناموں کے اس طرح پہلو بہ پہلو رکھنے کا یہ مطلب سمجھنا چاہیے کہ سَلْحِین اور زُرْوان شاہان اور سبا حَبشات کی پرانی قیام گاہوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ M. Hartmann : Die Arabische Frage، ص ۱۵۸) کے اس قیاس کا کہ سَلْحِین بھی موجودہ زمانے کا 'حرم بلقیس' ہے، مزید بطلان اس حقیقت

سے ہو جاتا ہے کہ حرم بلقیس المقہ کا پرانا ہیکل ثابت ہو چکا ہے جسے کتبوں میں اَوْم لکھا گیا ہے (N. Rhodokanakis: Studien، ۲ : ۷) اور لہذا سلحین سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔

شاہان سبا کے اس قدیم شاہی محل کی اہمیت اس حقیقت سے بھی عیاں ہے کہ ایتھیوپیا (حبشہ) کا بادشاہ عیزانا Αιζανας، تقریباً ۳۵۰ء) اکسوم کے بڑے کتبات (شمارہ ۴، س ۳، ۶، س ۲، ۷، س ۲، ۸، س ۳، ۹ س ۲، ۱۰، س ۳/۴، ۱۱ س ۳) میں اپنے سرکاری القاب میں سلحین کے نام کا اسی طرح سے استعمال کرتا ہے جس طرح کہ آسٹریا کے شہنشاہ اپنے آپ کو ہیبسبرگ Habsburg کے کاؤنٹ کہتے تھے ۔ سلحین کا نام ان کتبوں کے یونانی متن میں Σιλεην (Σιλεη) اور ایتھیوپی متن میں سلحین Salhēn اور سبائی میں سلحنم Slḥnᵐ اور سلح Slḥ لکھا گیا ہے ، گویا قدیم زمانوں میں بھی اس قلعے کے نام کے دو تلفظ سَلحین اور سِلحین موجود تھے۔ E. Osiander: ZDMG، ۱۸۵۶ء، ۱۰ : ۲۶، نے ذاتی فراست سے کام لیتے ہوئے سلحین کے نام کو بنی یہودا کے شہر سِلخم یا شِلخم؟ (سفر یشوع، الاصحاح ۱۰ : ۲۳) سے جا ملایا ہے۔ سلح کی تحریری شکل دلچسپی کا موجب ہے کیونکہ یہ نام صرواح کے بڑے کتبے (گلازر B 1000، Sg) میں بھی ملتا ہے یہ کتبہ مکمل طور پر محفوظ ہے اور ایک ہزار سے زیادہ الفاظ پر مشتمل ہے و بیثو سلحم baithu Slḥᵐ اور احتمال ہے کہ اس نام سے بھی اسی طرح مارب کا شاہی قلعہ مراد ہے ۔

شاعری اور روایتی داستانوں میں بہت سے دوسرے مقامات کی طرح اس قلعے کے متعلق بھی داستانیں گھڑ لی گئی ہیں ۔ سبائیات قدیم کے جانشین خیال کرتے تھے کہ یہ قلعہ جنوں اور عفریتوں نے حضرت سلیمانؑ کے حکم سے ہمدانی بادشاہ ذوبتع کے لیے ستّر سال میں اس وقت تعمیر کیا تھا جب حضرت سلیمانؑ نے ملکۂ بلقیس سے شادی کی تھی [یاقوت: معجم، ۳ : ۱۰۵] ۔ یہ صرف ایک داستان ہے ۔ دوسروں کا خیال کہ سلحین کا قلعہ حِمیَری فرمانرواؤں (تبابعة) میں سے کسی نے اسّی سال کی مدت میں تعمیر کرایا تھا ۔ بعض کہتے ہیں کہ مأرب میں سلحین کی شاہی اقامت (مرتبة الملک) میں ایک قصر تعمیر کیا گیا تھا جو قلعہ حِمیری فرمانرواؤں کا تھا؛ یہ بلقیس ملکۂ سبا کے حکم سے تعمیر ہوا جو الہدہاد کی بیٹی تھی اور اسی قلعے میں اس کا وہ حیرت انگیز تخت رکھا ہوا تھا جس کا ذکر قرآن مجید سورہ (۲۷ [النمل] : ۲۳) میں آیا ہے [منتخبات ... من شمس العلوم SMG.، ص ۵۰] یہ بھی کہا جاتا تھا کہ حضرت سلیمانؑ نے یہ محل ملکۂ بلقیس کے لیے تعمیر کرایا تھا ۔ اس امر کا ذکر بھی ضروری ہے کہ الہمدانی اور نشوان الحِمیَری دونوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ سلحین کو مأرب کا دارالسلطنت یا شاہی اقامت گاہ ظاہر کیا ہے [دیکھیے الہمدانی، ص ۲۰۳ : سلحین بمأرب]۔

دور اسلامی میں اس قلعے کا کوئی نشان باقی نہیں رہا تھا ۔ بلا شبہہ ایتھیوپیا (حبشہ) والوں کی پے در پے فتوحات (۵۲۵ء) نے اس پرانے شاہی محل کو تباہ کر دیا جس کی سابقہ اہمیت سلطنت کا صدر مقام مأرب کی بجائے ظفار میں منتقل ہو جانے کی وجہ سے بہت بڑی حد تک پہلے ہی کم ہو گئی تھی ۔ ابن ہشام لکھتا ہے کہ سلحین اور بینون کے قلعوں کو حبشہ کے سپہ سالار اریاط نے تباہ کر دیا تھا ۔

مآخذ : (۱) کتبے، گلازر Glaser، ۴۸۳/۴۸۲؛ در N. Rhodokanakis: Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen، ج ۲ (S. B. Ak. Wien، ۱۸۵/۳، ۱۹۱۷ء)، ص ۲۵؛ (۲) Glaser، ص ۸۲۸ تا ۸۳۰، ۸۴۰ تا ۸۴۳، ۱۰۶۹،

۱۸۰، در D. H. Müller: Epigraphische Denkmäler aus Abessinien, Denkschriften Akad. Wien ۱۸۹۴ء، ۴۳: ۷۴، ۷۵ ببعد؛ (۳) وہی مصنف: Südarabische Altertümer im Kunsthistorischen Hofmuseum، ویانا ۱۸۹۹ء، ص ۲ تا ۱۱؛ (۴) E. Glaser: Altjemenische Studien، M.V.A.G.، ۱۹۲۳ء، ۲: ۱۶ ببعد؛ (۵) کتبات اکسوم، عدد ۳ تا ۱۱، در E. Littmann: Deutsche Aksum-Expedition، برلن ۱۹۱۳ء، ص ۳ تا ۴۲؛ (۶) E. Osiander: Zur himjarischen Altertumskunde، در Z.D.M.G.، ۱۸۶۵ء، ۱۹: ۱۹۱ و ۲۶۶؛ (۷) E. Glaser: Die Abessinier in Arabien und Afrika، در Bibl. Nat. ۲، میونخ ۱۸۹۵ء، ص ۸۰، ۱۰۸؛ (۸) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۲۰۳؛ (۹) وہی مصنف: Die Burgen und Schlösser Südarabiens، ج ۲، S. B. Ak. Wien، ۱۸۸۱ء، ۹۷: ۹۵۳، ۹۶۰، ۹۷۴، ۱۰۲۸ تا ۱۰۳۳؛ (۱۰) عظیم الدین احمد: Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm، سلسلۂ یادگار گب، ۲۴: ۵۰؛ (۱۱) ابن ہشام: السیرۃ، طبع ووستنفلڈ، ۱: ۲۹؛ (۱۲) یاقوت: المعجم، طبع ووستنفلڈ، ۱: ۵۳۵، ۳: ۱۱۵، ۴: ۸۱؛ (۱۳) مراصد الاطلاع، طبع T.G.J. Juynboll، ۲: ۳۳؛ (۱۴) البکری: المعجم، طبع ووستنفلڈ، ۲: ۳۹۳، ۵۰۴، ۸۰۷؛ (۱۵) E. Osiander: Zur himjarischen Altertums- und Sprachkunde، Z.D.M.G.، ۱۸۵۶ء، ۱۰: ۲۰ تا ۲۲، ۴۲، ۶۹، ۷۴؛ (۱۶) A. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۴۷ حاشیہ ۱؛ (۱۷) E. Glaser: Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، ج ۱، میونخ ۱۸۸۹ء، ص ۳۵، ۳۶، ۸۸، ۸۹، ۹۵؛ ج ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۵۰۰ تا ۵۰۲؛ (۱۸) وہی مصنف: Bemerkungen zur Geschichte Alt-Abessiniens، Graz ۱۸۹۵ء، ص ۲۱، ۲۴؛ (۱۹) وہی مصنف: Reise nach Mārib (مجموعہ ایڈورڈ گلازر، ج ۱)، طبع D.H. Müller و N. Rhodokanakis، ویانا ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۸، ۱۳۹؛ (۲۰) M.V.A.G.، ۱۹۲۳ء، ۲۸: ۹۴، ۹۸؛ (۲۱) C. Conti Rossini: Sugli Ḥabašat، R.R.A.L.، ۱۹۰۶ء، ۱۵: ۳۹؛ (۲۲) M. Hartmann: Der islamische Orient, II Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۳۹، ۱۵۸؛ (۲۳) F. Hommel: Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients، ۲: ۵۵۰، ۶۶۶ اور حاشیہ ۱۔

(ADOLF GROHMANN)

* **سُلْدوز**: (سُلدوس)، منگولیا کا ایک قبیلہ، Bérézine کی رائے کے مطابق اس نام کی منگولی شکل سُلدس suldes ہوگی (سُلدہ بمعنی "خوش قسمتی" کی جمع) L. Ligeti: Die Herkunft des volksnamens، Kőrösi Csoma Archiv، بوڈا پسٹ ۱۹۲۵ء، ۱) کا خیال ہے کہ سُلدوز (sulduz) کے آخر میں "ز" قرغیز kirkiz کی طرح ایک قدیم ترکی علامت جمع کا بقیہ ہے (قب بز biz = "ہم" سز siz = "تم" وغیرہ)۔ اس نے sultu-sult کو جو ایک قرغیزی خاندان کا نام ہے، اس کے فرضی مفرد کے طور پر پیش کیا ہے۔ رشید الدین سلدوز کو نسل کے لحاظ سے دور لوکین dürlükin یعنی عامی الاصل مغلوں میں شامل کرتا ہے، بالعکس نیرون nirūn کے جو خالص نسل کے ترک ہیں، اگرچہ نیرون خود کو الان گوا کے واسطے سے جو چنگیز خان کی دادی تھی اور ایک خارق العادہ ہستی مانی گئی تھی، دور لوکین نسل سے ملتے تھے۔

سورغان شیرا سلدوس نے ایک دن چنگیز خان کی، جب وہ تایچیوت Taičiut کے خلاف مصروف پیکار تھا، جان بچائی تھی۔ اس کارنمایاں کی وجہ سے چنگیز خان اور اس کے جانشینوں کی نظروں میں سلدوز

کی بڑی وقعت تھی۔

سورغان شِیرہ

|

جیلاوغان

|

سودونویون (سودون)

|

تودان Tüdün

|

ملک

|

چوپان Čobān

سودو Sodū کی اولاد ہلاکو خان کے ساتھ جس کی بیوی یسنچین Yesunčin (اباقا کی والدہ) سلدوز تھی، ایران آئی۔ کہتے ہیں کہ ملک نے ایرانی کردستان کو فتح کر لیا تھا۔ ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء میں اسل خان ملک کے بیٹے چوبان نے (قب ۱: ۳۰۱ الف) کی ماتحتی میں کوئی ایسا کار نمایاں کیا جس سے اس کی بڑی نیک نامی اور شہرت ہوئی؛ اس کے بعد اس نے غازان اور الجایتو Uldjāitū کے عہد میں بڑا نام پیدا کیا۔ کاشانی (Bibl. Nat. Suppl. Pers.، ۱۴۱۹ : ورق ۹) مؤلف تاریخ الجایتو نے اپنی کتاب میں امرا کی فہرست میں چوپان (امیر بزرگ مقدم تاجیک و ترک) کا ذکر کیا ہے اور اسے مرتبے میں قتلغ شاہ نکوت کے بعد دوسری جگہ دی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیا ہے کہ قابلیت کے لحاظ سے اس کا مرتبہ سب سے اعلیٰ ہے۔ پوپ جان John بست و دوم کا ایک خط مؤرخہ Avignon، ۱۲ نومبر ۱۳۲۱ء زوبان بگلای Zoban Begilay کے نام موجود ہے۔ الجایتو غیر متعصب اور فراغ دل تھا، اور اپنی رعایا سے بلا امتیاز مذہب، مساویانہ سلوک کرتا تھا۔ جب خرد سال ابو سعید (۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء) (قب ۱: ۳۰۱ ب) تخت نشین ہوا تو چوبان اس کا سرپرست مقرر ہوا اور اس نے ۷۱۹ھ/۱۳۱۹ء میں الجایتو خان کی بیٹی ساتی بیگ سے شادی کر لی۔ چوبان کے خاندان کے روز افزوں اثر و اقتدار نے اور اس کے بعض افراد کی بد اطواریوں نے بادشاہ کو ان سے برہم کر دیا، چنانچہ عتاب و ایذا کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ چوبان نے ہرات میں پناہ لی اور وہیں غیاث الدین کرت نے ۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء میں اسے قتل کر دیا۔

مصائب کے اس دور میں جو ایران میں خانوادۂ چنگیزی کے خاتمے کا پیش خیمہ تھا، چوبان کی نسل سے ایک حکمران اٹھا، جس کی زندگی مختصر لیکن ہنگامہ خیز ثابت ہوئی۔ چوبان کے اٹھارہ بچوں میں سے مندرجۂ ذیل مشہور ہوئے: (۱) امیر حسن؛ (۲) دِمشق خواجہ، جسے ۷۲۷ھ/۱۳۲۷ء میں ابو سعید نے قتل کرا دیا؛ (۳) تیمور تاش، جو ۷۱۸ھ سے ایشیائے کوچک کا عامل رہا۔ ۷۲۲ھ میں اس نے بغاوت کر دی اور اپنے نام کا سکہ جاری کیا، بلکہ امام مہدی ہونے کا دعویٰ کیا؛ اس کے باپ نے اسے دوبارہ تابع فرمان بنایا، مگر چوبان کی موت کے بعد وہ مصر چلا گیا، جہاں مملوک النّاصر نے اس کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے خائف ہو کر، نیز ابو سعید کو خوش کرنے کی غرض سے اسے ۷۲۸ھ میں قتل کرا دیا؛ (۴) بغداد خاتون، جو پہلے حسن بزرگ جلائر [رک باں] کی بیوی تھی اور بعد میں ابو سعید کے عقد میں آئی لیکن ایلخان اربا کی تخت نشینی کے بعد اسے ابو سعید کو زہر دینے کے شبہے میں قتل کر دیا گیا۔

حسن کوچک پسر تیمور تاش کی بابت، جس نے ۷۳۸ھ اور ۷۴۴ھ کے مابین تبریز، سلطانیہ، ہمدان، قم، کاشان، رَی، ورامین، قراغان، اور کرج پر حکومت کی (قب ۲: ۲۸۰ ب)، اس کے بعد اس کا

چوبانی ملک اشرف تخت نشین ہوا۔ حسن کے مظالم سے تنگ آکر قاضی محی الدین کو بردعہ چھوڑ کر جانی بیگ کے ہاں جو مغربی قپچاق کا خان تھا، جانا پڑا۔ جانی بیگ نے بلا تاخیر ملک حسن [کذا: اشرف؟] پر حملہ کر دیا، جو شکست کھا کر گرفتار ہوگیا اور ۷۵۶ھ میں تبریز میں قتل کر دیا گیا۔ اس کے بعد سلدوز کا ذکر مؤرخین کے ہاں فقط خاص خاص موقعوں پر ہی ملتا ہے۔ ۸۰۷ھ/۱۴۰۴ء میں میر خواند ان احکام کا ذکر کرتا ہے جو تیمور نے خلج ساوہ کے نام جاری کیے اور جن میں ہدایت تھی کہ افواج رے کو، جو پیر علی سلدوز کے ماتحت ہیں، از سر نو تقویت دے۔ آج کل بھی سلدوز کی ایک جماعت اس علاقے میں ساوہ کے شاہ سون [رک بآن] کے درمیان موجود ہے۔

متعدد چوبانی خواتین نے بڑی شاندار زندگی گزاری ہے۔ بغداد خاتون کے علاوہ قابل ذکر یہ ہیں: (۱) ساتی بیگ، چوبان کی بیوہ کو جو پہلے ایلخان ارگ کی بیوی تھی، ۷۳۹ھ میں اس کے پہلے شوہر کے پوتے حسن کوچک نے تخت نشین کیا۔ بالآخر حسن کوچک نے ہی اس کی شادی تخت کے نئے دعویدار سلیمان سے کر دی، جس نے ۷۳۹ سے ۷۴۴ھ تک حکومت کی۔ (۲) دلشاد خاتون، دمشق خواجہ کی بیٹی؛ اس نے پہلے ابو سعید کے ساتھ شادی کی (اسی زمانے میں جب کہ اس کی پھوپھی بغداد خاتون ابوسعید کے نکاح میں تھی)؛ پھر حسن بزرگ جلائر سے شادی کر لی۔ (۳) ملک عزت، حسن کوچک کی بیوی، اس نے اپنے خاوند کو ناقابل بیان وحشیانہ طریق سے قتل کیا۔ اس کی پاداش میں حسن کے رشتہ داروں نے اسے ہلاک کرکے اس کے ٹکڑے کر دیے۔

منگولیا میں چنگیز کے عہد میں سلدوز کے فوجی پڑاؤ دریاے اونن Onon سے زیادہ دور نہ تھے، لیکن رشید الدین کے عہد میں سلدوز کا یورت [کیمپ] ان جنگلوں کے پاس تھا، جن میں بیادہ نشین اوریانقت Uriānkit رہتے تھے۔ منگولوں کے فوجی پڑاؤوں کی چینی فہرست میں جو ۱۸۶۷ء میں شائع ہوئی (*Meng - gu - yu - mu - tsi*، روسی ترجمہ از P. Popov، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۵ء) سلدوز کا ذکر مفقود ہے۔ ترکستان میں سلدوز کا مع ان کی شاخوں (؟) تکز اور تمغر کے شیبانیوں [رک بآن] کے فوجی دستوں میں، دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ذکر آتا ہے۔ آگے چل کر سلدوز بابر کے ساتھ از سر نو مل گئے (شیبانی نامہ، طبع Melioranski، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۸ء، ص ۱۳۷، ۱۴۶: قب N. Vambéry کی *Scheibaniade*، وی انا ۱۸۸۵ء، ص ۲۴۳، ۳۵۰)۔ ان معلومات کے مطابق، جو مجھے ذاتی طور پر زکی ولیدی ازبک سے ملی ہیں، شجروں میں سلدوز کو ازبک کے ۹۲ قبائل میں شمار کیا گیا ہے؛ فرغانہ [رک بآن] کے ضلع آلتون کل کے لوگ سلدوز ہیں اور کچھ ضرور خیوا (خوارزم) میں تکز کے ساتھ ساتھ ہوں گے۔

مآخذ: (۱) رشید الدین، طبع Berezine، در *Trudy Vostoč. Otdel*، بالخصوص ج ۷ (سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۱ء)، ص ۲۲۲ ببعد اور ج ۵ (۱۸۵۸ء) اور جلد ۱۵ (۱۸۸۸ء) کے اشاریے؛ (۲) ابن بطوطہ Défrémery اور Sanguinetti، ۱: ۱۴۷ و ۲: ۱۱۶ تا ۱۲۵ - دوسرے حوالے مقالہ "حسن بزرگ"، ۱: ۲۹۷ میں اور (۳) E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۵۳، ۱۷۰ میں۔ بعد کے مشرقی مصنف Čübānī کا سلدوز میں سے ہونا بیان کرتے ہیں: منجم باشی کا ترکی ترجمہ (قسطنطنیہ ۱۲۸۵ھ)، ۳: ۶؛ (۴) سلدوز، ابوالغازی (طبع Graumaison، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۱ء)، ۱: ۶۶؛ Vladimirtsev کے مطابق سلدوز (منگولی زبان میں *sülde*

کا مطلب "Le génie-protecteur habitant drapeau" ہے ۔

۲۔ آذربیجان کا ایک ضلع، جھیل اُرمیہ کے جنوب مشرق میں دریاے گادرچای کی زیرین گزرگاہ پر، جس میں اسی مقام پر اس کے دائیں کنارے سے دو دریا بالے زواہ اور سعد شاہ آ کر ملتے ھیں، یہ دریا آگے جا کر البحیرہ میں گرتا ہے ۔ مغرب میں اس کی حد اشنو ہے جو گادر کی بالائی گزرگاہ پر واقع ہے ۔ گادر اور اشنو کے بیچ میں دربند کی گھاٹی حائل ہے جس میں سے یہ دریا بہتا ہے ۔ اس کی شمالی حد دول کا چھوٹا سا ضلع ہے (قب شرف نامہ : ۲۸۸ میں دولِ باریک) جو اُرمیہ سے متعلق ہے، جنوب اور مشرق میں پسوا اور شاری ویران کے اضلاع ھیں، جو ساوج بولاق [رک باں] سے ملحق ھیں ۔

سُلدوز ایک زرخیز میدان ہے جس میں گندم خوب پیدا ھوتا ہے ۔ جب گادر میں سیلاب آتا ہے تو اکثر اس میں پھیل جاتا ہے ۔ گادر کے دہانے کے قریب دلدلیں اور نمک کی کیاریاں (قوبی) ھیں ۔ سلدوز کی جنوبی جانب ''قرنگی'' کی چوٹیاں ھیں جن کے دامن میں بے شمار چشمے ھیں، ان میں سونا بکثرت پایا جاتا ہے ۔ بہراملو کی چوٹی بھی جو سلدوز کو شاری ویران سے جدا کرتی ہے، چونے کے پتھر کی ہے ۔

ھمیں معلوم ہے کہ ۷۰۳ھ/۱۳۰۳ء میں غازان نے یہ علاقہ جاگیروں کی صورت میں تقسیم کر دیا تھا ۔ ممکن ہے کسی زمانے میں اس ضلع کے پرانے نام کی جگہ جو اب متروک ھو چکا ہے، جاگیردار قبیلے (سلدوز، کردی زبان میں : سندوس) کے نام نے لے لی ھو ۔

شرف نامہ کے بیان کے مطابق ترکمان خاندانوں کے زمانے میں (پندرھویں صدی کے لگ بھگ) یعنی چوپانی خاندان کے نابود ھو جانے کے بہت عرصہ بعد، اس ضلع پر مکری کرد قابض ھوگئے تھے اور اصل باشندوں کی حالت غالبًا غلاموں اور خدمت گاروں کی سی ھوگئی تھی ۔ اسی کتاب (۱ : ۲۰۰) کے ایک جملے میں جس کی مخطوطے میں کانٹ چھانٹ ھو چکی ہے اور جس پر کوئی تاریخ بھی نہیں ہے ۔ بیان کیا گیا ہے کہ کرد قبیلۂ بابان کے پیر بداق نے سُلدوز کو قزلباشوں سے لے لیا ۔ اس کا اشارہ شاید لڑائی کے اس ناگہانی طوفان کی طرف ھو جو صفویوں کے عہد میں سرحد پر یکایک چھا گیا تھا ۔

۱۸۲۸ء میں عباس مرزا نے قرہ پاپاخ [رک باں] کے ۸۰۰ خاندانوں کو سلدوز بطور جاگیر عطا کیا ۔ یہ نو وارد محصول عائد کرنے کے مجاز تھے (۱۲ ہزار تومان سالانہ) ۔ اس کے عوض ان پر لازم تھا کہ اپنے خرچ سے حکومت کے لیے ۴۰۰ سواروں کا دستہ ھر وقت تیار رکھیں ۔ اس وقت سلدوز میں کردوں اور مقدم ترکوں کے چار یا پانچ ھزار خاندان آباد تھے، لیکن بتدریج سارا علاقہ نئے آقاؤں کے قبضے میں چلا گیا ۔

قرہ پاپاخ کی تقسیم حسب ذیل ہے : ترکوُون، سرال، عرب لی، جان احمدلی، چخارلی اور الچ لی؛ ھر ایک نے اپنا اپنا موروثی سردار برقرار رکھا ہے ۔ سب سے بڑا خاندان ترکوُون کا ہے جس سے خوانین کا تعلق ہے ۔ مہدی خان پسر نقی خان قرہ پاپاخ کو سلدوز میں لایا تھا ۔ اس کا پوتا نجف قلی خان ۱۹۱۴ء سے پہلے قوم کا سردار تھا، لیکن عملًا ایک دوسرا خان حکومت کے تمام وظائف سر انجام دیتا تھا ۔

ترکوُون کے علاقے میں ایک خاندان آغاؤں کا بھی آباد تھا، جو خوانین کے خاندان سے کمتر درجے کا سمجھا جاتا، تاھم بڑا اھم تھا؛ اوس آغا سو سواروں کا سردار تھا ۔

اس وقت سلدوز میں ۱۲۲ گاؤں اور چھوٹے چھوٹے قصبات ھیں جن میں ۸۰۰۰ (آٹھ ھزار) خاندان آباد ھیں ۔ ان سب میں بڑا نقادہ ہے (نہادہ؛ رالنسن

Rawlinson ؛ تا ۹۰۰ لکھتا ہے) جن کے گھروں کی تعداد ایک ہزار ہے۔ یہ چھوٹا سا قصبہ دریاے باتی زاوہ کے کنارے ایک قدیم مصنوعی ٹیلے کے ارد گرد واقع ہے۔ دوسرا اہم مرکز راہ دانہ (راہ ۔ دهنه) ہے، یہاں دریاے گادر پر ایک عمدہ پل بنا ہوا ہے جو ارسبہ اور ساوج بولاق کے مابین آمد و رفت قائم رکھنے کا ذریعہ ہے۔

خلیفہ لو گاؤں میں قراخ آباد ہیں؛ وہ بھی یہاں ۱۸۲۸ء میں نغاس کے نواح سے آکر آباد ہوئے تھے۔

اس ضلعے کا جنوب مشرقی گوشہ محمد (محمد) شاہ کی چھاؤنی نے گھیر رکھا ہے جس کا نام شرف نامہ (۱ : ۲۰۹) میں مذکور ہے۔ اس کی موجودہ آبادی شمس الدینی ترکوں پر مشتمل ہے جو اپنے سردار ماسی بیگ کی سرکردگی میں ایران میں اسی وقت آئے جس وقت کہ قراخ آئے تھے۔ انھیں عباس میرزا نے تین گاؤں دے دیے جن میں کردوں کے ایک سو کسان (رعیت) گھرانے آباد تھے۔

منش، زرزا اور مکری قبائل کے کردوں کے دو ہزار خاندان یہاں آباد ہیں، جو کل موجودہ آبادی کا چوتھا حصہ ہیں۔ دس گاؤں تو سارے کے سارے انھیں کے ہیں (شلوان، وزنہ وغیرہ) اور ۱۱ گاؤں (چیانہ، نقادہ، ممیاند وغیرہ) کے۔ وہ قرہ پاپاخ کے ساتھ مل جل کر رہے ہیں۔

نسطوری اسقفی حلقوں میں اشنو کی طرح سُلدوز کا بھی ذکر ہے (Assemani، ۳ : ۲۲۲؛ Hoffmann: Auszüge aus syrischen Akten، ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۳؛ Saldōs, Saldūs)، لیکن ۱۹۱۳ء میں نقادہ میں صرف ۸۰ عیسائی گھرانے باقی رہ گئے تھے۔ یہودیوں کی تعداد زیادہ ہے (نقادہ میں ۱۲۰ گھرانے ہیں) اور یہی غالباً ضلع کی موجودہ آبادی کا قدیم ترین عنصر ہے۔

۱۹۰۸ سے ۱۹۱۲ء تک ترکی قبضے کے دوران میں قرہ پاپاخ کو سخت مصیبتیں جھیلنا پڑیں، کیونکہ ترک انھیں ایرانی حکومت کا جاسوس تصور کرتے تھے۔ ترک وہاں کے قبائلی نظام کو توڑنے اور وہاں کی رعیت کو ان کے پنجے سے نجات دلانے کی کوشش میں رہے، مگر اس میں انھیں کامیابی نہیں ہوئی۔ عالمگیر جنگ کے دوران میں فردہ حیدر آباد (جھیل ارمیہ پر) روسیوں کا بحری اڈہ بنا رہا اور ایک چھوٹی ریلوے لائن بھی ضلع کے آر پار بنا لی گئی تھی۔ سلدوز پر مدت تک کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا قبضہ ہوتا رہا، لیکن ترکوں اور روسیوں کے چلے جانے کے بعد ۱۹۱۹ء سے اس نے اپنی پہلی سی حیثیت پھر حاصل کر لی ہے۔

مآخذ: (۱) Rawlinson: Notes on a Journey from Tabriz، ج ۱۰، ۱۸۴۰ء، ص ۱۲ تا ۱۴؛ (۲) Ritter: Erdkunde، ۹ : ۶۰۲، ۹۶۹؛ (۳) Minorsky: Materialy po izuč. Vostoka، ج ۲ (پطرو گراڈ ۱۹۱۵ء)، ص ۴۵۳ تا ۵۵۔

(MINORSKY)

★ **سَلْسَبِیل**: بہشت کے ایک چشمے کا نام، جس کا ذکر صرف ایک دفعہ قرآن مجید میں آیا ہے۔ متن یوں ہے: وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا ۝ عَيْنًا فِيهَا تُسَمّٰى سَلْسَبِيلًا (۷۶ [الدھر]: ۱۷، ۱۸)۔

اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں ماہرین صرف و نحو کا اختلاف ہے۔ بعض اسے ثلاثی مجرد مادہ س ۔ ب ۔ ل سے مشتق سمجھتے ہیں۔ اور بعض ایک پنج حرفی مادہ سے مشتق خیال کرتے ہیں جس کا (اس کی اپنی صورت تانیث کے ماسوا) یہ واحد استعمال ہے۔ بعض اس لفظ کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ "وہ جو گلے میں پھسل کر یا جھکے سے چلا جائے" (یَنْسَلُّ) گویا کہ اس کے اصلی حروف صرف س اور ل ہی تھے۔ ایک خیال یہ ہے کہ سلسبیل سَلْ سَبِيلًا سے مشتق ہے (جس کے معنی ہیں راستا دریافت کر) جیسا کہ عبارت سَلْ رَبَّكَ

بیلاً اِلٰی هٰذِهِ الْعَیْنِ کی تشریح میں کہا گیا ہے، اس لفظ ـ تشریح ”سہل“ یا ”صاف و نرم“ (جیسے کوئی شروب) کے الفاظ سے کی گئی ہے، یعنی ”جس میں ھردرا پن نہ ہو“ ”حلق میں آسانی سے اتر جائے“۔ ہ لفظ دودھ، پانی اور شراب کی صفت کے طور پر ستعمال ہوتا ہے، لیکن قرآن مجید میں اس کا اشارہ اس شروب کی طرف سمجھا جاتا ہے جو مسلمانوں کو جنت میں ملے گا۔

بعض نحوی سلسبیل کو اس خاص چشمے کا سم معرفہ قرار دیتے ہیں اور اس لیے غیر منصرف گردانتے ہیں؛ لیکن آیت مذکورہ میں اس لیے تنوین دی گئی ہے کہ زَنْجَبِیْلًا کے ساتھ صوتی ہم آہنگی قائم رہ سکے؛ اس کے برعکس بعض کا خیال یہ ہے کہ یہ اس چشمے کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے اور اس لیے منصرف ہے اور اس پر تنوین آ سکتی ہے۔ صحیح مسلم کی ایک حدیث (باب حیض، عدد ۳۷) میں ہے کہ بہشت کا وہ چشمہ جس سے مؤمنین شاد کام ہوں گے سَلْسَبِیْل کہلاتا ہے؛ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں یہ لفظ بطور اسم معرفہ کے مشہور تھا۔ امام راغب نے لکھا ہے کہ بعض کے نزدیک سلسبیل ہر تیز جاری چشمے کو کہتے ہیں (المفردات)۔

مآخذ: مستند لغات اور تفاسیر قرآن مجید۔

(T. W. Haig)

* **سُلْطَان:** (ع)؛ [اس لفظ کے معنی ہیں غلبہ اور تسلط؛ اور سلاطة کے معنی غلبہ حاصل کرنے کے ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے: وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطٰنًا (۱۷ [بنی اسرائیل] : ۳۳) یا دوسری جگہ سلطان کے بارے میں فرمایا: اِنَّهٗ لَیْسَ لَهٗ سُلْطٰنٌ (۱۶ [النحل] : ۹۹)۔ سورة الرحمٰن میں ہے: یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ (۵۵ [الرحمٰن] : ۳۳)۔ اس میں بتایا ہے کہ مخلوق کو اس زمین اور اس کی فضا سے باہر جانے کی سعی کرلی چاہیے، لیکن اس کام کے لیے انھیں بہت بڑی طاقت اور غلبے کی ضرورت ہوگی۔ اس سے بادشاہ کو سلطان کہا جاتا ہے۔ پھر حجت اور دلیل کو بھی سلطان کہتے ہیں کیونکہ دلوں پر اس کا دباؤ اور تسلط ہوتا ہے، بلکہ ابن عباسؓ سے تو یہاں تک مروی ہے کہ قرآن مجید میں ہر جگہ سلطان کا لفظ بمعنی حجت اور دلیل ہی ہے۔ هَلَكَ عَنِّیْ سُلْطٰنِیَهْ (۶۹ [الحاقة] : ۲۹) میں سلطان کے دونوں معنی مراد لیے گئے ہیں، یعنی اس سے مراد دلیل بھی ہے اور غلبہ اور تسلط بھی۔ سَلَاطَةُ اللِّسَانِ کے معنی گفتگو پر قدرت اور زبان کی تیزی کے ہیں؛ اس میں مذمت کا پہلو موجود ہے (المفردات)]۔ سلطان ایک لقب بھی ہے، جو پہلے پہل چوتھی صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں دیکھنے میں آتا ہے اور اس کا مفہوم ہے کوئی طاقتور حکمران، کسی علاقے کا خود مختار فرمانروا۔ [بعد میں یہ لقب عمائدین سلطنت کو بھی دیا جانے لگا]۔

سریانی کا لفظ شُلْطانا کے معنی ہیں ”قوت و اقتدار“؛ اور شاذ طور پر یہ لفظ بمعنی صاحب قوت بھی استعمال ہوتا ہے (*Thesaurus Syriacus* : Payne-Smith، عمود ۳۱۷۹؛ Nöldeke : *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*، سٹراسبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۹)۔

کتب حدیث میں سلطان کا لفظ صرف قدرت (اور عام طور پر حاکمانہ قدرت) کے مفہوم میں آیا ہے: اَلسُّلْطَانُ وَلِیُّ مَنْ لَا وَلِیَّ لَهٗ۔ ”جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہوتا ہے“ (الترمذی، ۱ : ۲۰۳)، لیکن بعض اوقات اس لفظ کے معنی اللہ کی قوت و اقتدار کے بھی ہیں۔ عربی ادب میں بھی چوتھی صدی ہجری کے آخر تک اس لفظ کا مفہوم صرف حاکمانہ قوت و اقتدار ہی رہا (اس کی بہت سی مثالوں میں سے قب مثلاً الیعقوبی: کتاب البلدان، ص ۳۳۶، ۳۳۹؛ ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع Torrey،

ص ۳۸۱، جہاں یہ کہا گیا کہ قدیم الایّام میں سلطان افریقیہ کا مسکن قرطاجنہ تھا؛ ابن حوقل، (ص ۱۴۳) جہاں الموصل کو سلطان کا اور الجزیرہ کے دیوان کا مُسْتَقَر بتایا گیا ہے۔ یا پھر اس شخص کا مسکن، جس میں کسی خاص وقت میں غیر شخصی حاکمانہ قوت مشخّص ہو جائے، برعکس امیر کے، جو محض ایک لقب ہے۔ سلطان کا یہ آخری مفہوم، جسے بعض اوقات زیادہ مکمل طور پر 'ذوالسلطان' سے ظاہر کیا جاتا ہے (مثلاً حدیث میں) اور جو کہ پہلے مفہوم سے بالکل جداگانہ ہے، اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ پہلی صدی کے مصری اوراق بردی میں (والی مصر کے لیے، قب Becker: *Beiträge zur Geschichte Aegyptens*، ص ۹۰ حاشیہ ۲)

بعد کی صدیوں میں یہ خلفا کے لیے بھی استعمال ہوتا رہا (خلیفہ منصور نے اپنے آپ کو ایک خطبے میں سلطان اللّٰہ فی ارضہ کہا ہے (الطبری، ۳۰۹ : ۴۲۶)؛ خلیفہ الموثق کو بھی سلطان کہا گیا ہے (الطّبری، ۳ : ۱۸۹۳)؛ اور پھر ۹۹۷ء میں خلیفہ القادر کو سلطان لکھا گیا ہے، العتبی: کتاب مذکور، ص ۲۶۵)۔ کسی شخص کو ایک ایسے لفظ سے جو در اصل اس کا رتبہ ظاہر کرتا ہو ملقب کرنے کے دستور کی مثالیں سب زبانوں میں ملتی ہیں (قب مثلاً ترکی سرکاری زبان کے لیے: H. Ritter، در *Islamica*، ۲ : ۴۷۵)؛ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس لفظ کی آشوری شکل "شِلْتَان" غیر ملکی فرمانرواؤں کے لیے استعمال ہوتی تھی (بقول Ravaisse، در *ZDMG*، ۶۳ : ۳۳۰)۔ قوت اور حکومت کے معنوں میں اس لفظ کا استعمال عربی زبان میں آج بھی بدستور قائم ہے۔

سیاسی اقتدار کے غیر شخصی مفہوم سے ایک شخصی لقب میں یہ تبدیلی ایک ایسا ارتقا ہے جس کے دونوں مرحلوں کا تتبّع دشوار ہے۔ اس ارتقا کے بعد جن مصنفین نے لکھا ہے انھوں نے بعض ایسے بیانات دیے ہیں جنھیں کسی قدر تامل ہی سے قبول کیا جا سکتا ہے، مثلاً ابن خلدون (مقدمہ، ۲ : ۸، در *NE*، ج ۱۷) لکھتا ہے کہ جعفر برمکی [کی بابت] سلطان کہلاتا تھا کیونکہ سلطنت میں اسے سب سے زیادہ طاقتور اور با اختیار حیثیت حاصل تھی، اور یہ کہ بعد ازاں خلیفہ کے اقتدار کے بڑے بڑے غاصبوں نے اپنے لیے امیر الامراء اور سلطان کے لقب حاصل کر لیے تھے۔ بویہیوں کے متعلق بھی یہی بات بیان کی گئی ہے (A. Müller: *Der Islam im Morgen und Abendland*، ۱ : ۵۶۸) اور غزنویوں کے متعلق بھی۔ ابن الاثیر (۹ : ۹۲) لکھتا ہے کہ محمود غزنوی نے خلیفہ القادر سے سلطان کا خطاب حاصل کیا؛ مگر العتبی نے اس بیان کی تصدیق نہیں کی۔ جہاں وہ ان متعدد القاب کو گنواتا ہے جو خلیفہ کی طرف سے سلطان محمود کو عطا ہوئے (کتاب مذکور، ص ۳۱۷) وہاں اس نے سلطان کے لقب کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ باایں ہمہ یہ بھی صحیح ہے کہ خود العتبی محمود کو ہمیشہ السلطان کے لقب سے یاد کرتا ہے اور اس کی توجیہ یہ بیان کرتا ہے کہ محمود غزنوی ایک خود مختار فرمانروا بن گیا تھا (کتاب مذکور، ص ۳۱۱)؛ لیکن العتبی کے زمانے تک کلمۂ سلطان نے کسی رسمی لقب کا مرتبہ حاصل نہیں کیا تھا کیونکہ وہ خلیفہ کے لیے بھی یہی لقب استعمال کرتا ہے (قب اوپر)۔ سب سے پہلے جس غزنوی فرمانروا کے سکّوں پر سلطان کا لفظ پایا جاتا ہے وہ ابراہیم (۱۰۵۳ تا ۱۰۹۹ء) ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ فاطمیوں نے سلطان الاسلام کا لقب اختیار کیا تھا (ابن یونس، مخطوطۂ لائڈن) اور اسی زمانے میں فارس کے بویہیوں کے ہاں سلطان الدّولہ کا لقب ملتا ہے (سلطان الدّولہ ابوشجاع، ۱۰۱۲ تا ۱۰۲۴ء)۔ یہی لقب بغداد میں آخری بویہی الملک الرحیم کا تھا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب [فاتح] سلجوق طغرل بیگ کو ۱۰۵۱ء میں خلیفہ کی طرف سے السلطان

رکن الدولۃ کا خطاب ملا (الرّاوندی : راحة الصدور، سلسلۂ یادگار گب، ص ۱۰۵ ؛ قب نیز ابن تغری بردی، طبع Popper، ص ۲۳۳) ۔

طغرل بیگ پہلا مسلم فرمانروا ہے جس کے سکّوں پر سلطان کی کنیت یا لقب پایا جاتا ہے اور وہ بھی ایک ترکیب ''السلطان المعظم'' کی شکل میں (دیکھیے لین پول : *Catalogue of oriental coins in the Brit. Mus*، ۳ : ۲۸ ببعد) ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالبًا سلجوق پہلے حکمران تھے جن کے ہاں فرمانروا کے لیے سلطان کا لفظ ایک باقاعدہ لقب بن گیا ۔ اس لفظ کے لیے المعظم کی صفت لانا اس لیے ضروری تھا کہ اس لفظ کو جو کم و بیش ایک شخصی اسم نکرہ کے طور پر مستعمل تھا ایک معین اور ارفع حیثیت دی جائے ۔ اسی ارتقا سے یہ چیز بھی واضح ہو جاتی ہے کہ لفظ سلطان نے کس طرح ایک بلندترین لقب کی حیثیت اختیار کر لی، بحالیکہ گزشتہ صدیوں میں حکومت کا کوئی بھی نمائندہ اس لقب سے پکارا جا سکتا تھا ۔ المعظّم کا اسم صفت، جو لقب کا لازمی جز تھا، غیر رسمی زبان میں بہت جلد حذف کر دیا گیا ۔ اس طرح سلجوقوں کے ہاں سلطان ایک باقاعدہ شاہی لقب بن گیا ۔ سلاجقہ کے صوبائی خاندانوں یا ان کے بعد اتابگوں میں سے کسی نے بھی سلطان کا لقب اختیار نہ کیا (اگرچہ صوبائی سلاجقہ میں سلطان شاہ کا نام بطور اسم علم ضرور ملتا ہے) اور وہ ملک اور شاہ ایسے القاب ہی پر اکتفا کرتے رہے ۔ صرف بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں سلاجقۂ اعظم کے زوال کے بعد لقب کو خوارزم شاہیوں نے اختیار کر لیا، لیکن خلیفہ النّاصر نے جلال الدّین خوارزم شاہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کے دعوی سلطانی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا (النّسوی : سیرة جلال الدین منکبرتی، طبع Houdas، ص ۲۴۷) ۔ اس کے جلد بعد سلاجقۂ روم نے اپنے آپ کو سلطان کہلانا شروع کر دیا (سکّوں پر قلیج ارسلان ثانی کے زمانے سے) ۔ قریب قریب اسی زمانے کی تصانیف میں صلاح الدین ایوبی کے لیے یہ لفظ استعمال ہونے لگا (ابن جُبَیر : الرحلۃ، طبع de Goeje و Wright، ص ۳۰)، لیکن ایوبیوں کے سکّوں پر سلطان کا لفظ کبھی دیکھنے میں نہیں آیا ؛ ان کے رسمی القاب ہمیشہ کلمہ الملک سے مرکب ہوتے تھے ۔ تیرھویں صدی عیسوی کے ادب میں سلطان ایک ایسا لقب تھا جس سے کامل سیاسی اور ملکی خود مختاری ظاہر ہوتی تھی ۔ ابن الاثیر (۱۱ : ۹۶) بغداد اور اس کے مضافات کو ایسا علاقہ بتاتا ہے جہاں خلیفہ کسی سلطان کی وساطت کے بغیر [براہ راست] فرمانروائی کرتا تھا ۔ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بغداد کے عباسیوں کے آخری دَور میں سلطان کا لقب دینے کا اختیار صرف خلیفہ کو حاصل تھا، البتہ خلافت (بغداد) کے زوال کے بعد خود مختار مسلمان امرا روز افزوں تعداد میں اپنے لیے اس خطاب کو استعمال کرتے نظر آتے ہیں ۔ رسمی طور پر اس لفظ کو عام طور سے 'الاعظم' یا 'العادل' ایسے اسماے صفت کے ساتھ استعمال کیا جاتا تھا (O. Codrington : *A Manual of Musalman Numismatics*، لنڈن ۱۹۰۴ء، ص ۸۱ تا ۸۲، میں ان کی ایک مکمل فہرست دی گئی ہے) ۔ تیرھویں سے لے کر پندرھویں صدی عیسوی تک کے دَور میں سلاطین مصر نے سلطان کے لقب کو بڑی تابانی بخشی ؛ ان کے بعد عثمانی سلاطین آ گئے ۔

جب سلاطین ایسے فرمانروا بن گئے جن کی مطلق خود مختاری عام طور پر تسلیم ہونے لگی تو فقہا اور مؤرخین نے (''قانون جبری'' کے تحت) اس قسم کے نظریات تشکیل کرنے پر کمر باندھ لی جن کی رو سے وہ ان حکمرانوں کے وجود کا شرعی جواز پیدا کر سکیں جن کے لیے اسلامی خلافت کے قدیم تصور میں قطعًا کوئی جگہ نہ تھی [رک بہ خلیفہ] ۔ ہمیں یہ نظریے

الماوردی ایسے قدیم مصنف کے ہاں بھی ملتے ہیں (جو بویہیوں کے زمانے کا مصنف ہے)، جس کے نزدیک سلطان کے معنے خداکمانہ قوت کے سوا اور کچھ نہ تھے جیسا کہ اس کی کتاب کے نام الاحکام السلطانیۃ سے ظاہر ہے۔ الماوردی (طبع Enger، ۱۸۵۳ء، ص ۲۰ تا ۲۱) کہتا ہے کہ خلیفہ اس صورت میں بھی منصب خلافت پر بحال رہ سکتا ہے جب کہ اس کا کوئی محکوم قوت و طاقت کے لحاظ سے اس پر غالب آ جائے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس محکوم کے اعمال و افعال مذہبی اصولوں کے مطابق ہوں۔ العتبی نے جب حدیث "السّلطانُ ظلُّ اللّٰہِ فی الارْضِ" سے استناد کیا تو اس کا مقصد غالبًا یہ تھا کہ سلطان محمود غزنوی کی خود مختارانہ حیثیت کو حق بجانب ثابت کیا جائے، جسے وہ ہمیشہ السلطان کے لقب سے یاد کرتا ہے، لیکن حدیث کے اس حوالے کو، جو العتبی نے دیا ہے، کسی فقیہانہ نظریے کے بجائے محض لفظی مدحت طرازی سمجھنا چاہیے۔ الغزالی کی رائے (Goldziher: *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*، لائڈن ۱۹۱۶ء، ص ۹۳) "سلاطین عہد" کے بارے میں یہ ہے کہ وہ بالعموم دنیوی اقتدار کے نمائندے ہیں [انھیں دینی نمائندہ نہیں کہا جا سکتا]۔ مصر کے مملوک سلاطین کے عہد میں جا کر خلیل الظاہری (زبدۃ کشف الممالک فی بیان الطرق و الممالک، طبع Ravaisse، ص ۸۹ تا ۹۰) نے یہ صاف اور واضح نظریہ پیش کیا کہ صرف خلیفہ ہی لقب سلطان دینے کا مجاز ہے اور اس کے مستحق حقیقۃً صرف سلاطین مصر ہیں۔ مملوک فرمانروا اپنے آپ کو اپنے کتبات میں سلطان الاسلام و المسلمین لکھتے ہیں (van Berchem: *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*)۔ قریب قریب اسی زمانے میں ابن عرب شاہ سلطان چقمق کے سوانح حیات (*JRAS*، ۱۹۰۷ء، ص ۲۹۵ ببعد) میں سلطان کو امور سلطنت میں خلیفہ اللہ فی الارض کہ کر پکارتا ہے اور علما کو امور مذہبی میں وَرَثَۃُ النّبیؐ کہتا ہے۔ اس بیان میں بھی، العتبی کے بیان کی طرح، محولہ بالا حدیث کی طرف ایک بر محل اشارہ معلوم ہوتا ہے (مگر دوسری شکل میں)۔ سب سے آخر میں السیوطی (حسن المحاضرۃ، ۲ : ۹۱ ببعد، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۸۲) نے سلطان (جس کے زیر اقتدار ملک ہوں اور وہ ملک الملوک ہو)، سلطان الاعظم اور سلطان السلاطین کے اصطلاحی القاب کی تعریف و وضاحت کی ہے۔ مؤخرترین لقب سب سے اعلٰی ہے۔ مملوکوں کے عہد میں واقعی ایسے بہت سے مسلمان فرمانروا موجود تھے جو سلطان کہلاتے تھے، ان میں سے بعض نے الظاہری کے نظریے کے مطابق خلیفہ سے، جو قاہرہ میں مقیم تھا، اس لقب کے استعمال کے لیے باقاعدہ اجازت بھی طلب کی تھی۔

ہم کہ سکتے ہیں کہ ابتدا ہی سے جن فرمانرواؤں نے یہ لقب اختیار کیا وہ خوارزم شاہیوں کے سوا سب کے سب سنّی تھے، اس لیے یہ محض اتفاقی بات نہیں کہ [لفظ سلطان کے مفہوم کا] یہ ارتقا صلیبی جنگوں کے دوران میں اسلام کے مذہبی احیا کے ساتھ ساتھ ظہور پذیر ہوا۔ بڑے بڑے سلاطین بیک وقت اسلام کے حامی و محافظ بھی بن گئے اور مغول فرمانرواؤں نے بھی مسلک اہل السنت قبول کرنے کے بعد یہی اختیار کیا۔ لقب کے سلسلے میں اہل السنت سے خاص تعلق سلطنت عثمانیہ میں خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اورخان ہی کے بعض سکوں پر سلطان کا لقب موجود تھا (دیکھیے لین پول: *Cat. Or. Coins*، ۸ : ۱۳) حالانکہ ابتدا میں عثمانی حکمرانوں کو بالعموم امیر سمجھا جاتا تھا (ابن بطوطہ، ۲ : ۳۲۱)۔ بایزید اول کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ سب سے پہلا عثمانی بادشاہ تھا جس نے قاہرہ کے عباسی خلیفہ سے سلطان کہلانے کا حق حاصل کیا (von Hammer: *GOR*، ۱ : ۲۳۵)۔

قسطنطنیه فتح کرنے کے بعد محمد ثانی نے سلطان البّرین و البحّرین کا لقب اختیار کر لیا (GOR، ۱ : ۸۸)، لیکن خود سلطنت عثمانیه میں بھی فرمانروا کے لیے سلطان البّرین و البحّرین کا لقب اتنا مقبول نہیں ہوا جتنے که "خونکار" اور "پادشاہ" کے لقب ۔ اس کے برعکس رسمیات میں سلطان کو ایک وقیع مقام حاصل تھا، مثلاً فرمانروا کے نام سے پہلے "السلطان ابن السلطان" کے جملے میں ۔ سلیم اوّل کے ہاتھوں مملوک سلطنت کے خاتمے کے بعد عثمانی فرمانروا مسلّمه طور پر عالم اسلام کے سب سے بڑے سلاطین بن گئے تھے ۔ ایران کے صفوی "شاہ" کہلاتے تھے اور اس کے بعد سے "سلطان" اور "شاہ" کا فرق سنی اور شیعه کے فرق کو ظاہر کرنے لگا ۔ یه صحیح ہے که رسمی طور پر صفوی بھی اپنے کو سلطان کہتے تھے، مثلاً اپنے سکوں پر (آر ۔ ایس ۔ پول Poole : *Catalogue of The Coins of the shahs of Persia in The Br. Mus.*، لنڈن ۱۸۸۷ء، اشاریه ص ۳۱۳) بذیل مادّۂ سلطان، لیکن وہ صرف شاہ ہی کے لقب سے معروف تھے ۔ [ہندوستان کے ترک اور افغان بادشاہ "سلاطین" کہلاتے رہے اور مغل "شاہنشاہ" ؛ ہرات کے تیموری "سلاطین"] ۔

ترکی میں "سلطان" ہمیشه ایک بلند لقب سمجھا گیا ہے ۔ فرمانرواؤں کے علاوہ شہزادے بھی یه لقب اختیار کر لیتے تھے ۔ منجمله ان اسباب کے جن کی بنا پر سلیمان اوّل کا منظور نظر وزیراعظم ابراہیم پاشا مورد عتاب ہوا ایک سبب یه بھی بیان کیا گیا ہے که اس نے "سرعسکر سلطان" کا لقب اختیار کر لیا تھا (GOR، ۳ : ۱۹۰) ۔ عبدالحمید ثانی کے زمانے میں چھوٹے چھوٹے سردار اور رؤسا جنھیں اپنے اپنے علاقوں (مثلاً حضرموت) میں سلطان مقرر کیا جاتا تھا، اس لقب کو قسطنطنیه آنے پر استعمال کرنے کے مجاز نه تھے (یه اطلاع پروفیسر سنوک ہرخرونیے Snouck Hurgronje سے حاصل ہوئی ہے) ۔ ترکی زبان میں سلطان کا لقب ہمیشه بادشاہ یا شاہزادے کے نام سے پہلے استعمال ہوتا ہے ۔ جہاں تک عوام کا تعلق ہے یه لفظ در حقیقت اس زبان میں شاہزادی کے مفہوم میں مستعمل ہے (قب مثلاً افسانۂ شنیمه سلطان؛ در Jacob : *Hilfsbuch*، ۲ : ص ۹ د)؛ نیز اس لفظ کا استعمال غزل میں بھی ہوا ہے، چنانچه اسی استعمال سے اس دستور کی تشریح ہوتی ہے که شاہزادی کے معنوں میں سلطان کے لفظ کو نام کے بعد لاتے ہیں (قب نیز عالی : کنه الاخبار، ۵ : ۱۶) ۔ اسی وجه سے سلطان کا لفظ اس صورت میں بھی نام کے بعد لکھا جاتا ہے جب یه کسی صوفی کے لیے استعمال ہو (دیکھیے نیچے) ۔

اس کے برعکس ایران میں سلطان کا لفظ عہدے داروں اور والیوں کے نام کے ساتھ لقب کے طور پر استعمال ہوتا تھا (عالی : محل مذکور؛ *ZDMG*، ۸۰ : ۳۰) ۔ اولیا چلبی ایران کے سلاطین کا ذکر اس طرح کرتا ہے گویا وہ چھوٹے چھوٹے گورنر ہیں (سیاحت نامه، ۲ : ۹۹ تا ۳۰۵) ۔ ایرانی فرمانرواؤں میں سے جسے سلطان کا لقب دیا گیا وہ صرف احمد اوّل قاجار ہے جسے یه خطاب ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد اس کی تخت نشینی کے موقع پر ملا ۔

مصر میں مملوکوں کے خاتمے کے ساتھ ہی سلطان کا لقب بھی ختم ہو گیا ۔ لیکن سلطان حسین کے عہد حکومت اور فؤاد کے عہد حکومت کی ابتدا میں ایک مختصر سے زمانے (۱۹۱۴ تا ۱۹۲۲ء) کے لیے یه لقب پھر استعمال میں آنے لگا (قب مادّۂ خدیو) ۔

جن خاندانوں کے فرمانرواؤں نے سلطان کا لقب اختیار کیا، یا اب کیے ہوئے ہیں، ان کی تعداد بہت بڑی ہے، البته شمالی افریقه میں یه لقب نسبةً دیر سے پہنچا ہے؛ مراکش میں فلالیه شرفا کا خاندان (اٹھارھویں صدی کے نصف کے بعد سے) پہلا خاندان تھا جس نے یه لقب اختیار کیا ۔

۲ ۔ سلطان کا لقب صوفی مشائخ کو بھی دیا

جاتا ہے۔ اس لفظ کا یہ استعمال تیرھویں صدی عیسوی سے پہلے کا نہیں ۔ اس کا رواج بالخصوص ایشیاے کوچک میں، نیز ان ممالک میں جو عثمانی تہذیب سے متأثر ہوے، ہوتا تھا، ممکن ہے کہ اس لفظ کے استعمال کا یہ ارتقا اس قسم کے القاب سے شروع ہوا ہو ، جیسے "سلطان العاشقین" جو صوفی شاعر ابن الفارض کو دیا گیا یا سلطان العلما جو مولانا جلال الدین رومی کے والد بہاءالدین ولد کو دیا گیا، مگر اس میں شک نہیں کہ اس صوفیانہ لقب کے ارتقا میں اس تصور کا اثر بھی پڑا جس کا اظہار صوفیانہ شاعری میں اکثر ملتا ہے کہ صوفی کو روحانی دنیا کی بادشاہی کا مرتبہ اور اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں، تصورات کے اسی طبقے سے خونکار (لقب خداوندگار) ایسے لقب کی تشریح بھی کی جا سکتی ہے۔ اولیا چلبی سیاحت نامہ (۳: ۳٦۷ تا ۳٦۸) میں سلطان محمد ثانی اور سلطان بایزید ثالث کے ناموں کو دو بڑے صوفیوں کے ناموں کے ساتھ یکجا کرتے ہوے لکھتا ہے کہ یہ سب سلاطین اعظم تھے، دِدِہ سلطان اور بابا سلطان (سلطان باھو) ایسے ناموں کی اصل بھی یہی ہے ۔ ایشیاے کوچک میں پندرھویں صدی کے اندر مذہبی انقلابی تحریک کے رہنما شیخ بدرالدین کو بھی اس کے مرید سلطان کہتے تھے ۔ Babinger (ISL. ، ۱۱ : ۳۷) اس بات کو اس امر کی دلیل تصور کرتا ہے کہ اسے حقیقی حکمران سمجھا جاتا تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کا لقب بکتاشیوں نے خاص طور سے اختیار کر لیا تھا ، مگر یہ کلمہ بکتاشیوں میں کسی خاص بلند مقام کو ظاہر نہیں کرتا ۔ یوں غالباً Babinger کا یہ خیال درست ہے کہ کم از کم دور مذکور میں سلطان محض ایک "گویہ نامہ" یا پیار کا لفظ ہے ۔ [سلطنت کے آئینی و سیاسی تصورات کے لیے دیکھیے مادۂ سلطنت، حکومت، خلافت وغیرہ] .

مآخذ : (۱) Weil : *Geschichte der Chalifen*، Mannheim ۱۸۴۸ء، ۲ : ۳۴۵؛ (۲) A. Von Kremer : *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*، لائپزگ ۱۸٦۸ء، ص ۳۲۱ ببعد؛ (۳) Barthold : *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۰ء، ۲ : ۲۸۵؛ (۴) C.F. Seybold : *Mitzellen*، در *ZDMG*، ۱۹۰۸ء، ٦۲ : ۵٦۳ ببعد، ۳۰۱ ببعد؛ (۵) وہی مصنف : *Nochmals Sulṭān*، در *ZDMG*، ۱۹۰۹ء، ص ۳۲۹ ببعد؛ (٦) C.H. Becker : *Barthold's Studien über Kalif und Sulṭān*، در *Islam*، ج ٦، خصوصاً ص ۳۵٦ ببعد؛ (۷) A. Mez : *Die Renaissance des Islams*، ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۳؛ (۸) T. W. Arnold : *The Caliphate*، لندن ۱۹۲۴ء، خصوصاً ص ۲۰۲ ببعد؛ (۹) Paul Wittek : *Islam und Kalifat*، در *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*، ۱۹۲۵ء، ج ۵۳، بالخصوص ص ۳۱۳ ببعد؛ سلطان کے خطاب کی تاریخ کا پوری طرح مطالعہ کرنے کے لیے کتبات کا مواد بڑی اہمیت رکھتا ہے .

(J. H. KRAMERS)

* **سُلطان آباد** : ۱۔ ایران کے صوبۂ عِراق (زیادہ مقبول عَراق) کا پاے تخت ؛ اس شہر کو ۱۸۹۸ء میں یوسف خان گُرجی نے فراہان کے میدان کے جنوب مغربی حصے میں تعمیر کیا ۔ شہر باقاعدہ مستطیل شکل میں تعمیر ہوا ہے، اس کی ہر دیوار (۲۰۰۰ × ۲٦٦٦ فٹ) کو ۲۰ یا ۱۸ برج بنا کر محفوظ کیا گیا ہے .

آج کل جس صوبے کو عراق (عَراق) کہتے ہیں اسے اس وسیع و عریض خطے کے ساتھ ملتبس نہیں کرنا چاہیے جسے مغول عہد کے جغرافیانویس عراق عجم (لقب) کہتے ہیں Le strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۸۵ تا ۱۸٦) کہتے ہیں اور جس میں کرمان شاہ، ھَمدان، رے اور اصفہان شامل

تھے ۔ عراق کا موجودہ صوبہ قریبًا تمام کا تمام اس قوس کے اندر واقع ہے جو ساوہ کے جنوب میں قرہ صو (دوآب) بناتا ہے ۔ اس کے مشرق میں قم ہے، شمال میں ساوہ [رک باں]، مغرب میں ملایر (دولت آباد) اور جنوب میں بروجرد (سیلا خور کا ضلع) اور چاپلاغ (چاپلق) اور "کمرہ" کے اضلاع ہیں جو زیادہ تر چہارلنگ کے بختیاری خاندان کے جاگیرداروں کے قبضے میں ہیں ۔

عراق کے اضلاع مندرجہ ذیل ہیں : ۱ ۔ فراہان (زلف آباد اور مشک آباد) مع اپنے ۱۳۳ دیہات کے وسطی میدان میں واقع ہیں ، جس کی چھوٹی بڑی ندیاں (کرہ رود) نمکین پانی کی اس جھیل میں جا گرتی ہیں جس کا کوئی مخرج نہیں اور جسے مغول عہد میں سفید تاوور (= سفید جھیل) کہتے تھے ۔ فراہان کا قدیم صدر مقام ساروخ یا ساروق ہے جو سلطان آباد کے شمال مغرب میں ۲۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ فراہان ایک قدیم شیعی مرکز ہے ؛ ۲ ۔ شراہ (چارراہ)؛ ۳ ۔ برچلو اور ۴ ۔ وفس جن میں علی الترتیب ۴۲، ۵۲ اور ۱۲ گاؤں ہیں ۔ یہ مقامات فراہان کے مغرب اور شمال مغرب میں واقع ہیں؛ ۵ ۔ تفرش اور ۶ ۔ آشتیان مع علی الترتیب ۱۶ اور ۳ دیہات کے، فراہان کے شمال میں واقع ہیں ۔ تفرش ایک نشیب میں واقع ہے اور چاروں طرف سے پہاڑوں میں گھرا ہوا ہے ۔ آشتیان اور گرکان ایران کے بہت سے بزرگوں اور مدبروں کا زاد بوم ہونے کے باعث مشہور ہیں؛ ۷ ۔ رودبار مع اپنے ۴۷ دیہات کے فراہان کے جنوب مغرب میں واقع ہے؛ ۸ ۔ خلجستان مع اپنے ۹۰ دیہات کے قم اور ساوہ کی سمت میں واقع ہے؛ ۹ ۔ کزاز مع اپنے ۱۵۰ دیہات کے سلطان آباد کے جنوب مغرب قرہ صو کے پنکھا نما بالائی ذخیرۂ آب اور کرہ رود (قرہ کہریز) پر واقع ہے ۔ یہ ایک اہم ضلع ہے جو سلطان آباد کی سرحدوں سے جا ملتا ہے اور وہی علاقہ ہے جس کو عرب جغرافیا نویسوں نے کرج ابی دلف لکھا ہے (Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۹۸ اور نزهة القلوب، ص ۶۹)؛ کوہ راسبند موجودہ (راسوند) ہے (اگرچہ المستوفی نے یہ نام "کوہ شاہ زندہ" کو دیا ہے جو شمال کی طرف کوہستان راسبند کا ایک سلسلہ ہے)؛ فرزین کا قلعہ (دیکھیے جہان کشا، سلسلۂ یادگار گب، ۲/۱۶ : ۱۱۶ : فرزین) لازمًا کوہ فرزی پر (توله کے شمال میں) واقع ہوگا؛ آخر میں "کیخسرو کے چشمے" کے نام کی وجہ تسمیہ کا پتا ایک مقامی داستان سے چلتا ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح کیخسرو کوہ شاہ زندہ پر غائب ہو گیا (چریکوف Čirikow، ص ۱۸۶؛ دیکھیے شاهنامه، طبع Mohl، ۴ : ۲۶۶)؛ ۱۰ ۔ سربند اپنے ۱۳۰ دیہات کے ساتھ کزاز کے جنوب مغرب میں سلطان آباد سے بروجرد کو جانے والی سڑک پر واقع ہے ۔ اس ضلع کو کرخا (آب گلان وغیرہ) کے بالائی پانی سیراب کرتے ہیں ۔ مندرجۂ بالا اضلاع کے علاوہ حسب ذیل بعض اور علاقے بھی عراق کا حصہ شمار ہوتے رہے ہیں: (۱) درجزین (در گزین) جو قرہ صو کے شمالی کنارے پر وفس کے شمال میں اور ہمدان ۔ قزوین شاہراہ کے جنوب میں واقع ہے؛ (۲) آشخور جو بروجرد کے توابع میں سے ہے؛ (۳) کمرہ (صدر مقام خمین اور (۴) نیم ور (انار رود پر) دونوں اب ضلع "محلات" میں شامل کر دیے گئے ہیں ۔ عراق میں آباد دیہات کی مجموعی تعداد ۶۸۶ ہے ۔ ۱۹۱۴ء سے قبل یہ خزانۂ عامرہ میں ۸۰,۰۰۰ تومان مالیہ اور ۱۶,۰۰۰ خروار غلہ دیا کرتا تھا ۔ سربازوں کی پانچ رجمنٹیں اس صوبے سے بھرتی کی جاتی تھیں، جن میں سے ہر ایک میں ۸۰۰ جوان ہوتے تھے ۔

یہ صوبہ زراعت کے لحاظ سے نہایت زرخیز ہے اور اپنے قالینوں کے لیے خاص طور سے مشہور ہے (ساروخ، سلطان آباد) یورپی اور ایرانی فرمیں جن کے دفاتر سلطان آباد میں ہیں، ان قالینوں کو برآمد کرتی

ہیں ۔ مخمرہ ۔ بروجرد ۔ تہران ریلوے (جو اس وقت زیر تجویز ہے) کے تکمیل پاجانے پر عراق کی اہمیت بہت بڑھ جائے گی ۔ آبادی کا بیشتر حصہ ایرانی ہے ۔ خلجستان میں خلج ترک آباد ہیں جو عجیب و غریب قسم کی بولی بولتے ہیں [دیکھیے مادّۂ ساوہ] (اس علاقے میں بھی ایک خلجستان ہے کوشکک کے قریب تہران ۔ ہمدان شاہراہ پر) جہاں ایک مرکزی ایرانی بولی بھی بولی جاتی ہے؛ قب Brugsch : *Reise d.k. preuss. Gesandt.*، ۱ : ۳۳۷ تا ۳۳۸ اور Justi : *Kurdische Gramm.*، ص xxv) ۔ کزاز میں تیرہ ارمنی گاؤں ہیں جن کے باشندوں (۱۹۱۶ء میں ۴۶۵ خانوادے اور ۲۹۵۹ نفوس) کو یہاں صفویوں نے آباد کیا تھا، کمرہ میں ارمنی اور گرجی آباد ہیں، نیز وہ ترک جنھیں تیمور نے شام سے لا کر یہاں بسایا تھا اور جن کی زبان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ چغتائی ترکی سے ملتی جلتی ہے (؟) .

مآخذ : (۱) Ritter : *Erdkunde*، ۱۱ : ۶۵ تا ۷۲؛ (۲) Bode : *Travels in Arabistan*، ۲ : ۲۱۱ تا ۲۱۷؛ (۳) وہی مصنف : *Iz Isfahana w Hamadan, Bibliot dlia Čteniya*، جنوری ۱۸۵۴ء، ۱۰۳؛ (۴) Gusew : *Iz Kazbina v Burudjird Zap. Kawkaz Otd. Geogr. Obšč.*، ۱۸۴۵ء، ص ۲۶۲ تا ۲۶۷؛ (۵) Brugsch : *Reise d. k. preuss. Gesandtschaft*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ۲ : ۷ تا ۱۴؛ (۶) Čirikow : *Putewoi journal*، ۱۸۷۵ء ص ۱۴۱ تا ۱۵۲، ۱۸۱ تا ۱۸۷؛ (۷) H. Schindler : *Eastern Persian Irak*، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۱۲۹؛ (۸) Strauss : *Routen im westlichen Persien* (نقشہ) : *Pet. Mitt.*، ۱۹۰۵ء نقشہ ۲۱؛ (۹) Stahl : *Reisen in Zentral Persien, Pet. Mitt.*، ۱۹۰۵ء؛ (۱۰) وہی مصنف *Reisen in Nord Persien Pet. Mitt.*، ۱۹۰۷ء (نقشے).

کرج ابی دلف کی تفصیلات کے لیے دیکھیے : P. Schwarz : *Iran im Mittelalter*، ۱۹۲۵ء، ۵ : ۵۷۴، ۸۲؛ فرزن (فرزین) کے محل وقوع سے کزّاز پر کرج کی جائے وقوع کا پتا چلتا ہے (یاقوت کے مطابق فرزین کرج کے دروازے پر (درے کے اندر) واقع تھا ۔ س Houtum-Schindler : *Zeitschr d. Gesellsch. f. Erdk.*، ۱۸۷۹ء، ۱۶ : ۶۰) کا یہ قیاس ناقابل قبول ہے کہ کرج کا محل وقوع دریاے کرج پر تھا، جو گل پایگان (جرباذقان) کو سیراب کرتا ہے، برج (کرج کے مشرق میں ۱۰ فرسخ پر) کا نشان بھی گل پایگان کے مغرب میں ڈھونڈنا چاہیے (جاپلق یا بربرود پر).

۳۔ ایک شہر جس کی بنیاد مغول ایلخان الجایتو نے ۷۱۱ھ/۱۳۱۲ء میں چمچمال کے مقام پر کوہ بیستون کے دامن میں رکھی ۔ (۱) D'Ohsson : *Hist. des Mongols*، ۴ : ۵۴۵؛ (۲) نزہۃ القلوب، ص ۱۰۷؛ (۳) Rabino : کرمان شاہ، *R.M.M.*، مارچ ۱۹۲۰ء، ص ۱۴.

۴۔ ایران میں متعدد دیہات کا نام مثلاً خراسان میں ترشیز کے ضلع کا صدر مقام .

(V. MINORSKY)

* **سلطان اسحٰق :** (زیادہ تر سلطان سُہاق یا سلطان سہاک) فرقۂ اہل حق [رک بآں] جس کا زیادہ مقبول نام علی الٰہی [رک بآں] ہے کے معتقدات میں ایک اہم شخصیت ۔ خدا کے پہلے مظاہر (خاوندگار، علی، بابا خوشین) شریعت، طریقت اور معرفت کے مراحل کے مطابق ہیں، لیکن اس کا چوتھا مظہر سلطان سُہاق روحانیت و عرفان کے بلند ترین مقام، حقیقت [رک بآں] کو ظاہر کرتا ہے .

ہر اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سلطان اسحق ایک تاریخی شخصیت تھا ۔ اہل حق اسے چودھویں صدی عیسوی میں بتاتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے کہ وہ حسن بیگ جلا کی بیٹی خاتون دایرہ (دیراق) کے بطن سے شیخ عیسٰی کا بیٹا تھا ۔ اپنی بیوی خاتونہ بشیر کے بطن

سے اُس کے سات بیٹے تھے، جو "هفت تن" کہلاتے تھے (دوسرے سات بیٹوں سے، جو هفت توانا کہلاتے تھے، ممیز کرنے کے لیے) - سات بنیادی مظاهر میں سے هر ایک کی مانند سلطان سُہاک کے جلو میں بھی چار پانچ فرشتے رہتے تھے: بن یامین، داؤد، مصطفی، ذودان، پیر موسی (اور خاتون دایره)، جن میں سے هر ایک کے جداگانه فرائض و وظائف تھے۔

مذهبی کتاب سرانجام میں جو اسماء و اعلام آئے هیں، اُن کے تجزیے سے معلوم هوتا هے که سلطان اسحق کی سرگرمیوں کا علاقه کردستان کا وه حصه تھا جو زغروس (دالہو) اور دریاے سیروان (دیالی) کے مابین واقع هے - ترکی مناجات قطب نامه کے مطابق سلطان اسحق گورانی زبان بولتا تھا، جو اب بھی اس علاقے کے باشندوں کی بولی ہے - یه لوگ اگرچه قومی حیثیت سے ایرانی هیں، لیکن لسانی اور غالباً نسلی اعتبار سے بھی حقیقی کرد نهیں - سلطان اسحق اور اُس کے رفقاء کی قبریں علاقه اورمانی لُہون [رک به منه] میں دریاے سیروان کے دائیں کنارے پردور کے مقام پر موجود هیں۔

O. Mann کے مجموعے کا مناظرانه مخطوطه (Preussische Staatsbibliothek، مخطوطه، ۱۹۰۴، شماره ۳۰، ورق ۸) میں سلطان سُہاک کو جامهٔ حق (خدا کا اوتار [لباس]) اور "مقنّن قانون حقیقه" بیان کیا گیا هے - درحقیقت اس فرقے کی بیشتر رسوم اسی کی جاری کرده معلوم هوتی هیں، مثلاً "سرسپردن" (یعنی پیر کو اپنا سر سپرد کر دینا) کی رسم، جو اس معاهدے کی علامت هے جو الوهیت (شاه کل عالم) نے زمین پر سلطان اسحق کی شکل میں از سر نو ظاهر هونے سے پہلے بن یامین کے ساتھ طے کیا تھا: اس معاهدے میں بن یامین کو تو پیر کا کردار ادا کرنا تھا اور 'شاه کل عالم' کو طالب کا کیونکه اس نے کہا که "طالب کو اپنے پیر کے احکام کی اطاعت کرنا واجب هے اور کوئی بھی تیرے احکام کی تعمیل کر سکتا هے، لیکن اگر میں پیر هو جاؤں اور تو طالب هو تو تو ان احکام کی تعمیل نه کر سکے گا جو میں تجھ سے کہوں گا"۔ یه بظاهر اسمٰعیلی اعتقادات کی صداے بازگشت هے، جن کے مطابق خدا مبرا عن الصفات هے اور مخلوق کو "الملک الاعظم" "عقل کل" کی طرف لوٹ کر جانا هے؛ تب Guyard: *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*، پیرس ۱۸۷۴ء، ص ۴۳، ۱۵۲۔

اس فرقے کی تمام شاخیں، جو بعد کے مظاهر الوهیت کے بارے میں اختلاف رکھتی هیں، سلطان اسحق کو متفقه طور پر مانتی هیں۔

مآخذ: (۱) Gobineau: *Trois ans en Asie*، پیرس ۱۸۵۹ء، ص ۳۳۸؛ (۲) Minorsky: *Materiali dlia izuč. sekti L'udi Istini*، ماسکو ۱۹۱۱ء، ص ۱۳ تا ۵۳؛ (۳) وهی مصنف: *Notes Sur La secte des Ahl-i Hakk*، در *R.M.M.*، ۴۰: ۱۷، ۲۷ و ۴۵: ۱۰۳، ۲۸۱؛ (۴) سعید خان: *The sect of Ahl-i Ḥakk* در *The Moslem World*، ۱۹۲۷ء، ۱/۱۷: ۳۱ تا ۴۲۔

[V. Minorsky]

* **سلطان اونی**: (اوکی)، ایشیاے کوچک میں فریجیا Phrygia کے اس حصے کا قدیمی نام، جو اسکی شہر کے شمال مغرب میں واقع هے - عثمانی سلاطین کے اقتدار کا آغاز یہیں سے هوا - یه نام سلاجقه کے عهد میں بھی موجود تھا، کیونکه ابن بی‌بی کے روزنامچے (Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۳: ۲۱۷) میں اس کا ذکر سلطنت سلجوقیه کے ایک سرحدی ضلع کے طور پر آیا هے، جس کی حفاظت سرحدی پہرےداروں (اوچ بگیوں) کے ذمے تھی، مثلاً ارطغرل - ابتدائی ترک مورخین میں سے نشری (طبع Nöldeke: *ZDMG*، ۱۳: ۱۹۰) سلطان اونی کا ذکر ایسے مقام کے طور پر کرتا

ہے، جہاں ارطغرل اور اس کا چھوٹا سا قبیلہ آنقرہ کے قریب قرجہ داغ میں قیام کرنے کے بعد چلا آیا تھا؛ لیکن نشری اور ابن بی بی اس نام کو سلطان اویوکنہ (حالت ظرفی میں) لکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس نام کا مطلب سلطان کا روضہ (اویوک یا اویوق) ہوگا، نہ کہ سلطان (کے محل کا) سامنے کا حصہ، جیسا کہ اس کے بعد کے ہجا اوکی سے قیاس کیا گیا ہے (قب Leunclavius: *Historiae Musulmanae Turcorum*، عمود ۱۰۷)؛ نیز ابن بطوطہ (۲: ۳۲۳، ۳۴۲) دو شخصوں کا ذکر السلطانیوکی کی نسبت کے ساتھ کرتا ہے اور J. H. Mordtmann اس سے یہ سمجھتا ہے کہ "ان اوکی" نامی جگہ، جو اسی علاقے میں واقع ہے، ابتدًا "ان اویوک" کہلاتی تھی؛ مقامی نام "بوز اویوق" بھی اسی طرح بنا ہے (Taeschner: *Das Anatolische Wegenetz*، ۱: ۱۲۲، حاشیہ ۱)۔ فان ہامر (*GOR*، ۱: ۴۵) نے اس ضمن میں جو روایت بیان کی ہے کہ سلطان علاءؐ الدین نے اس علاقے کا نام سلطان اوکی کیوں رکھا، وہ تاریخ کی کسی قدیم کتاب میں مذکور نہیں۔ ارطغرل کے عہد میں ملک کے اس حصے کے شہر ابھی تک عیسائی امرا کے قبضے میں تھے، لیکن جب یہ شہر براہ راست ارطغرل کے جانشین عثمان کے زیر نگیں آگئے تو اس علاقے کو این اوکی کے نام سے ایک سنجاق بنا دیا گیا اور اس کا صدر مقام قراجہ حصار کو قرار دیا گیا۔ پہلے یہ سنجاق اورخان کو جاگیر کے طور پر ملی اور بعد میں اورخان نے اپنے بیٹے مراد کو دے دی (عاشق پاشازادہ، مطبوعۂ قسطنطینیہ، ص ۲۰، ۲۸؛ تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۷، ۱۲؛ عروج بے: طبع Babinger، ص ۱۵، ۸۷، ۸۹؛ نشری، طبع Nöldeke، در *ZDMG*، ۱۳: ۲۱۱)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے زمانے میں بھی وقائع نگار علاقائی نام سلطان اوکی (مؤخر الذکر نام دو دفعہ تواریخ میں آیا ہے لیکن دونوں مرتبہ نظم ہی میں آیا ہے؛ قب نیز Taeschner، محل مذکور) کے بجائے "این اوکی" بکثرت استعمال کرتے تھے۔ بعد کی صدیوں میں حاجی خلیفہ (جہان نما، ص ۶۴۱) کے مطابق "سلطان اوکی" کی سنجاق قرہ حصار صاحب کی سنجاق کی جنوب مشرق حد بناتی تھی اور شمال مغرب میں وہ خداوندگار کی حد تھی؛ اس میں صدر مقام اسکی شہر کے علاوہ حسب ذیل قضائیں شامل تھیں: این اونی یا بوز اویوک، بیلہ جک، سیدی غازی، قرجہ شہر، قلعہ جک، سلطان اوکی اور آق بویوق۔ انیسویں صدی میں یہ نام متروک ہو چکا تھا اور علاقے کی جدید انتظامی تقسیم کی رو سے سلطان اونی کا علاقہ دو سنجاقوں "کوتاھیہ" [زک باں] اور "ارطغرل" میں تقسیم کر دیا گیا۔ احمد رفیق نے ترک تاریخ انجمنی مجموعہ سی، شمارہ ۴ (۸۱)، مؤرخۂ یکم مئی ۱۹۲۴ء، میں ایک مراسلہ چھپوایا تھا، جو سلطان محمد ثانی کے عہد کے سلطان اونی کے ایک وقف دفتری کے متعلق تھا۔

[J. H. KRAMERS]

سلطان باھو: (۱۶۳۰ - ۱۶۹۱ء)۔ ان کے والد کا نام سلطان بایزید تھا۔ وہ ضلع جھنگ کے ایک گاؤں اعوان میں متولد ہوئے تھے اور ۶۳ برس کی عمر میں بروز جمعۃ المبارک جمادی الآخرہ ۱۱۰۲ھ میں وفات پائی۔ پہلے انھیں کاھر جانن نامی مقام پر سپرد خاک کیا گیا تھا؛ بعد ازاں ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۵ء میں موجودہ مزار میں دفن کیا گیا۔

سلطان باھو کے آبا و اجداد سیدنا امام حسینؓ کی شہادت کے بعد عرب سے ہندوستان تشریف لائے تھے۔ پہلے یہ بزرگ پنڈدادن خان ضلع جہلم میں متوطن ہوئے اور وہاں کے ہندوؤں کو مشرف بہ اسلام کیا؛ بعد ازاں شور کوٹ ضلع جھنگ میں منتقل ہو گئے۔ مناقب سلطانی کے مطابق شہنشاہ شاہجہان سلطان باھو کے خاندان کی بہت قدر و منزلت کرتا تھا اور

سلطان باھو کے والد کو بہت بڑی جاگیر دے رکھی تھی ۔

سلطان باھو نے سب سے پہلے حضرت حبیب اللہ قادری سے باطنی تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد انھوں نے سلطان باھو کو اپنے استاد پیر عبدالرحمٰن کے پاس دہلی بھیج دیا، جن سے عام تذکرہ نویسوں کے مطابق انھوں نے بیعت بھی کی ، تاھم فیض ھدایت کے مصنف حاجی محمد دین گجراتی کو اس سے اختلاف ھے ۔ وہ لکھتے ھیں : "اگر کسے گوید کہ بیعت حضرت سلطان باھو یا حضرت پیر عبدالرحمٰن صاحب از شجرہ ثابت است و زبان در زبان متداول شدہ آمدہ است، ایں در عقل و نقل محض اتہام است" ۔

بقول مصنف فیض ھدایت سلطان باھو روحانی طور پر رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دست مبارک پر بیعت ھوے تھے (دیکھیے لاجونتی راما کرشنا : *Panjabi Sufi Poets* مطبوعہ آوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ص ۲۹) ۔ سلطان باھو کی چار بیویاں اور آٹھ بیٹے تھے ۔ تواریخ سلطان باھو کے مصنف سلطان بخش قادری اور دوسرے تذکرہ نگاروں کے مطابق سلطان باھو نے دین اور تصوف کے مسائل پر فارسی [اور عربی] زبان میں ۱۴۰ کتابیں تصنیف کی تھیں [دیکھیے مناقب السلطانی، ص ۱۸] ۔ پنجابی زبان کی تصنیفات کے متعلق صرف اتنا اشارہ ملتا ھے کہ وہ اپنی مادری زبان میں بھی لکھا کرتے تھے ۔

سلطان باھو کی چند فارسی کتابوں کے نام یہ ھیں : شمس العارفین، مفتاح العارفین، محکم الفقر، عین الفقر، عقل بیدار، دیوان باھو ۔ پنجابی زبان میں ان کی صرف ایک شعری کتاب ابیات سلطان باھو دستیاب ھے ۔

سلطان باھو کی تحریروں کے مطالعے سے پتا چلتا ھے کہ وہ صوفیہ کے اس گروہ سے متعلق تھے جو اپنے عقاید میں اتباع کتاب و سنت کو اولیں درجہ دیتے ھیں ۔ یہ کسی ایسے قول و فعل کے قائل نہ تھے جن سے شرع محمدی کی خلاف ورزی ھوتی ھو ۔ انھوں نے تصوف کے مسائل کو فلسفیانہ رنگ میں پیش کیا ھے، لیکن ھر دعوے کے لیے قرآن مجید اور احادیث نبوی سے دلیل لاتے ھیں ۔ ان کی تحریروں کے بارے میں مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ھے کہ ان کے نزدیک شرع کی حد ھر حال میں سب پر عائد ھوتی ھے، چاھے کوئی کتنا ھی بڑا صاحب حال کیوں نہ ھو ۔

مآخذ : فارسی : (۱) سلطان بخش قادری : تواریخ سلطان باھو، مخطوطۂ پنجاب پبلک لائبریری، لاھور؛ (۲) حاجی محمد دین گجراتی : فیض ھدایت؛ اردو : (۳) سلطان حمید حسین : مناقب سلطانی، شمیم پریس ، لاھور؛ (۴) غلام سرور : تاریخ مخزن پنجاب، نول کشور پریس، لکھنو؛ (۵) محمد سرور : پنجابی ادب، مطبوعات پاکستان، کراچی؛ پنجابی : (۶) مولا بخش کشتہ : پنجابی شاعراں دا تذکرہ ، مطبوعۂ لاھور؛ (۷) عبدالغفور قریشی : پنجابی زبان دا ادب تے تاریخ ، مطبوعۂ لاھور؛ (۸) ڈاکٹر سریندر سنگھ کوھلی : پنجابی ساھت دا اتہاس، مطبوعۂ لدھیانہ؛ (۹) فقیر محمد فقیر : سہکدے بول ، مطبوعۂ لاھور؛ (۱۰) ڈاکٹر لاجونتی راما کرشنا: *Panjabi Sufi Poets* (ترجمہ مجلس شاہ حسین) مطبوعۂ آوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، لاھور؛ (۱۱) ماھنامہ پنجابی ادب، لاھور، تنقید نمبر، شمارہ ستمبر و اکتوبر ۱۹۶۲ء ۔

(آصف خان)

سلطان الدّولہ : ابو شجاع بن بہاؤ الدولہ، آل بویہ کا ایک فرد ۔ ارّجان میں ۵ جمادی الآخرہ ۴۰۳ھ/۲۲ دسمبر ۱۰۱۲ء کو بہاؤ الدولہ کی وفات پر اس کا بیٹا سلطان الدولہ فارس اور عراق کے امیر کی حیثیت سے اس کا جانشین ھوا، لیکن فوراً ھی وہ ارّجان چھوڑ کر شیراز چلا گیا اور اپنے ایک بھائی جلال الدولہ [رک بآں] کو بصرے کا اور دوسرے بھائی ابوالفوارس کو کرمان کا حاکم مقرر کر دیا ۔ دیلمی فوجوں نے *

مؤخرالذکر کو سلطان الدولہ کے خلاف بغاوت کرنے پر آمادہ کیا، چنانچہ وہ فارس چلا گیا اور شیراز میں وارد ہوا؛ مگر فوراً ہی وہ شیراز سے نکال دیا گیا اور اُسے مجبوراً کرمان واپس ہونا پڑا۔ پھر وہ خراسان گیا اور سلطان محمود بن سبکتگین سے مدد کی درخواست کی، جو اُس وقت بُست میں تھا۔ سلطان محمود نے اپنے ایک امیر ابو سعید الطّائی کے زیر قیادت اسے فوج دے دی۔ ابوالفوارس نے کرمان پر قبضہ کر لیا؛ پھر فارس کی طرف توجہ کی اور شیراز میں داخل ہو گیا۔ اس وقت سلطان الدولہ بغداد میں تھا۔ سلطان الدولہ کی واپسی پر ایک لڑائی ہوئی، جس میں ابوالفوارس نے شکست کھائی اور کرمان کی طرف بھاگ گیا۔ ۴۰۸ھ/ ۱۰۱۷-۱۰۱۸ء میں سلطان الدولہ کی فوجوں نے اس کا تعاقب کیا اور بہت جلد پورے صوبے کو فتح کر لیا۔ ابوالفوارس نے پہلے تو شمس الدولہ بن فخر الدولہ [رک بآں] کے ہاں پناہ لی، پھر بطیحہ کے امیر مہذب الدّولہ کے ہاں چلا گیا۔ مسلسل نامہ و پیام کے بعد ۴۰۹ھ/ ۱۰۱۸-۱۰۱۹ء میں ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رو سے طے پایا کہ ابوالفوارس کو کرمان کی حکومت پر بحال کیا جائے اور وہ اپنے بھائی سلطان الدّولہ کا اطاعت شعار رہے۔ اسی سال ابن سہلان کو عراق کا حاکم مقرر کر دیا گیا۔ چونکہ وہ ترکوں کی نظروں میں بے حد معتوب ہو چکا تھا، اس لیے انھوں نے سلطان الدّولہ کے پاس اُس کی شکایت کی۔ سلطان الدولہ نے ترکوں کا غصہ فرو کرنے کے لیے اسے اپنے ہاں بلوالیا، لیکن وہ اپنے فرمانروا کے ہاں آنے کی بجائے بطیحہ کی طرف بھاگ گیا اور جب سلطان الدولہ نے مطالبہ کیا کہ اسے اس کے حوالے کر دیا جائے تو بطیحہ کے حاکم الحسین بن بکرالشّرابی نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر سلطان الدولہ نے اس کے خلاف اپنی فوجیں بھیج دیں؛ الشّرابی نے شکست کھائی اور ابن سہلان جلال الدولہ کے پاس بصرے چلا گیا۔ چونکہ فوجیں سلطان الدولہ سے غیر مطمئن تھیں اور اس کے بھائی مشرف الدولہ کو اپنا امیر تسلیم کرنے پر مائل نظر آتی تھیں، اس لیے دونوں بھائیوں کے مابین اس امر پر اتفاق ہو گیا کہ مشرف الدولہ عراق کا حاکم ہو جائے اور دونوں بھائیوں میں کوئی بھی ابن سہلان کو اپنے ہاں ملازمت میں نہ رکھے؛ لیکن جب سلطان الدولہ تستر چلا گیا تو اس نے معاہدے کے علی الرغم ابن سہلان کو اپنا وزیر مقرر کر لیا، جس سے مشرف الدّولہ کا مزاج بہت برہم ہوا۔ سلطان الدولہ نے ایک فوج تیار کی اور ابن سہلان ہی کو یہ کام سپرد کیا کہ مشرف الدولہ کو عراق سے نکال باہر کرے۔ آخر مشرف الدولہ نے اس کے خلاف جنگ کی، جس میں ابن سہلان شکست کھا کر واسط کی طرف بھاگ گیا، جہاں ایک طویل محاصرے کے بعد اسے ہتیار ڈالنے پڑے (ذوالحجہ ۴۱۱ھ / اپریل ۱۰۲۱ء)۔ اس فتح کے بعد مشرف الدولہ نے "شاھنشاہ" کا اعزازی لقب اختیار کر لیا اور محرم ۴۱۲ھ/اپریل-مئی ۱۰۲۱ء میں اُس نے اپنے بھائی کا نام خطبے سے خارج کرکے اس کی جگہ اپنا نام داخل کر لیا۔ اسی سال ابن سہلان کو مشرف الدّولہ اور جلال الدّولہ کے حکم سے گرفتار کر لیا گیا اور اسے اندھا کر دیا گیا۔ سلطان الدولہ کی شکست کے باوجود اھواز کے کچھ دیلمیوں نے اس سے وفاداری کا اعلان کر دیا، لہٰذا اس نے اپنے بیٹے ابو کالیجار [رک بآں] کو صوبے کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے وہاں بھیجا۔ ۴۱۳ھ/۱۰۲۲-۱۰۲۳ء میں دونوں بھائیوں کے مابین صلح ہو گئی، جس کی رو سے قرار پایا کہ فارس اور کرمان پر سلطان الدولہ کی حکومت برقرار رہے اور سارے عراق پر مشرف الدولہ حکومت کرے۔ عام بیان کے مطابق سلطان الدولہ نے شوال ۴۱۵ھ / دسمبر ۱۰۲۴ - جنوری ۱۰۲۵ء میں شیراز میں وفات پائی، لیکن ایک دوسرے مأخذ

کے مطابق وہ شعبان ۴۱۶ھ/ستمبر-اکتوبر ۱۰۲۵ء سے پہلے فوت نہیں ہوا ۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۹، بمواضع کثیرہ؛ (۲) ابوالفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۳: ۲۵ ، ۳۷ ، ۵۱ ، ۶۳ ، ۶۵ ؛ (۳) ابن خلدون، العبر، ۴ : ۶۴۳ تا ۶۴۷ ؛ (۴) حمداللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱ : ۴۳۰ ببعد؛ (۵) Wilken : *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*، باب ۱۳ تا ۱۴؛ (۶) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۵۲ تا ۵۴؛ (۷) de Zambaur : *Manuel de Généalogie et de Chronologie*، ص ۲۱۲ ببعد .

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **سلطان وَلَد :** مولانا جلال الدین رومیؒ کے سب سے بڑے صاحبزادے اور سلسلۂ مولویہ میں ان کے دوسرے جانشین، لارندہ (دیکھیے کرمان) میں ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں مولانا جلال الدینؒ کے خاندان کے قونیہ میں آباد ہونے سے پہلے پیدا ہوئے ۔ ان کا نام مولانا جلال الدین کے والد بہاء الدین وَلَد کے نام پر جو سلطان العلما کے لقب سے مشہور تھے، رکھا گیا ۔ ان کی تربیت ان صوفیوں کے حلقے میں ہوئی جو ان کے والد کے گرد و پیش رہتے تھے ۔ شمس الدین تبریزی کے ساتھ ان کے تعلقات بہت گہرے تھے، بحالیکہ ان کے چھوٹے بھائی چلبی علاء الدین، شمس الدین کے اثر و اقتدار کے کسی حد تک مخالف تھے ۔ سلطان وَلَد نے اپنے والد کے ایک مرید زرگر صلاح الدین فریدون جو قونیہ کے رہنے والے تھے، کی بیٹی سے شادی کر لی مولانا جلال الدینؒ کی وفات کے فوراً بعد وہ ان کے جانشین نہیں ہوے، بلکہ انھوں نے اصرار کیا کہ چلبی حسام الدین، جو اس وقت تک ان کے والد کے وکیل تھے، "سلسلے" کے سربراہ بن جائیں ۔ گیارہ سال بعد حسام الدین نے وفات پائی تو سلطان وَلَد ان کے جانشین ہوے اور وفات [illegible] ۱۳۱۲ء) تک اس منصب پر فائز رہے ۔ ان کے بعد ان کے بیٹے جلال الدین امیر عارف نے مسند رشد سنبھالی ۔

سلطان وَلَد میں باپ کی طرح حاضرین پر چھا جانے کی خصوصیت تو نہ تھی، البتہ ان کی زندگی سے متعلق بہت سی عقیدت مندانہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک صاحب فکر صوفی تھے؛ مولویہ رقص کی ایک خاص طرز کا نام انھیں کے نام پر سلطان وَلَد دَوری رکھا گیا ہے (Brown : *The Darvishes* طبع Rose؛ آوکسفرڈ ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۲ ببعد) ۔ وہ ایک مثنوی وَلَد نامہ کے مصنف بھی ہیں، جو انھوں نے مغل سلطان الجایتو خان کے نام سے منتسب کی ۔ یہ تین حصوں میں ہے: ابتدا نامہ، انتہا نامہ اور رباب نامہ۔ ایک ضخیم دیوان بھی ان کی یادگار ہے ۔ نثر میں ان کی ایک تصنیف معارف ہے ۔ مثنوی وَلَد نامہ میں مولانائے روم کی سوانح حیات سے متعلق بہت سا بنیادی مواد موجود ہے ۔ اسے مثنوی معنوی، پر ایک قسم کی شرح بھی کہا جا سکتا ہے ۔

سلطان وَلَد کی جملہ تصانیف، جن میں سے کوئی بھی تاحال طبع نہیں ہوئی، فارسی زبان میں ہیں، ان میں خاص طور پر دلچسپی کی چیز یہ ہے کہ ان میں ترکی اور یونانی زبان کے اشعار بھی ہیں ۔ ترکی اشعار ابتداء نامہ، رباب نامہ، اور دیوان میں ہیں ۔ ان اشعار کی بڑی اہمیت اس لیے ہے کہ وہ پہلی ادبی دستاویزات ہیں، جو ایشیائے کوچک کی ترکی زبان میں لکھی گئی ہیں، اور اسی لیے ان کی زبان کو سلجوق ترکوں کی زبان کہا گیا ہے ۔ اب تک صرف رباب نامہ کے ۱۵۶ ترکی ابیات شائع ہوے ہیں، جن کا مطالعہ وی آنا کے مخطوطوں سے، جن کی کتابت ۷۶۷ھ/۱۳۰۶ء میں ہوئی اور سینٹ پیٹرز برگ کے مخطوطے سے، جو ان کے بعد کی تاریخ کا ہے V. Hammer، Wickerhauser، Behrnauer، Radloff، Salemann، Kūnas، Smirnoff، Foy [illegible] کے ہے (دیکھیے Bibliography

کو بروِلو زادہ فواد بے (الک متصوّفلر) ص ۲۶۶ ببعد، کے بیان کے مطابق مغربی ترکی زبان کے ادب پر مولانائے روم کے اثر کا آغاز سلطان ولد ہی سے ہوتا ہے ۔ اس کے ساتھ ہی وہ فارسی رنگ کی ترکی شاعری کے دبستان کے پہلے ترجمان متصوّر ہوتے ہیں، جب کہ دوسری قسم یعنی مقبول عوام صوفیانہ شاعری کی ترجمانی قریبًا اسی زمانے میں یونس امرہ کرتا ہے ۔ رباب نامہ کے ترکی اشعار پہلی مرتبہ بحر رمل میں لکھے گئے، جس میں مولانائے روم کی مثنوی معنوی لکھی گئی ہے؛ ان کی زبان پرانی ہے اور اوغوز کی بولی کی قدیم صورت کو پیش کرتی ہے .

رباب نامہ کے ۱۳ یونانی ابیات سینٹ پیٹرز برگ، بوڈاپسٹ اور آوکسفرڈ کے مخطوطوں سے لے کر (میونخ اور گوتھا میں جو مخطوطے موجود ہیں، ان میں یہ اشعار نہیں) G. Meyer نے شائع کیے ہیں: *Die griechitschen Verse im Rebab-name*، در *Byzantinische Zeitschrift*، ۱۸۹۵ء، ۴ : ۴۰۱ ببعد.

مآخذ: (۱) افلاکی: مناقب العارفین، ترجمہ Cl. Huart: *Les Saints des derwiches tourneurs*، پیرس ۱۹۱۸ء تا ۱۹۲۲ء، ۲ : ۲۶۲ تا ۳۹۹؛ (۲) سپاہ سالار فریدون بن احمد: مناقب حضرت خداوندگار، ترجمہ از مدحت بہاری حسامی، ملاتیک ۱۳۳۱ھ؛ (۳) جامی: نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۵۲۳ تا ۵۳۳؛ (۵) بوسنہ سرائے لی شریف زادہ میرلوا احمد فاضل: حقائق اذکار مولانا، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ؛ (۶) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع Browne، ۱۹۰۱ء، ص ۲۰۰؛ (۷) لطیفی: تذکرہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۳۶؛ اور ترکی زبان میں ایک دوسرا تذکرہ؛ (۸) H. Ethé: *Neupersische Litteratur*، در *Grundriss der Ir. Phil.*، ص ۲۹۰؛ (۹) E. J. W. Gibb: *A History of Turkish Poetry*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ۱ : ۱۵۱ تا ۱۶۳؛ (۱۰) E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج [illegible] ص ۱۵۵؛ (۱۱) M. Hartmann: *Der Islamische Orient*، ج ۲: *Unpolitische Briefe aus der Türkei*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۰ - سلجوق اشعار پر: (۱۲) J. Von Hammer، در *Litterarische Jahrbücher*، وی انا ۱۸۲۹ء؛ (۱۳) W. Radloff: *Über alt-türkische Dialekte*، ج ۱: *Die Seldschukischen Verse im Rebab-name, Mélanges Asiatiques*، ج ۱۰، جز اول سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۰ء؛ (۱۴) M. Wickerhauser، در *ZDMG*، ۲۰ : ۵۷۴ ببعد؛ (۱۵) F. Behrnauer: *ZDMG*، ۲۳ : ۲۰۱ ببعد؛ (۱۶) C. Salemann: *Noch einmal die Seldschukischen Verse*، *Mélanges Asiatiques*، ۱۸۹۴ء، ۱۰ : ۱۷۳ ببعد؛ (۱۷) J. Kúnos، در *Nyelotudományi Közlemények*، ۲۰ : ۳۸۰ تا ۳۹۷؛ (۱۸) J. Thury: *Türk lisani yâdkârlari Mîlâdi ondördündji ʿasr sonuna Kadar*، در *Millî Tatabbuʿler Madjmuʿasi*، ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۵ء، عدد ۲، ص ۳۰۰؛ (۱۹) Smirnow: *Les Vers dit Seldjouk et le christianisme ture*، در *Actes du XIème congrès international des Orientalistes*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۱۴۳ ببعد؛ (۲۰) K. Foy، *MSOS*، ۱۹۰۱ء، ج ۴ : جز ۲، ص ۲۳۵ .

(J. H. Kramers)

٭ **سلطانیہ**: ایرانی عراق کا ایک شہر، جو اس بن دھارے سے تقریبًا دس میل مغرب میں واقع ہے جو دریاے زنجان، {زرک بان} (جو دریاے قزل اوزون میں جا گرتا ہے) اور دریاے ابہر (جو تہران کی طرف بہتا ہوا ریت میں جذب ہو جاتا ہے) کے درمیان ہے، سلطانیہ کے ضلع کا قدیم نام شاہ رویاز تھا ۔ شروع میں یہ قزوین کے توابع میں سے تھا ۔ مغول اس علاقے کو قنغور اولونگ ("The prairie of the Alezans") کہتے تھے، چنانچہ اب بھی سلطانیہ کے جنوب مشرق میں ایک گاؤں اولونگ نامی واقع ہے)۔ سلطانیہ سطح سمندر سے پانچ سے ساڑھے پانچ ہزار فٹ کی بلندی پر واقع ہے، موسم گرما میں اس

کی آب و ہوا کی خُنکی اور سطح مرتفع پر چارے، سبزی اور شکار کی فراوانی ضرور مغول کے لیے خاص طور پر جاذب توجہ رہی ہوگی ۔ ارغون خاں نے یہاں ایک شہر تعمیر کرانا شروع کیا تھا جس کی فصیل کا محیط بارہ ہزار قدم تھا ۔ اس کے جانشین اُلجایتو نے اپنے بیٹے ابوسعید کی پیدائش کی تقریب پر ۷۰۵ھ میں نئے شہر کو بڑھانا شروع کیا (تیس ہزار قدم سے زائد محیط تک) اور اسے اپنی سلطنت کا پایۂ تخت بنا لیا ۔ فرمانروا اور اس کے وزرا نے ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر سلطانیہ کی تزئین میں حصہ لیا ۔ وزیر رشیدالدین نے تنہا ایک ہزار مکانوں کا ایک محلہ تعمیر کرایا (d'Ohsson : ۳ : ۳۸۶ ؛ Hammer : Geschichte d. Ilchane، ۲ : ۱۸۳ تا ۱۸۹) ۔ شہر کی تعمیر ۷۱۳ھ / ۱۳۱۳ء میں ختم ہوئی اور اس موقع پر بڑی دھوم دھام سے جشن منایا گیا ۔ حمد اللہ مستوفی کہتا ہے کہ تبریز کے سوا سلطانیہ کی سی شاندار عمارات کسی دوسری جگہ دیکھنے میں نہیں آتی تھیں ؛ سلطانیہ کو مرکز ایران قرار دیتے ہوے یہ بھی بتاتا ہے کہ یہاں سے پانچ بڑی شاہراہیں نکلتی تھیں ۔ اس آخری بیان میں مبالغے کا پہلو نمایاں ہے ؛ شہر کا "اتنا تکلیف دہ محل وقوع" (P. Della Valle) ہی اس کے زوال کا بڑا سبب بن گیا ۔ اُلجایتو نے سلطانیہ ہی میں وفات پائی اور وہاں کے مشہور مقبرے میں دفن کیا گیا ۔ ابوسعید کی قوریلتائی (مجلس اکابر و اعیان مملکت) سلطانیہ ہی میں منعقد کی گئی تھی، لیکن اس واقعے سے کہ اس کے وزیر علی شاہ نے تبریز میں ایک عالیشان مسجد تعمیر کرانا شروع کی، ظاہر ہوتا ہے کہ اوّلیت کا فخر پھر قدیم پایۂ تخت کی جانب لوٹ رہا تھا ۔

مغول کے زوال کے بعد سلطانیہ مختلف آقاؤں کے ہاتھوں میں منتقل ہوتا رہا اور اس پر قبضے کے لیے سلدوز [رک بان]، جلائر [رک باں] اور مظفری حکمرانوں کے درمیان رسا کشی ہوتی رہی ۔ شیخ اویس جلائر کا ایک سابق سالار سریق عادل نامی ۷۸۱ھ میں سلطانیہ میں قلعہ بند ہو کر بیٹھ گیا ۔ اس نے مظفری حکمران شاہ شجاع کو شکست دی مگر بالآخر اس کی اطاعت قبول کر لی اور اپنے منصب پر برقرار رہا ۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد سریق عادل نے سلطانیہ میں سلطان بایزید جلائر کی بادشاہت کا اعلان کر دیا؛ اس کے بھائی سلطان احمد نے اس کی شکایت شاہ شجاع سے کی، جس نے آسے (سریق عادل کو) سلطانیہ سے نکال دیا ۔ ۷۸۶ھ میں تیمور کی فوجوں نے سلطان احمد کے بیٹوں سے شہر سلطانیہ لے لیا اور ساتھ ہی تیمور نے سریق عادل کو دوبارہ سلطانیہ کا حاکم مقرر کر دیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ تیمور نے اُلجایتو کے مقبرے کا احترام کیا (قب Olearius) ۔ سمرقند کے گرد و پیش تیمور نے جو دیہات بعض مشہور شہروں کے نام پر تعمیر کرائے، ان میں سے ایک سلطانیہ نامی بھی تھا (Barthold : اُلغ بیگ، ص ۳۲) ۔ ۷۹۵ھ میں سلطانیہ بھی اس جاگیر ہلاکو میں شامل تھا، جو تیمور نے اپنے بیٹے میران شاہ کو عطا کی تھی (ظفر نامہ، ۱ : ۳۸۸، ۳۹۹، ۶۲۳) Clavijo، جس نے ۱۴۰۴ء میں سلطانیہ کی سیاحت کی، کہتا ہے کہ میران شاہ (۷۹۸ھ / ۱۳۹۵ء) جنون کے عارضے میں مبتلا ہو گیا تھا، جس کا اظہار آثار قدیمہ کو تباہ کرنے کی شکل میں ہوا، ظفرنامہ، ۲ : ۲۲۱) نے شہر اور قلعے (القصر)، کو لوٹ لیا اور اُلجایتو کی قبر کی بے حرمتی کی ۔ "اور اس شہسوار کی لاش کو جو وہاں مدفون تھا، حکماً باہر نکال کر پھینک دیا گیا" (c'el Caballero que yacia enterrado mandólo echar fuera) بایں ہمہ قشتالہ کے شاہ ہنری ثالث کا یہ سفیر آگے چل کر کہتا ہے کہ سلطانیہ میں آبادی کافی تھی اور اس کی تجارت تبریز سے زیادہ تھی ۔ طہماسپ اول کے عہد میں مقبرے کی از سر نو تعمیر کر دی گئی اور Olearius اور P. della Valle نے اسے بہت اچھی حالت میں محفوظ پایا ۔ مگر تجارت بتدریج

پھر تبریز ہی کی طرف منتقل ہو گئی، اور سیاسی صدر مقام کے اصفہان میں منتقل ہو جانے کے باعث اُلجایتو کے قدیم دارالسلطنت کی تباہی مکمل ہو گئی اور لوگ اسے بھول گئے۔ اس شہر کو کچھ رونق اس وقت نصیب ہوئی، جب فتح علی شاہ کے عہد حکومت میں دربار شاہی نے کسی گرمائی مسکن [ییلاق] میں منتقل ہونے کی قدیم رسم کی پیروی شروع کی اور سلطانیہ کے قریب پرانے شہر سے سامان لے کر ایک شکارگاہ تعمیر کرائی۔ یہ جدید سلطان آباد بھی ۱۸۲۸ء کی ایرانی-روسی جنگ کے بعد غیر آباد ہو گیا۔ [اُلجایتو کا] شاندار مقبرہ اب ایک بے حیثیت چھوٹے سے گاؤں کے وسط میں موجود ہے۔ ۱۸۸۰ء میں Houtum Schindler نے وہاں چار پانچ سو گور شمار کیے تھے۔

Dieulafoy اس مقبرے کو، "ان تمام عمارات میں سے جو ایران میں اسلامی فتوحات کے بعد تعمیر ہوئیں"، سب سے بڑی اور سب سے زیادہ جاذب توجہ عمارت قرار دیتا ہے، اور Sarre کے مطالعے سے بھی اس رائے کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ مقبرہ ایک متوازی الاضلاع مثمن (prism) کی شکل کا ہے، ۸۵ فٹ عریض اور ۱۷۵ فٹ بلند (جس میں ۲۵ فٹ گنبد کی بلندی کے ہیں)، یہ عمارت اینٹوں سے بنی ہے اور اس پر اعلٰی پائے کی روغنی کاشی کاری ہے۔ مقبرے پر جو کتبے ہیں، ان کا بظاہر باقاعدہ مطالعہ نہیں کیا گیا۔ اُلجایتو کی قبر اس مقبرے کے اندرونی حصے میں تھی۔ P. della Valle نے ایک کلیسا (Chapel) کا ذکر کیا ہے، جس کے گرد فولاد لوہے کی جالی لگی ہوئی ہے، بقول Olearius یہ جالی ہندوستان کی ساخت ہے، جہاں اسے ایک ہی ٹکڑے کی شکل میں ڈھال کر بنایا گیا تھا۔ مسجد کی عمارت بڑی مضبوط معلوم ہوتی ہے۔ مستوفی کے بیان کے مطابق قلعہ (Clavijo، القصر Alcazer) جہاں اُلجایتو کی آخری آرامگاہ ہے، تراشیدہ پتھروں کا تھا۔ Olearius نے سلطانیہ میں تقریبًا ۲۰ توپیں بھی دیکھی تھیں جو صفوی عہد میں قدیم قلعے کی حفاظت میں کام آتی تھیں۔ Tavernier نے سلطانیہ میں بعض دوسری مساجد کے آثار بھی دیکھے لیکن اب جو کچھ موجود ہے، وہ ایک تباہ و خستہ حال مسجد یا مدرسہ ہے، جس کے پاس چلپی اوغلو (چودھویں صدی) کی قبر واقع ہے۔ یہ قبر اینٹوں کے ایک ہشت پہلو برج کی شکل کی ہے۔ اس پر کوفی طرز کی مرصع کاری ہے۔ عالم دین ملا حسن شیرازی کا مقبرہ (کاشی کاری سے مزین) سولھویں صدی کا ہے، جسے اسمٰعیل اوّل [صفوی] نے تعمیر کرایا تھا۔ ان دیواروں کا اب نام و نشان بھی باقی نہیں رہا جن پر Morier نے اُلجایتو کے نام کا ایک کتبہ دیکھا تھا۔

مآخذ: (۱) حمد اللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لسٹرینج le Strange، ص ۵۵ و اشاریہ؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۲۹۲؛ (۳) d'Ohasson: *Hist. des Mongols*، ۴: ۵۰۵؛ ۵۹ و ۲۸۹؛ (۴) Hammer: *Gesch. d. Ilchane*، ۲: ۳۰۳ و اشاریہ؛ (۵) Howorth: *History of the Mongols*، ۳: ۶۲۸ تا ۶۳۳؛ (۶) لسٹرینج Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۲۲ وغیرہ؛ (۷) Clavijo: *Historia d. Gran Tamorlan*، *Seville* ۱۵۸۲ء، طبع Sreznewski، *Sbornik otd. russ.-yazika Akad-nauk*، سینٹ پیٹرزبرگ ج ۲۸، عدد ۱، ص ۱۷۳ تا ۱۸۱؛ (۸) P. della Valle، *Viaggi*، ۱۶۶۱ء، فرانسیسی ترجمہ از Rouen، ۱۷۴۵ء، ج ۳: ۱۹۶؛ (۹) Olearius، ۱۶۴۷ء، *Ausführliche Beschreibung d. Reyse*، *Schleswig* ۱۶۶۳ء، باب ۲۸ (مع ایک لوحہ کے)؛ (۱۰) Tavernier: *Les Six Voyages*، پیرس ۱۶۹۲ء؛ (۱۱) Chardin، *Voyages*، ۱۷۱۱ء، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱: ۳۷۶ اور اٹلس کا نقشہ نمبر ۱۶؛ (۱۲) Cornelis de Bruin: *Reizen over Muscovie door Persie*، ایمسٹرڈم ۱۷۱۴ء، ص ۲۲۵؛ (۱۳) J. Morier: *Journey through Persia*، لنڈن ۱۸۱۲ء، ص ۲۵۷ تا ۲۵۹؛ (۱۴)

Jaubert: Voyage en Arménie et en Perse dans les années 1805 et 1806، پیرس ۱۸۲۱ء (اردبیل سے سلطانیہ براستۂ خلخال و زنجان)؛ (۱۵) Ker Porter: Travels، لنڈن ۱۸۲۲ء، ۲: ۲۷۵ تا ۲۷۶؛ (۱۶) Texier: Description de l'Arménie وغیرہ، پیرس ۱۸۴۲ء، ۱، لوحہ ۵۳ تا ۵۶، ۲ (سلطانیہ، ہمدان)؛ (۱۷) Flandin: Voyage en Perse, Relation du voyage، پیرس ۱۸۵۱ء، ۱: ۲۰۵ تا ۲۰۲؛ (۱۸) Flandin و Coste: Voyage en Perse ... pendant les années 1840 et 1841، Perse moderne، پیرس، بدون تاریخ، لوحہ ۱۱ تا ۱۲؛ (۱۹) P. Coste: Monuments modernes de la Perse، پیرس ۱۸۶۷ء، ص ۶۷؛ (۲۰) Dieulafoy: Mausolée de Chah Khoda-Bendé، در Revue génér. de l'architecture، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۹۸ تا ۱۰۳، ۱۳۵ تا ۱۵۱، ۱۹۳ تا ۱۹۸، ۲۴۲ تا ۲۴۳، الواح ۲۲ تا ۲۶؛ (۲۱) H. Schindler: Reisen im. n. w. Persien، در Zeit. Gesell. Erd.، برلن ۱۸۸۳ء، ص ۳۲۲؛ (۲۲) Madame Dieulafoy: La Perse, la Chaldée et la Susiane، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۸۹؛ (۲۳) وہی مصنف، در Tour du Monde، ۱۸۸۹ء، دوسری ششماہی ص ۳۴ تا ۳۸؛ (۲۴) E. G. Browne: A Year amongst the Persians، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۷۵؛ (۲۵) Stahl: Von d. Kaukas. Grenze nach Kazwin، Peterm. Mitt.، ۱۹۰۲ء، ص ۶۰ تا ۶۳ (نقشہ)؛ (۲۶) Barthold: Istor. geogr. očerk Persii، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۳۰ تا ۳۱؛ (۲۷) Feuvrier: Trois ans à la cour de Perse، پیرس ۱۹۰۶ء، ص ۹۶؛ (۲۸) Sarre: Denkmäler d. pers. Baukunst، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۱۶ تا ۲۲ اور دو الواح؛ (۲۹) British Mus. Cat. of Oriental Coins، لنڈن ۱۸۹۰ء، ۱۰: cl۔

(V. MINORSKY)

⊛ **سلطنت**: بعض مؤرخین کا یہ بیان غلط فہمی پر مبنی ہے کہ "سلطان" کا خطاب سلجوقوں کی مکمل سلطنت قائم ہونے سے قبل ہی بعض حکمرانوں کو دیا گیا تھا۔ امیر حسن صدیقی نے اپنی تالیف "خلافت و سلطنت" میں واضح طور پر ثابت کر دیا ہے کہ 'سلطان' کا خطاب سب سے پہلے طغرل بیگ کو بارگاہ خلافت سے سرکاری طور پر عطا کیا گیا تھا۔

در حقیقت سلجوقی عہد میں سلطان کے لفظ میں ایک نئی اہمیت پیدا ہو گئی۔ اب یہ کوشش ہونے لگی کہ اس کا اطلاق صرف اس شخص پر کیا جائے جو خلیفہ کے دنیوی اختیارات کا بلاشرکت غیرے مالک ہو اور یہ لازم ہوگیا کہ ایک وقت میں صرف ایک ہی شخص کو یہ منصب سونپا جائے، چنانچہ محمد بن ملک شاہ کے عہد تک ایران میں اس خاندان کے دوسرے حکمران "ملک" یا اسی قسم کے دوسرے القاب پر قانع رہے۔ نظام الملک طوسی نے اپنے مشہور سیاست نامہ میں سلطنت کو قانونی شکل دینے کے لیے ایک جدید نظریے کی بنیاد رکھی اور اس کا مقصد غالبًا یہی تھا کہ "سلطان" کے نئے معنوں کو سند جواز مل جائے۔

ملک شاہ سلجوقی نے نظام الملک سے فرمائش کی تھی کہ وہ سیاسی مسائل پر ایک کتاب تصنیف کرے تاکہ جو اصول اس میں قائم کیے جائیں وہ ہر اسلامی حکومت کے لیے مشعل راہ کا کام دیں۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے سلاطین کو مستقل بااختیار حیثیت دینے کی کوشش کی ہے اور لکھا ہے کہ سلطان کے دنیوی اختیارات خلیفہ کا عطیہ نہیں۔ اس کے نزدیک سلطان خود ہی مامور من اللہ ہے، وہ کہتا ہے: "ہر زمانے میں خدائے تعالی اپنے بندوں میں سے ایک کو منتخب کر کے اس میں اوصاف سلطانی پیدا کر دیتا ہے اور مخلوق کی فلاح اور ملک کا امن اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ انسانوں کے دلوں میں

اس کا خوف اور اس کی عظمت قائم کر دی جاتی ہے تاکہ اس کے عدل کے سائے میں لوگ امن سے زندگی بسر کر سکیں۔" سلاطین کے فرائض کی نسبت وہ کہتا ہے کہ انہیں رعایا کے ساتھ عدل و انصاف کا برتاؤ کرنا چاہیے۔ اس کے عوض وہ دہرے صلے کی امید دلاتا ہے: اوّل تو سلطنت ہمیشہ انہیں کے خاندان میں رہے گی اور دوسرے آخرت میں اللہ تعالیٰ اجر عنایت فرمائے گا۔ بہت سی دلچسپ اور سبق آموز حکایات نقل کر کے نظام الملک نے صراحت کے ساتھ نہیں تو ضمناً سلطان کو خود اپنے اور اپنے عمّال کے ہر ظلم و تشدد اور غفلت کا جواب دہ ٹھیرایا ہے، مگر وہ رعیت کو حکمران سے باز پرس کرنے کا حق نہیں دیتا، بلکہ کچھ عجیب دلائل دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ جب تک لوگ احکام شریعت کے پابند رہتے ہیں خدائے تعالیٰ ان پر اچھا فرمانروا مامور کرتا رہتا ہے۔ جب انسانوں سے قانون شریعت کی نافرمانی اور تحقیر کے آثار ظاہر ہونے لگتے ہیں تو غضب الٰہی اس صورت میں نمودار ہوتا ہے کہ عادل حکمران کا سایہ ان کے سر سے اٹھ جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بدنظمی شروع ہو جاتی ہے، خون کی ندیاں بہنے لگتی ہیں، پھر جو شخص طاقتور ہوتا ہے حکومت پر قبضہ کر لیتا ہے اور مخلوق پر جبّارانہ فرمانروائی کرتا اور بااختیار خود جیسا چاہتا ہے، عمل کرتا ہے؛ چنانچہ گنہگار اور گنہگاروں کے ساتھ پرہیزگار بھی برباد ہو جاتے ہیں اور آخرکار کوئی دوسرا شخص بتائید الٰہی صاحب اختیار اور حکومت کا مالک بن جاتا ہے اور اللہ اسے کاروبار سلطنت کی اصلاح کے لیے ضروری دانائی اور فراست سے بہرہ ور کر دیتا ہے۔

سطحی نظر سے دیکھنے والے کہیں گے کہ نظام الملک کا پیش کردہ نظریۂ سلطنت نیابت الٰہی کے نظریۂ بادشاہت (Divine Right of Kingship) کی دوسری شکل ہے، یعنی سلاطین کو خدا کی طرف سے حکومت کا حق تفویض کیا جاتا ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ طوسی بھی سلطان کی حیثیت قریب قریب وہی قرار دیتا ہے جو اسلام سے پہلے ایرانی شہنشاہوں کے لیے تسلیم کی جاتی تھی۔ ساسانی بادشاہوں کے واقعات، جنہیں طوسی نے مثال میں پیش کیا ہے، اس گمان کو اور قوی کر دیتے ہیں، لیکن ناقدانہ نظر ڈالی جائے تو یہ شبہات رفع ہو جاتے ہیں کیونکہ عہد اسلام سے پہلے ایرانی سلاطین خدائی کے مدعی تھے اور خود کو قانون سے بالاتر سمجھتے تھے، مگر طوسی کے نزدیک سلطان پر شرعی قیود لازم ہیں۔ زمانۂ قبل از اسلام میں سلاطین کی مخالفت ایک ناقابلِ تصور اور گردن زدنی جرم تھا، مگر طوسی نے جہاں عدل و انصاف سے بحث کی ہے وہاں ایسے واقعات بھی بطور مثال پیش کیے ہیں جن سے اس باب میں سلطان اور عوام کی مساوات ظاہر ہوتی ہے۔ طوسی کا نظریہ الماوردی کے نظریے سے بالکل مختلف ہے حالانکہ الماوردی کا زمانہ بھی وہ تھا جب کہ خلیفہ کے پاس دنیوی حکومت نہیں رہی تھی۔ الماوردی کا قول ہے کہ خلیفہ کا انتخاب ہونا چاہیے، وہ قوم کے سامنے جواب دہ رہے گا اور اگر وہ ادائے فرض سے قاصر ہو تو قوم کو اسے معزول کرنے کا حق ہو گا۔ اس کے برخلاف نظام الملک اس قسم کے خیالات کا کوئی اظہار نہیں کرتا اور اپنے استدلال سے یہ ثابت کرتا ہے کہ ناقابل فرمانروا خود رعایا کے گناہوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک سلطان صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوگا۔ اسلام کے مسلّمہ نظریۂ حکومت سے طوسی کا یہ انحراف اس سبب سے واقع ہوا کہ جن حالات میں وہ گھرا ہوا تھا ان کی نوعیت الماوردی کی پیروی سے مانع تھی۔ اگر وہ اس راہ پر چلتا تو خود اپنا مقصد فوت کر دیتا۔ اس کا اصل مدعا تو یہ تھا کہ سلطان کو دنیوی اختیارات میں دوسروں سے بے نیاز ثابت کر دے اور اس کے

ساتھ خلافت عباسیہ کی مذہبی قیادت کو بھی مسلّم رکھے۔ اصولاً سلطان کو اختیار حکومت خلیفہ کی جانب سے سپرد کیا جاتا تھا، اس لیے نہ تو اس کا منصب انتخابی بنایا جا سکتا تھا اور نہ اسے رعیت کے سامنے جواب دہ قرار دیا جا سکتا تھا۔ چونکہ نظام الملک خلافت کی صرف مذہبی اہمیت تسلیم کرنے کے لیے آمادہ تھا، اس لیے دنیوی اختیارات کی بحث میں وہ خلیفہ کا اقتدار نظر انداز کر دیتا ہے اور سلطان کو براہ راست خدا کے سامنے جواب دہ ٹھیراتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ امور شرعیہ میں سلطان کو جو اختیارات حاصل ہیں ان کا سر چشمہ خلیفہ ہے وہ کہتا ہے کہ قاضی خلیفہ کے نائب اور اس حیثیت سے اس کے طریق کار کے پیرو ہیں، مگر اسی کے ساتھ سلطان انہیں مقرر کرتا ہے اور اس حیثیت سے وہ سلطان کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سلطان ان کے تقرر کا اختیار خلیفہ سے حاصل کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ معترف ہے کہ سلجوقیوں کو خلیفہ کی جانب سے جو خطاب دیے گئے وہ جائز تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تمام کوشش ایک ایسی وسطی راہ نکالنے کے لیے ہے جس سے خلیفہ کی مذہبی سیادت تسلیم کرنے کے ساتھ سلطان کو بھی "مختار" اور اللہ تعالی کی طرف سے قائم کردہ کہا جا سکے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں: "خدا نے نوع انسان سے دو گروہ منتخب کر لیے ہیں: اول انبیاء و مرسلین، جو بندوں کو اس کی معرفت اور اطاعت کی راہ دکھاتے ہیں؛ دوسرے سلاطین، جو مخلوق کو باہم جنگ و جدال کرنے سے باز رکھتے ہیں۔ ان کے ہاتھ میں خدا نے [امور دنیوی کے] بندوبست کی عنان دے دی ہے، اپنی حکمت کاملہ سے خلق کی فلاح و بہبود کا انہیں ذمے دار بنا دیا ہے اور اپنی قدرت سے انہیں بلند ترین مرتبے پر پہنچا دیا ہے، جیسا کہ حدیث میں ارشاد ہے: اَلسُّلْطَانُ ظِلُّ اللّٰهِ فِی الْاَرْضِ (= سلطان زمین پر خدا کا سایہ ہے)؛ لہٰذا جاننا چاہیے کہ جنہیں اللہ نے منصب سلطانی عطا فرمایا اور ظل اللہ کا مرتبہ دیا ہے ان کی محبت ہر شخص پر فرض ہے اور لازم ہے کہ ان کی اطاعت اور پیروی کی جائے؛ ان سے سرکشی ہونا ناجائز ہے؛ ہر مومن کا فرض ہے کہ بادشاہوں اور سلاطین کی محبت دل میں رکھے اور ان کے احکام بجا لائے"۔

دوسری تصنیف میں امام صاحب پھر اس بحث کو چھیڑتے ہیں اور خلیفہ اور سلطان کا تعلق واضح کرنا چاہتے ہیں: "اگر کوئی بد عمل اور ظالم سلطان اپنی فوجی قوت کے باعث مشکل سے معزول کیا جا سکتا ہو یا اس کے معزول کرنے میں ناگوار خانہ جنگی کا اندیشہ ہو تو ضرورۃً اس کو بحالہٖ چھوڑ دینا چاہیے اور جس طرح امیر کی اطاعت کی جاتی ہے اس کی بھی اطاعت کی جائے، کیونکہ احادیث میں اطاعت امیر اور ترک اطاعت کے متعلق صاف اوامر و نواہی موجود ہیں۔ اب سمجھنا چاہیے بنو عباس کا وہ فرد جو منصب خلافت کا حامل بنایا جاتا ہے اپنے عہدے کو اس معاہدے کے ساتھ قبول کرتا ہے کہ حکومت کے فرائض مختلف امیر اپنے اپنے ممالک میں انجام دیتے رہیں گے، لیکن وہ خلیفہ کے مطیع و حلقہ بگوش رہیں گے۔ اگر ہم یہ فتویٰ دے دیں کہ تمام حکومتیں ناجائز ہیں تو تمام رفاہی ادارے بھی ناجائز متصور ہوں گے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ نفع کی ہوس میں اپنا سرمایہ بھی ہاتھ سے جاتا رہے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ آج کل حکومت محض حربی قوت پر مبنی ہے۔ ارباب قوت جس کسی کی اطاعت قبول کر لیں وہی خلیفہ ہے اور ہر آزاد حکمران جب تک وہ خطبے اور سکے میں خلیفہ کا اقتدار تسلیم کرتا ہے، سلطان کہلانے کا مستحق ہے اور اس کے احکام اور فیصلے اس کے حصۂ ملک میں جائز تصور کیے جائیں گے"۔

سلجوقی عہد میں خلیفہ کا سیاسی اقتدار ایران میں تقریباً معدوم ہو گیا تھا۔ خلیفہ نے تمام سیاسی

اختیارات سلطان کو تفویض کر دیے تھے اور سلطان مجاز تھا کہ اپنی سلطنت کا جو ٹکڑا چاہے کسی کے سپرد کر دے؛ لہٰذا خلیفہ کو ایران کے دوسرے والیان حکومت سے کوئی سروکار نہ رہا۔

چونکہ ایرانی ملوک کو براہ راست سلاطین سے سیاسی اختیارات حاصل ہوتے تھے اور انھیں خلیفہ سے کبھی براہ راست فرمان نہیں ملا، اس لیے ان کا خلافت سے کوئی سیاسی تعلق نہ رہا۔ تاج و تخت کی خاطر لڑائیاں ان میں بھی ہوتی رہتی تھیں، مگر ایک دوسرے کے مقابل۔ اپنے دعاوی کو تقویت دینے کے لیے بھی ایرانی شہزادوں نے کبھی خلیفہ سے رجوع نہیں کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی حکومت محض تلوار کے زور سے قائم رہی۔

ایران میں جو مختلف صوبے دار تھے ان کا تقرر سلجوق سلاطین کے حکم سے ہوتا تھا۔ یہ صوبے دار یا تو نمائشی اطاعت کا اظہار کرتے رہے یا موقع پاتے پر آزاد ہو گئے۔ یہ واقعہ ہے کہ ان حکمرانوں کے متعلقہ علاقوں میں خطبے میں بھی خلیفہ کا نام پڑھا جاتا تھا اور سکوں پر بھی مضروب ہوتا تھا، مگر یہ اعتراف اطاعت ایک قدیم دستور کی حیثیت رکھتا تھا، اس کے ساتھ نہ تو حکمران صوبے داروں کی طرف سے وفاداری کا کوئی رسمی اظہار کیا جاتا تھا نہ خلیفہ کی طرف سے اس کے معاوضے میں کوئی فرمان یا سند حکومت عطا ہوتی تھی۔ اس دستور کا باقی رہنا محض ایک شرعی رسم کی حیثیت رکھتا تھا، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس زمانے میں ایران کے حکمرانوں کے نزدیک عباسی خلافت کو مذہبی حیثیت سے تسلیم کرنا سیاسی حیثیت سے تسلیم کرنے کے مترادف نہ تھا۔

سیاسی اختیار سلطان کو سپرد ہو جانے کا یہ نتیجہ ہوا کہ آخری سلجوق سلطان کے اتابک نے کہا: ”امام کی حیثیت سے خلیفہ کو صرف نماز اور دینی قیادت سے سرو کار رکھنا چاہیے کیونکہ یہ چیزیں ایمان اور عمل صالح کی بنیاد ہیں۔ ان کے علاوہ جہاں تک سیاسی معاملات کا تعلق ہے وہ سب سلطان کے سپرد ہو جانی چاہییں“۔ اس کے برخلاف جس وقت کوئی قابل اور طاقتور شخص سریر خلافت پر پہنچ جاتا تھا تو قدرتی طور پر وہ سلطان کی حیثیت کو تسلیم نہ کرتا تھا بلکہ قدیم اختیارات حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک جدید صورت وقوع میں آ گئی تھی اور شرعی فتوٰی، جو کسی حد تک حالات وقت پر مبنی تھا، اس پر مہر جواز ثبت کر چکا تھا۔ سلطان اگر طاقتور ہوتا اور اپنے حقوق طلب کرنے کی قوت اس میں ہوتی تو خلیفہ کو بجز اس کے چارہ نہ تھا کہ سیاسی اختیارات اس کے سپرد کر دے؛ پھر سلطان انھیں ایک مرتبہ حاصل کرنے کے بعد پورے قانونی حق اور اس استحکام کے ساتھ جو ماضی کی نظیر سے حاصل ہوتا ہے ہمیشہ اپنے ہاتھ میں رکھ سکتا تھا، اس نظیر ہی کی بنا پر خوارزم شاہی سلاطین نے ان حقوق کا دعوٰی کیا جو پہلے سلجوقیوں کو حاصل تھے، اور خلافت سے مسلسل برسر پیکار رہے، یہاں تک کہ یہ دونوں خانوادے مغول کے ہاتھوں ایران میں برباد ہو گئے۔

ایران سے خلافت کا نام و نشان مٹ جانے کے بعد سلطنت پھر بھی وہاں قائم رہی لیکن اس نے ممالیک مصر کی عباسی خلافت کی مذہبی سیادت کو تسلیم نہیں کیا۔ اس میں شک نہیں کہ دیگر تمام سلاطین اپنے اپنے علاقوں میں ان خلفا کا نام خطبوں میں پڑھتے اور اس طرح اظہار فرمانبرداری اور اعتراف حقیقت کرتے رہے۔

جب ترکی سلطان سلیم اول نے ۱۵۱۷ء میں مصر فتح کر لیا تو مصر کی یہ عباسی خلافت بھی ترکی سلطنت میں ضم ہو گئی اور پھر یہ سلطانی خلافت ۱۹۲۴ء تک آل عثمان میں باقی رہی، تا آنکہ

مصطفٰی کمال [اتاترک] نے اسے ختم کر دیا ۔

مآخذ : (۱) الطبری : تاریخ الامم و الملوک : (۲)
ابن الاثیر : الکامل : (۳) ابن خلدون : کتاب العبر : (۴)
وہی مصنف : مقدمہ : (۵) ابن خلکان : وفیات : (۶) السیوطی :
تاریخ الخلفاء : (۷) وہی مصنف : حسن المحاضرۃ : (۸) ابن الطقطقی :
الفخری : (۹) الماوردی : الاحکام السلطانیۃ : (۱۰) وہی مصنف :
ادب الدنیا و الدین : (۱۱) الغزالی : احیاء العلوم : (۱۲)
وہی مصنف : التبر المسبوک فی نصائح الملوک : (۱۳) الطوسی :
سیاست نامہ : (۱۴) عماد الدین الاصفہانی : تاریخ السلجوقیین
فی العراق : (۱۵) امیر حسن صدیقی : خلافت و سلطنت : (۱۶)
: Paul Wittek (۱۷) :*Caliphate* : T. W. Arnold
Catalogue : Lane - Poole (۱۸) :*Islam and califate*
E. G. (۱۹) :*of Oriental coins in British Museum*
C .F. : (۲۰) :*Literary History of Persia* : Browne
: Barthold (۲۱) : *Norhmalz Sultan* : Seybold
(۲۲) : H.A.R. Gibb ترجمۂ ،*Caliph and Sultan*
(۲۳) :*Empire des Sassanides* : A.L. Christeuren
:*The Life and Times of* : Muhammad Nazim
: الراوندی (۲۴) : *Sultan Mahmud of Ghazna*
راحۃ الصدور، طبع محمد اقبال، در سلسلۂ یادگار گب ۔

(امیر حسن صدیقی)

[شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک حکومت کا مسئلہ ایک اجتماعی تمدنی معاملہ ہے ۔ وہ ان مسائل پر قانون ارتفاقات کے تحت بحث کرتے ہیں، لیکن ان کے زمانے تک طرز و تصور حکومت نے جو شکل اختیار کر لی تھی اس کے باعث وہ سربراہ حکومت کے لیے بادشاہ اور شاہنشاہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں ۔ ارتفاق رابع کے بیان میں انھوں نے ایک بالا تر شخصیت کا تذکرہ کیا ہے، جسے بقول ان کے "عام طور پر شاہنشاہ اور شرع کی زبان میں خلیفہ کہتے ہیں" (اردو ترجمہ، حصۂ اول، ص ۲۹۹)۔ یہ شخصیت اس قابل ہونی چاہیے کہ سب "دوبجاتی حکومتیں" اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہوں اور وہ ان سے سنت راشدہ پر عمل کرائے ۔

انھوں نے بنو عباس کے دور خلافت کو فتنۃ السّرّاء (خوش حالی کا فتنہ، جو عیاشی پر منتج ہوا) کہا ہے، جس طرح خلافت کی نزاعات کو 'فتنۃ احلاس' قرار دیا ہے ۔ اگرچہ ان کے اس تصور میں خلافت اور سلطنت دو چیزیں نہیں کہ ان میں سے ایک دینی حیثیت رکھتی ہو اور دوسری دنیوی؛ ایک بادشاہ کو ان دونوں حیثیتوں کا مالک ہونا چاہیے ۔

شاہ ولی اللہؒ دہلوی نے ازالۃ الخفاء میں بھی مسئلۂ خلافت و سلطنت پر مفصل بحث کی ہے اور خلافت کی دو صورتیں (خلافت عامّہ اور خلافت خاصّہ) بتا کر یہ ثابت کیا ہے کہ آہستہ آہستہ خلافت علی منہاج النبوۃ کمزور ہوتی گئی اور ملوکیت و سلطنت اس کی جگہ لیتی گئی ۔ بنو عباس کے زمانے تک پھر بھی کچھ مرکزیت باقی تھی، مگر اس کے خاتمے کے بعد مطلق العنان قبائلی ملوک و سلاطین اٹھ کھڑے ہوے، جن کے نزدیک غلبہ ہی اصل مقصود تھا "تا آنکہ سلطنت صورتے ماند بغیر حقیقت"، کیونکہ اس میں خلافت کے بنیادی اوصاف کم سے کم پائے جانے لگے اور معلوم ہے کہ اوصاف خلافت میں التصدی لاقامۃ الدین اور اقامۃ ارکان الاسلام، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ۔

متأخرین کے دینی سیاسی ادب میں شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کا رسالہ در منصب امامت خاص اہمیت کا مالک ہے، جس کا مرکزی اصول تو وہی ہے جو شاہ صاحبؒ کے بزرگوں کی کتابوں میں ہے؛ مگر اس رسالے میں نئی مصطلحات کے علاوہ خلافت اور سلطنت کے مابین فاصلوں پر نئے قسم کی گفتگو موجود ہے ۔

مختصراً استدلال کا سلسلہ یوں ہے کہ امام رسول کا نائب ہوتا ہے اور امامت ظل ریاست ۔ ظل کی حقیقت کو اصل سے پہچاننا چاہیے ۔ چونکہ پیشوائی کا مقصد اقامت دین ہے، اس لیے قوم کی رہبری کا حق

صرف انبیا کو حاصل ہے جو پانچ اوصاف سے متصف ہوتے ہیں: (۱) وجاہت؛ (۲) ولایت؛ (۳) بعثت؛ (۴) ہدایت اور (۵) سیاست؛ جس طرح اصل (یعنی انبیا) کے لیے یہ اوصاف ضروری ہیں اسی طرح ظل (ان کے نائبوں) کے لیے بھی ضروری ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ امامت ایک دینی فریضہ ہے، جس کا ایک وصف سیاست بھی ہے۔ اس کی ایک قسم مربیانہ ہے؛ دوسری امیرانہ۔

شاہ صاحبؒ نے لکھا ہے کہ خلافت خاصّہ کے بعد مسلمانوں کی سیاست امیرانہ ہوتی گئی اور سیاست ایمانی سے ہٹ کر سیاست سلطانی بنتی گئی۔ شاہ صاحب نے امامت کی بھی چند اقسام بیان کی ہیں: امامت حقیقیہ؛ امامت حکمیہ اور امامت تامّہ، جیسے خلافت راشدہ، خلافت علٰی منہاج النبوۃ یا خلافت رحمت کہنا چاہیے۔ شاہ صاحب نے سلاطین کو امام حکمیّہ میں شمار کر کے ان کے اچھے اور برے افراد میں امتیاز کیا ہے۔ اچھے لوگوں کی سلطنت عادلہ اور برے لوگوں کی سلطنت جابرہ ۔ ۔ ۔ ۔ اور ان سے بھی آگے بڑھ کر سلطنت ضالّہ اور سلطنت کفریہ آتی ہے۔ آخر الذکر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس میں "خود ساختہ قوانین کو شرع متین پر ترجیح دی جاتی ہے اور سنت و ملت کی اہانت کی جاتی ہے۔ اس کے علمبردار احکام شرعیہ کی رد و قدح کرتے ہوئے انہیں مذاق و استہزا سے پس پشت ڈال دیتے اور ان کے مقابلے میں اپنے آئین کے گن گاتے ہیں . . . . اور احکام خداوندی کو ایک غیر مکمل قانون قرار دیتے ہیں اور شرع متین کے پیروں کو نادان اور مجنوں سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے" (رسالۂ منصب امامت، اردو ترجمہ از محمد حسین علوی، ص ۱۶۰)۔

رسالے میں سلطنت عادلہ اور خلافت راشدہ کے فرق پر طویل بحث ہے۔ سلطنت عادلہ سے مراد وہ حکومت ہے جس میں نیکیوں کی جستجو ہوگی، مگر آنحضرتؐ کی بتائی ہوئی روحانیت سے مختلف؛ ظواہر شرع کی پابندی تو ہوگی، لیکن امامت کی اصلی روح اس کا مقصد نہ ہوگا۔ یہ ایک قسم کی سلطنت ناقصہ ہے، جس کے حکام میں کچھ اچھائیاں بھی ہوں گی، مگر برائیوں کا غلبہ ہوگا۔ امامت کی اس ساری بحث کے بعد شاہ صاحبؒ نے سلطان کی ایک قسم کی تعریف کی ہے جو سلطان کامل ہے۔ یہ سلاطین اور خلفاے راشدین کے درمیان ایک برزخ کی طرح ہے؛ چنانچہ حضرت معاویہؓ کے دور کو سلطنت کامل میں شامل کیا ہے؛ اس کے بعد سلطان جابر کے اوصاف میں شریعت کی مخالفت، عیاشی، حُبّ مال اور بخل، خون خواری و مردم آزاری، تجبّر و تکبّر ہے؛ پھر سلطنت ضالّہ کی تشریح ہے؛ اس کے بعد سلطنت کفریہ کی۔ ان سلاطین میں کچھ مقلد ہوتے ہیں اور کچھ متمرّد۔ سلطنت کفریہ سے مراد کفار کی حکومت نہیں بلکہ ان کی جو "خود کو زمرۂ مسلمین میں جانیں اور صریح موجبات کفر عمل میں لائیں"۔ شاہ صاحب کے اس رسالے کی یہ بحثیں فکر انگیز ہیں اور اسلامی تاریخ میں خلافت و سلطنت و ملوکیت کے مختلف رنگوں کے بارے میں فیصلہ کن حدیں مقرر کرتی ہیں۔ اس سلسلے میں چند اہم سوال سامنے آتے ہیں مثلاً:

اول: اسلاف نے خلافت کی سلطنت میں تبدیلی سے مفاہمت کیوں کر لی؟

دوم: اسلامی سلطنتوں کے بارے میں عمومی راے کیا ہونی چاہیے؟

اس کے کچھ جواب تو شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسمٰعیل نے دے دیے ہیں، لیکن ان کے سامنے جدید تر دور کے شکوک و شبہات موجود نہ تھے، اس لیے صراحت لازمی ہے۔ اسلاف نے خلافت خاصّہ (راشدہ) کے بعد ملوکیت و سلطنت سے مفاہمت کیوں کر لی؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ خلافت خاصّہ کے بعد اگرچہ خلافت کی بہت سی شروط نظر انداز ہوگئی

تھیں اور سلطنت کے انداز غالب آ چکے تھے، تاہم خلافت کی بعض شرطیں موجود رہیں، مثلاً بنو عباس کے زوال تک قرشی ہی خلافت پر قائم رہے؛ اس کے علاوہ اقامۃ دین اور مرکزیت (اگرچہ وہ آہستہ آہستہ کمزور ہو گئی تھی) کا وجود پھر بھی کچھ نہ کچھ باقی رہا۔ اسلام جوں جوں پھیلتا گیا اور غیر عرب (عجمی) عناصر مضبوط ہوتے گئے، وہ اس رُوح مرکزیت کے بارے میں بے نیاز ہوتے گئے۔ چونکہ طاقت کا سرچشمہ اہل الحل والعقد نہ رہے، بلکہ نئے فاتحین کی اپنی قبائلی قوت ہی فیصلہ کن ہوتی گئی، اس لیے ملت اسلامیہ کے سامنے بار بار یہ اہم سوال آتا گیا کہ شروط خلافت کے بغیر ہی، غلبے سے حکومت حاصل کرنے والوں کی اطاعت کی جائے یا نہ کی جائے، ان پر خروج کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک خطبے (مسئلۂ خلافت، مطبوعۂ ادارۂ خیابان عرفان، لاھور، ص ۳۰) میں ان سوالوں پر بحث کرتے ہوے لکھا ہے: "تمام امت بلا اختلاف اس پر متفق ہو گئی کہ جب ایک مسلمان منصب خلافت پر قابض ہو جائے اور اس کی حکومت جم جائے تو ہر مسلمان پر واجب ہے کہ۔۔۔۔ اس کے سامنے گردن اطاعت جھکا دے" سیاست نامۂ نظام الملک اور دوسرے سیاسی ماخذ میں اس اصول کا بڑا ذکر آتا ہے: الاسلامُ یَبْقٰی مَعَ الکُفْرِ و لَا یَبْقٰی مَعَ الظُّلم، کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو فتنے کے دروازے کھل جاتے اور خانہ جنگی سے تمام نظام حکومت درہم برہم ہو جاتا۔ اسلام کی نظر میں فتنہ قتل سے بدتر جرم ہے (اَلْفِتْنَۃُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْل، ۲ [البقرۃ]: ۱۹۱)۔ ایک قائم و نافذ حکومت ہر حال میں معاشرہ و تمدن کے لیے ضروری ہے۔ بس اس خیال سے اسلاف نے مجبوراً صورت حال سے مفاہمت کی اور خروج سے اجتناب کو بالعموم ترجیح دیتے رہے۔ معاشرے کو ابتری اور فوضویّت (انتشار) سے بچانے کے لیے جبر سے قائم و نافذ حکومتوں کو تسلیم کرلینے کی مجبوری کا اعتراف جدید علماے قانون و سیاست بھی کرتے ہیں۔ لاسکی کی راے میں حکومت اگر عملاً قائم ہو جائے (de facto) اور نظام کو چلا لے تو وہ قانونی (de jure) حکومت ہو جاتی ہے۔

ابوالکلام آزاد نے اس نکتے پر خاص زور دیا ہے کہ باایں ہمہ اسلاف کی طرف سے یہ "اطاعت" مصالح عامّہ کے مطابق تھی، لیکن اسے "اقتداء" نہیں کہنا چاہیے کیونکہ وہ ان حکام و سلاطین کی غیر شرعی زندگی کے خلاف اکثر آواز اٹھاتے رہے اور سلاطین کی غیر شرعی روش اور طرز عمل پر جرح و قدح کرتے رہے۔

اسلام ایک بین الاقوامی مذہب ہے اور عرب تک محدود نہ تھا، اس لیے غیر عرب (عجم) اقوام کی بکثرت شرکت کی وجہ سے فاتحین و سلاطین کی صورت میں تازہ خون حیات بھی پہنچتا رہا اور اس سے توسیع و اشاعت اسلام کے فائدے بھی پہنچتے رہے۔ ہر چند کہ ان سلاطین کی حکومت کاملاً علی منہاج النبوۃ نہ تھی تاہم بڑے پیمانے پر شرعی، ملی اور تہذیبی زندگی کو ان سے فائدہ بھی پہنچا۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ تاریخ اسلامی کے تقریباً تمام ادوار میں سلاطین کی بڑی تعداد، مرکزی خلافت کی (خصوصاً اس کی دینی) حیثیت کو تسلیم کرتی رہی، چنانچہ معلوم ہے کہ چند وقفوں کے باوجود یہ سلسلہ سلاطین عثمانی تک پہنچتا ہے۔

اسلاف نے صوبائی قبائلی حکومتوں کو پیش آمدہ سیاسی و تاریخی حالات میں گوارا کرکے اور ان کے لیے گنجائش پیدا کرکے عملی مشکلات کے بارے میں جو لچک دکھائی ہے اور جس حقیقت پسندی کا مظاہرہ کیا ہے اس سے اسلام کو جتنے نقصان پہنچے ہیں ان کے برابر بلکہ کچھ زیادہ فائدے بھی پہنچے ہیں۔ اگر اسلام کی تاریخ سے سلاطین کے تہذیبی کارنامے بلکہ ان میں سے اکثر کی دینی خدمات خارج کر دی جائیں تو یہ تاریخ محض ایک نقطۂ آغاز تک محدود ہو کر

رہ جائے ۔

مستشرقین نے یہ غلط تأثر پھیلا دیا ہے کہ اسلام پر معمولی مختصر مدت ہی میں عمل ہوا ۔ یہ صحیح نہیں ۔ اسلام کے بیشتر احکام پر ہمیشہ عمل ہوا، صرف یہ استثنا ہے کہ اسلامی اصولی تصور سیاست، عمرانی تجربوں اور فطرت انسانی کی کار فرمائی کے مقابلے میں تطابق پیدا کرتا رہا، جو اسلام کے ہر دور میں قابل عمل ہونے کی علامت ہے ۔

دور جدید کے مسلمان ملکوں میں مغربی افکار کے زیر اثر اسلامی سلطنت پر نے دیے کا رجحان عام ہے ۔ اب چونکہ حالات تبدیل ہو گئے ہیں اور دنیا اسلام کے اصولی شورائی نیابتی تصور کی طرف عود کر رہی ہے، اسلام کے افکار ایک بار پھر سامنے آ رہے ہیں اور اسلامی ملکوں میں مغربی جمہوری فکر مقبول ہو چکا ہے، ہر چند کہ ابھی یہ جمہوری نقشہ بعض صورتوں میں یا تو سلطنتوں کے انداز لیے ہوے ہے یا محض اکثریت کے غلبہ واستیلا کا دوسرا نام ہے ۔

برصغیر پاک و ہند میں اقبال اور دوسرے مفکرین نے جو افکار دیے ہیں ان کا اثر بھی عام ہے، خصوصاً پاکستان میں، جہاں اسلامی شورائیت کے لیے خاص جد و جہد ہو رہی ہے ۔ عالم اسلام اب سلطنتی دور سے نکل رہا ہے ۔

درحقیقت خلافت کا تصور ایک اعلٰی مثالی تصور ہے ۔ اس میں واحد اور عالمگیر فلاحی اسلامی ریاست کا خیال پایا جاتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ ایسے عظیم آفاقی تخیل کو کامیاب بنانے کے لیے انسانی مزاجوں اور جبلتوں سے مقابلہ اور ریاست کا کئی تجربوں سے گزرنا ضروری تھا، جن میں قدم قدم پر انسانی خود غرضی اور طغیان، نسل کی نفسیات، زبان اور رنگ کے تفاوت جیسے عناصر سے مقابلہ پیش آیا اور یہ وہ عناصر ہیں جن پر آج بھی انسان قابو نہیں پا سکا اور اپنے دعووں کے باوجود نیشنلزم (وطنیت) اور ریجنلزم (علاقائیت) جیسی بیماریوں میں مبتلا ہے ۔

علمائے اسلام اس نکتے سے با خبر تھے، اس لیے انھوں نے ہر نئے تجربے کو سمجھنے کی کوشش کرکے مفاہمت و تطابق کا اصول اپنایا ۔ انھوں نے بدامنی، لاقانونی اور بے ریاست صورت حال کے مقابلے میں غلبے سے نافذ ہو جانے والی حکومتوں سے مجبوراً مفاہمت کرکے انھیں زیادہ سے زیادہ نظام شرعی کے مطابق بنانے کی کوشش کی ۔ تا آنکہ زمانہ خود بادشاہت کا مخالف ہو گیا اور اسلام کی شورائی نیابتی ریاست کو سب تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے ۔ شرعی عقیدے سے قطع نظر اسلامی سلطنتیں تاریخ کے ہر موڑ پر ایک تازہ قوت مہیا کرتی رہیں اور اس طرح ان کے توسط سے اسلامی تہذیب و فتوحات کی پے بہ پے لہریں چلتی رہیں ۔ مسلمان سلطنتوں نے جو عظیم سیاسی و تہذیبی خدمات انجام دیں ان کے باوجود ان کی بعض اہم خرابیوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، مثلاً ان کا سرچشمۂ طاقت اپنا قبیلہ ہوتا تھا، وہ اہل الحل و العقد کے نیابتی اصول سے حاکم نہ ہوتے تھے بلکہ بزور قوت اور موروثی طریقے سے ہوتے تھے اور امور سلطنت میں شورائیت کم سے کم تھی ۔ بعض لوگ ان سلطنتوں کے شخصی ہونے کو ان کا سب سے بڑا عیب خیال کرتے ہیں، لیکن غور کیا جائے تو مجرد شخصی ہونے سے زیادہ قباحت اس امر میں تھی کہ یہ لوگ مطلق العنان تھے اور اہل الحل والعقد کے مشورے کے تابع نہ تھے اور جمہور کی رائے سے معزول نہیں کیے جا سکتے تھے، ورنہ اسلام میں امام یا امیر یا خلیفہ کا عہدہ بھی شخصی ہی ہے، مگر ایسا شخص جو شرع کے مطابق حاصل ہوتا ہے اور شرع کے مطابق واپس بھی لیا جا سکتا ہے ۔ غرض شخصی ہونے میں قباحت ان معنوں میں نہیں ۔ قباحت مطلق العنانی میں ہے ۔ بعض اوقات یہ مطلق العنانی تمرد اور اللہ تعالٰی سے مقابلے کی صورت اختیار کر لیتی تھی ۔ شرع سے بے نیازی ان سلاطین کا اصل عیب تھا ۔ وہ طاقت کے نشے میں بد مست ہو کر

منہاج نبوت سے زیادہ اپنی رائے کو اہمیت دینے لگتے تھے۔

موروثی سلطنتوں میں جانشینی کا مسئلہ خوفناک خانہ جنگی کا پیش خیمہ بن جاتا تھا، جس کی مثالیں کثرت سے تاریخ میں محفوظ ہیں۔ شاہجہان اور اورنگ زیب کے زمانے کا ایک شاعر بہشتی (جو دارا شکوہ کا طرفدار معلوم ہوتا ہے) اپنی مثنوی آشوب نامہ ہندوستان میں اس صورت حال کے خلاف لکھتے ہوئے سلطنت کی وراثت میں نامزدگی کے اصول کا ذکر کرتا ہے اور اسے خانہ جنگی اور برادر کشی کے خلاف ایک مؤثر تجویز قرار دیتا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ برادر کشی جاری رہی اور یہی کیفیت دوسرے ملکوں میں بھی نظر آتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ موروثی طریقہ ایک طرح سے بدامنی اور طوائف الملوکی کو روکنے کا ایک طریق تھا اور اس سے ریاست میں پائداری کی صورت پیدا ہو جاتی تھی، مگر اس کی قباحتیں اتنی نمایاں ہیں کہ ان پر بحث تحصیل حاصل ہے۔

سلطنتوں کے اندر کبھی کبھی شورائیت کی ایک لہر بھی چلتی رہی، مثلاً المغرب میں جمہور [رک بآں] کا دور، مگر خصوصاً موروثیت اور اقتدارِ مطلق ہی کا دور دورہ رہا تا آنکہ انسانی طبیعت نے یہ سارا تصور مسترد کر دیا۔ اب عالم اسلامی میں، مختلف رنگوں کی ریاستوں کے باوجود، ایک عالمگیر اسلامی سکرٹریٹ (یا شوریٰ) کا رجحان پیدا ہو چلا ہے اور یہ سید جمال الدین افغانی اور اقبال کے تصور اتحاد اسلام کی تکمیل کی طرف پہلا قدم ہے، لیکن یاد رہے کہ اس شوریٰ سے حاصل ہونے والی کامیابی کی صورت میں سب اسلامی ریاستیں اگر ایک نظام وفاق میں آ جائیں تو بھی ان پر خلافت کا اطلاق اس وقت تک نہ ہو سکے گا جب تک ان کا مرکز دینی اور دنیوی دونوں قسم کے اقتدار و اختیار کا مالک نہ ہوگا، مگر یہ مثالی صورت حال خود بھی بے شمار ریاستی تمدنی تجربوں سے گزرنے کے بعد ممکن ہو سکے گی۔

[ادارہ]

سلطنت دہلی: رک بہ ہند۔

سُلغُر (آل): اتابکوں کے اُن حکمران خاندانوں میں سے ایک جو سلطنت سلجوق کی تباہی کے بعد منصۂ شہود پر آئے۔ سلغر، ترکمانوں کی ایک جماعت کا سردار تھا، جو خراسان کی طرف ہجرت کرکے سلاجقہ کے پہلے بڑے بادشاہ طغرل بیگ [رک بآں] کے ساتھ وابستہ ہوگئے تھے۔ عراق اور کردستان کے چوتھے سلجوق بادشاہ سلطان غیاث الدین مسعود نے سلغر کے اخلاف میں سے ایک شخص بوزابہ [رک بآں] کو لڑائی میں مار ڈالا تھا۔ اس پر اس کے بھتیجے سُنقُر بن مودود نے بادشاہ کے خلاف بغاوت کر دی اور ۱۱۴۸ء میں فارس کا خود مختار حاکم بن گیا، جہاں اُس نے ایک ایسے خاندان کی بنیاد رکھی جس نے ایک سو بیس سال سے زیادہ عرصے کے لیے حکومت کی، مگر خود مختار حکومت کا لطف بہت کم اُٹھایا، کیونکہ پہلے تو وہ عراق کے سلجوقوں کا باجگزار رہا، پھر شاہان خوارزم کا اور آخر میں مغول کا۔ سُنقُر ۱۱۶۱ء میں فوت ہوگیا اور اس کا بھائی زنگی بن مودود اس کا جانشین ہوا، جسے آغاز حکومت میں اس کے بھتیجوں، یعنی شام کے اتابکوں نے، جو تخت فارس کے مدعی تھے، بہت تنگ کیا۔ انہیں مغلوب کرنے کے بعد اس نے عراق کے سلجوق والی ارسلان بن طغرل اوّل کے سامنے حلف وفاداری اٹھایا، جس نے اسے فارس کا مستقل حکمران بنا دیا۔ اس کی وفات پر ۱۱۷۵ء میں اس کا بڑا بیٹا تکلا اس کا جانشین ہوا، جو عراق کے سلجوقوں کا باجگزار رہا اور اس نے بیس سال تک حکومت کی۔ اس کی وفات پر ۱۱۹۴ء میں اس کے بھتیجے، (یعنی سُنقُر بانی خاندان کے بیٹے) طُغرل اور اس کے چھوٹے بھائی سعد بن زنگی [رک بآں] دونوں نے تخت کا دعوٰی کر دیا۔ طغرل نے پہلے دارالسلطنت

پر قبضہ کرکے شاہی لقب اختیار کر لیا، لیکن سعد نے برابر آٹھ سال تک یہ مناقشہ جاری رکھا، جس کے دوران میں سلطنت ویران اور بے آباد ہوگئی۔ سعد ۱۲۰۳ء میں طُغرل کو گرفتار کرکے خود تخت نشین ہوگیا۔ اپنی حکومت کے اوائل میں وہ اپنے ملک کی، جو قحط اور وبا سے ویران ہو چکا تھا، خوشحالی بحال کرنے میں مصروف رہا۔ اس دوران میں شاہان خوارزم نے، جن کے ملک پر ۱۱۹۴ء میں عراق سلجوقوں نے قبضہ کر لیا تھا، ان پر دوبارہ غلبہ پا لیا۔ سعد نے علاء الدین محمد خوارزم شاہ پر حملہ کیا، لیکن شکست کھائی اور گرفتار ہوگیا اور اپنی رہائی کی شرط کی رُو سے اصطخر اور اُشکُنوان سے دست بردار ہونے پر مجبور ہوگیا۔ اس کے علاوہ اسے یہ بھی ماننا پڑا کہ خراج بھی، جو پہلے سلاجقہ وصول کیا کرتے تھے، اب خوارزم شاہ کو ادا کیا جائے گا۔ سعد وہی مشہور حکمران ہے جس کے نام کی رعایت سے سعدی نے اپنا تخلص اختیار کیا۔ اس نے اٹھائیس سال تک حکومت کی۔ اس کی وفات پر ۱۲۳۱ء میں [لیکن قب مادۂ سعد بن زنگی] اس کا بیٹا ابوبکر اس کا جانشین ہوا، جس نے اپنے باپ کی گرفتاری کے دوران میں تخت غصب کرنے کی کوشش کی، اور اس جرم کی پاداش میں قید خانے میں دھکیل دیا گیا، جہاں سے جلال الدین منکبرتی، شاہ خوارزم، کے ایما سے اس کی گلوخلاصی ہوئی۔ اس نے اپنی سلطنت کی سرحدوں کو وسعت دی، لیکن پہلے تو چنگیز خان کے بیٹے اور جانشین، یعنی مغول کے سب سے بڑے خان اوکتای خان اور بعدازاں ۱۲۵۶ء میں ایلخان ہلاگو کی اطاعت گزاری اور باجگذاری پر مجبور رہا۔ اوکتای خان نے اسے قتلغ خان کا خطاب عطا کیا۔ ابوبکر ۱۲۶۰ء میں فوت ہوگیا اور اس کا بیٹا سعد دوم اس کا جانشین ہوا، جو صرف بارہ روز حکومت کرکے انتقال کر گیا اور اس کا شیر خوار بیٹا محمد، برائے نام جانشین ہوا۔ محمد کی وفات اکتوبر ۱۲۶۲ء میں ہوئی اور اس بچے کا جانشین اس کا چچازاد بھائی محمد شاہ ہوا، جو سلغُر کا بیٹا تھا اور یہ سلغُر خود سعد اول کا چھوٹا بیٹا تھا۔ محمد شاہ کو تخت سے ہٹا کر ۱۸ جولائی ۱۲۶۳ء کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور اس کا چھوٹا بھائی سلجوق شاہ بن سلغُر، جسے مغول نے دسمبر ۱۲۶۴ء میں شکست دے کر مار ڈالا، اس کا جانشین ہوا۔ فارس ۱۲۵۶ء سے ایران کے ایلخانوں کا باجگذار رہا تھا، لیکن اب سلجوق کی چچا زاد بہن، سعد دوم کی بیٹی آبش خاتون کو تخت پر بٹھا دیا گیا اور اسے ایک سال کے لیے بلا شرکت غیرے حکومت کرنے کا موقع مل گیا۔ سال کے آخر میں ہلاگو کے چوتھے بیٹے منگو تیمور نے اس سے شادی کر لی اور اس کے نام پر اس کی سلطنت پر حکومت کرتا رہا، تا آنکہ اس کی موت پر ۱۲۸۴ء میں خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

مآخذ: (۱) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب؛ (۲) میرخواند: روضۃ الصفا (تہران، طبع سنگی)؛ (۳) میر چاند: *The History of the Atâbegs of Syria and Persia*، طبع W. H. Morley، لندن ۱۸۴۸ء؛ (۴) Houtsma: *Recueil de textes rel. à l'hist. des Seldjoucides*، ص ۲۲ ببعد؛ بمدد اشاریہ۔

(T. W. HAIG)

* **سَلَف**: (ع)، یا سَلَم (ع) کو فقہ میں جائز بیع قرار دیا گیا ہے۔ اس بیع میں مشتری کو قیمت خرید پیشگی ادا کرنا پڑتی ہے اور دوسری طرف بائع کی ذمے داری فقط یہ ہے کہ وہ خرید کردہ شے کو ایک معینہ مدت گزرنے کے بعد مشتری کے سپرد کر دے۔ بیع کردہ چیز کے لیے شرط ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس کا بدل ممکن ہو اور عقد کے اندر فقط اس کی نوعیت کا نام لینا کافی نہیں بلکہ اس کی پوری کیفیت ٹھیک ٹھیک بیان کرنا ضروری ہے۔ مقام

تفویضِ بیع کو بھی صحیح طور پر معین کرنا لازم ہے۔ شافعی مذہب کی رو سے زمانِ تفویضِ بیع کی صحیح تعیین عندالعقد تصریحاً ضروری نہیں، چنانچہ اگر اس قسم کی تعیین نہ کی گئی ہو تو بھی مشتری بیع کا فوری مطالبہ کر سکتا ہے، لیکن دیگر مذاہب فقہ کی رُو سے یہ بالکل لابدی ہے کہ تفویضِ بیع کے لیے کم از کم ایک مختصر عرصے کا ذکر کر دیا جائے۔ فقہاے حجاز ایسی بیع کو عموماً سلم کہتے تھے، لیکن عراق میں سلف کہنے کا رواج تھا۔

مآخذ: (۱) الباجوری: حاشیہ علی شرح ابن القاسم الغزّی، بولاق ۱۳۰۷ھ، ۱: ۳۰۵ ببعد و دیگر کتب فقہ؛ (۲) الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۷ ببعد؛ (۳) E. Sachau: *Muhamm. Recht nach Schafiitischer Lehre*، ص ۳۰۱ ببعد۔

(TH. W. JUYNBOLL)

* **سِلِفکہ**: (قدیم Σελεύκεια سلوقیا تراچیا یا قیلیقیا) ایک چھوٹا سا قصبہ، صوبۂ آطنہ کی سنجاق ایچ ایل کا صدر مقام، جسے سَلیوکُس نِقاتور *Seleucus Nicator* نے ۳۰۰ ق۔م کے قریب آباد کیا تھا۔ دریاے گوک صُو (Calycadnus) اپنے دہانے سے کوئی دس میل اوپر اس مقام کے قریب سے بہتا ہے۔ اس میں پانی کا ایک بڑا ذخیرہ ہے، جسے تِکفور آنباری (= شہنشاہ کا ذخیرۂ آب) کہتے ہیں۔ یہ ایک چٹان کو تراش کر بنایا گیا ہے اور اس کے اُوپر محراب دار چھت ہے۔ یہ ایک بہت بڑا حوض ہے؛ تیس ہاتھ چوڑا اور گہرا، ساٹھ ہاتھ لمبا۔ اس میں جس کاریز سے پانی لایا جاتا تھا وہ اب تباہ ہو چکی ہے۔ یہاں بہت سے قدیم کھنڈر ہیں اور ایک مسجد بھی ہے، جو عربی عہد کی یادگار ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس شہر کو المأمون نے فتح کر لیا تھا، لیکن بعد میں جلد ہی خالی کر دیا گیا۔ پہاڑی پر گیارھویں صدی عیسوی کا ایک بوزنطی قلعہ ہے۔ یاقوت نے اس شہر کا سَلَقوس کے نام سے ذکر کیا ہے (معجم ۳ : ۱۱۹؛ مراصد الاطلاع، ۲ : ۴۴).

ضلع کا بیشتر حصہ پہاڑی ہے اور تین ناحیوں پر مشتمل ہے: بلاجہ، یاغدہ، آیاش؛ سالنامہ، ۱۳۲۵ھ، ص ۸۱۶، میں یاغدہ کو ایچ ایل کا صدر مقام بتایا گیا ہے۔ اس ضلع کے اب صرف دو ہی ناحیے ہیں؛ [۱۹۲۵ء میں] اس کے باشندوں کی تعداد ۲۳۸۶۰ تھی، جن میں سے ۱۰۳۲ عیسائی تھے۔ زرعی پیداوار بڑی مقدار میں برآمد ہوتی ہے، یہاں بھدے غالیچے اور بوریاں بنتی ہیں۔ پہاڑی آبادی مویشی پالتی ہے اور میدانی لوگ کسان ہیں۔ کسی وقت یہ ضلع جزیرۂ قبرص سے متعلق تھا اور (ایجین کے) مجمع الجزائر کی طرح یہ بھی قپودان پاشا [رک باں] کے زیر انتظام رہتا تھا۔

مآخذ: (۱) علی جواد: جغرافیہ لغاتی، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۴۴۷؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۱۱؛ (۳) سامی بے: قاموس الاعلام، ۴ : ۲۶۰۴؛ (۴) Texier: *Asie Mineure*، بار دوم، ۱۸۸۲ء، ص ۷۲۴۔

(CL. HUART)

* **سَلْماس**: ایران میں صوبۂ آذربیجان کا ایک ضلع، جو جھیل اُرمیہ کے شمال مغرب میں واقع ہے اور جس کا رقبہ پچیس میل (شمالاً جنوباً) در چالیس میل (شرقاً غرباً) ہے۔ جنوب کی جانب اوغان (افغان) طاغ کا سلسلہ مع اپنے درۂ ورگوبز (بلندی ۶۱۵۰ فٹ) سلماس کو ضلع ارمیہ (اُرومی) سے علاحدہ کرتا ہے۔ اوغان طاغ کے مشرقی حصے سے قراطاغ [رک باں] کی بلند راس بنتی ہے، جو جھیل میں دور تک چلی جاتی ہے؛ اس کے سرے پر گور چین کا فوجی قلعہ ہے۔ مغرب میں سلسلۂ کوہ ہَراوِیل (ترکی زبان میں آرَوَل) سَلماس کو ترکی ضلع اَلبَق سے جدا کرتا ہے؛ درۂ خانسور ۷۹۰۰ فٹ اونچا ہے۔ شمال کی طرف سَلماس کی حد خوی سے مل جاتی ہے اور شمال مشرق میں ضلع کوینی (="دھوپ میں کھلا پڑا ہوا!" سابقہ اداری نام اوزتق و ازآب)

سے، جو جھیل کے شمالی کنارے پر واقع ہے اور جس کا صدر مقام طَسّوج ہے ۔ سَلْماس اس زرخیز میدان کے علاوہ جسے دریاے زولا چای سیراب کرتا ہے، کوھستانی اضلاع چَہْریق، شِنتال اور شِہران پر مشتمل ہے ۔

جیسا کہ خلدی (وَنّی Vannic) عمارات کے کھنڈروں سے پتا چلتا ہے، سلماس کا علاقہ بہت قدیم زمانے سے آباد چلا آتا ہے؛ بعد میں یہ صوبہ فارس الارمینیہ Persarmenia کا ایک حصہ بنا، جو کبھی تو آتروپتین Atropatene اور کبھی ارمینیا Armenia کے قبضے میں رہا ۔ Faustus Byzantinus کا خیال ہے کہ سلماس کا علاقہ صوبۂ کورتجیکہ Kortčikh میں شامل تھا؛ Constantine Porphyrogenetos بھی Σxλxkxς کا ذکر خوی کے ساتھ کرتا ہے ۔

المُقَدَّسی بیان کرتا ہے کہ سَلْماس ایک عمدہ شہر ہے، جس میں اچھے اچھے بازار اور پتھر کی ایک مسجد ہے ۔ چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی میں یہاں کرد نسل کے لوگ آباد تھے ۔ یاقوت کے زمانے میں یہ قصبہ کھنڈر ہو چکا تھا ۔ یہاں کے باشندوں میں وہ موسیٰ بن عمران کا ذکر کرتا ہے، جو ایک فاضل شخص تھا اور ۳۸۰ھ میں فوت ہوا ۔ حمد اللہ المُسْتَوفی کے بیان کے مطابق اس شہر کی فصیل کو، جو محیط میں آٹھ ہزار قدم تھی، غازان کے عہد حکومت میں اس کے وزیر خواجہ تاج الدین علی شاہ نے از سر نو تعمیر کرایا ۔ آٹھویں صدی ھجری / چودھویں صدی عیسوی میں سلماس کے محصولات کی مجموعی رقم اٹھتالیس ہزار دینار تھی ۔ زمانۂ حال میں سلماس کے نام کا کوئی شہر موجود نہیں ۔ لازمی بات ہے کہ مسلمان مصنفین کے بیانات میں اسی چھوٹے گاؤں کی طرف اشارہ ہے جو کہنہ شہر کے نام سے مشہور ہے اور جو آلِیق اور آوِغُور کی سڑک پر ضلع کے شمال مغرب میں واقع ہے ۔ [۱۹۲۵ء میں] کہنہ شہر میں ایک ہزار شیعہ گھرانے تھے، جو ترکی کی آذری بولی بولتے تھے نیز ایک سو ارمن گھرانے اور یہودیوں کی ایک بستی تھی جو ھمیشہ ایران میں ان کی قدیم مستقل آبادی کا نشان ہے ۔ یہ امر بھی معنی خیز ہے کہ پیری خاتون کا مینار کہنہ شہر کے نزدیک واقع ہے ۔

موجودہ صدر مقام دِیْلمان (جسے دَیْلَقان لکھا جاتا ہے) اور معلوم ہوتا ہے کہ اس کا نام گیلان کے دیلمیوں (قب مادّۂ دَیْلَم) سے کسی تعلق کا اظہار کرتا ہے، جن کے بعض چھوٹے چھوٹے قلعے شہر زُور وغیرہ میں ہیں (قب یاقوت، بذیل مادّۂ دیلمستان)۔ [۱۹۲۵ء میں] دیلمان میں چودہ سو گھر (۱۸۵۲ء میں صرف تین سو) اور آٹھ ہزار باشندے (تقریباً تمام کے تمام شیعہ) تھے ۔ یہ شہر، جو میدان کے وسط میں راستوں کے مقام تقاطع پر ایک عمدہ موقع پر آباد ہے، مٹی کی دیواروں سے گھرا ہوا ہے اور اس کے پانچ دروازے ہیں ۔ شہر میں گیارہ مسجدیں ہیں (مسجد آغا، مسجد شیخ الاسلام، مسجد حاجی علی رضا، حاجی صادق آغا، قلی، شیرلی، وغیرہ) اور درویشوں کا ایک تکیہ ہے، جس کی بنیاد روشن آفندی نے رکھی تھی (جس کی مہر پر ۱۲۵۱ھ کی تاریخ تھی؛ قب Veliaminof Zernof : شرف نامہ، ۱۸۶۰ء، ۱ : ۱۸) ۔ بقول چیریکوف (Cirokow) ۱۸۵۰ء کے قریب سلماس کے میدان میں اکاون گاؤں تھے، جن میں ۳۲۱۰ گھر تھے ۔ ۱۹۰۰ء کے قریب ان کی تعداد بڑھ کر ۱۰۸ تک پہنچ گئی اور آبادی پچاس ہزار سے زائد ہو گئی، جس میں ۶۳۴۲ فی صد شیعہ، ۱۲ ف صد سنی، ۲۲۴۵ فی صد عیسائی اور ۱۴۳ فی صد یہودی تھے ۔ خالص مسلم دیہاتوں کے ساتھ ساتھ یا ان مواضعات کے پہلو بہ پہلو، جن میں مخلوط آبادی تھی، عیسائیوں کے اچھے خاصے بڑے بڑے گاؤں تھے : ارمن (قلعہ سَر، ھَفْتوان، پَرْدا جِگ) یا شامی (خُسْرُوَہ، پَتاوَر، وغیرہ) ۔ کیتھولک (کلدانی) شامی زیادہ تر خسروہ میں ملتے تھے، جو پانچ سو گھروں پر مشتمل ایک با رونق چھوٹا سا گاؤں تھا، جس میں دو گرجے تھے (ایک ۱۸۳۳ء میں تعمیر ہوا)، ایک

اسقف کا حلقہ اور ایک لازاری (Lazarist) مشن کا علاقہ تھا۔ ۱۲۸۱ء کے قریب قریب سلماس کا ایک اسقف بغداد میں نسطوری بطریق ماربابہا کے xeiroTouix میں موجود تھا (Assemani، ۲ : ۳۵۶)۔ خسرووہ کے باشندوں نے اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں کیتھولک مذہب اختیار کیا۔ سلماس کے مسلمانوں میں لیک (Lek) قبیلے کے چند افراد ہیں، جو شروع میں جنوبی کردستان سے آئے تھے، لیکن ان کا دعوٰی ہے کہ وہ سلماس میں اصفہان سے آئے۔ مختلف اقوام اور مذاہب کے نمائندے آپس میں خوب شیر وشکر تھے اور محض ان کردوں کے حملوں کی وجہ سے پریشان ہو جاتے تھے جو ملّا یول کو پہاڑوں پر سے میدانوں میں اتر آتے تھے۔ جنگ سے پہلے سلماس کی درآمد اور برآمد دس لاکھ طلائی روبل تھی۔ اشیائے برآمد میں لاکھ، بادام، کھالیں اور مویشی شامل تھے۔ روس اور ترکیہ کی لڑائیوں اور [پہلی] جنگ [عظیم] کے بعد ۱۹۱۸ء کے پر آشوب زمانے کا سلماس کی خوشحالی پر بہت برا اثر پڑا ہے۔

چہریق (Čahrīk)، جو کوہستانی علاقے کا انتظامی مرکز ہے اور جس میں کرد آباد ہیں، ایک چھوٹا سا فوجی قلعہ ہے، جو زولا چای (دیکھیے عکسی تصویر، در ای۔ جی۔ براؤن: نقطۃ الکاف، ۱۹۱۰ء) کی گھاٹی کے وسط میں ایک بلند چٹان پر بنا ہوا ہے۔ ۱۸۲۸ء میں چہریق روسیوں کے قبضے میں تھا۔ ۱۸۴۸ء میں علی محمد باب [رک بآں] تبریز میں تختۂ دار پر لٹکائے جانے سے پہلے وہاں مقید رہا۔ اس وقت محمد شاہ کا برادر نسبتی یحیی خان چہریق کا حاکم تھا۔ اس کے بیٹے تیمور خان کے قتل کے بعد عودوئی کردوں نے چہریق پر قبضہ کر لیا۔ یہ قبیلہ اس بڑی قوم شکاک میں سے ہے جو اس جگہ ایران اور ترکیہ کی سرحد کے ہر دو جانب آباد ہے۔ عودوئی کے بیان کے مطابق ان کے آبا و اجداد دیار بکر سے ارمیہ میں سترھویں صدی کے وسط کے قریب آئے تھے۔ ان کے سردار اسمٰعیل آغا کے مقبرے کا سنہ تعمیر (زازلو چای پر) ۱۲۳۱ھ/۱۸۱۶ء ہے۔ اس کا بیٹا علی خان ۱۸۶۴ء میں چہریق پر قابض ہو گیا۔ علی خان کے بیٹے جعفر آغا کو ۱۹۰۵ء میں گورنر تبریز کے حکم سے تبریز میں موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ اس کے چھوٹے بھائی اسمٰعیل (معروف بہ سمکو) نے ان سرحدی علاقوں کی سیاسی مشکلات میں نمایاں حصہ لیا۔ ۱۹۱۸ء میں سمکو کے آدمیوں کے برپا کردہ تصادم میں نسطوری بطریق کہنہ شہر کے مقام پر قتل ہوا۔ ۱۹۲۲ء میں ایرانی فوجی دستے نے سمکو کو ترکیہ میں واپس دھکیل دیا۔

سلماس کی پرانی یادگاروں میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) خلدی (Urartaean) عمارات، جنوبی Ker Porter (Travels، ۲ : ۶۰) نے زنجیر قلعہ کی پہاڑی پر تمر کے گاؤں کے نزدیک پایا؛ (۲) پیر چاوش کی چٹان پر ایک ابھرا ہوا نقش (ساسانی)، جس میں Narses، Galerius اور Tiridates کو دکھایا گیا ہے (Ker Porter: وہی کتاب؛ Flandin و Coste، ۴ : لوحہ ۲۰۴ و ۲۰۵)، یا ایک دوسری توضیح کے مطابق اردشیر پاپکان اور اس کے بیٹے شاپور کو (Jackson: *Persia Past and Present*، ص ۸۱؛ Sarre: *Iran Fels-reliefs*، ص ۲۴۶)؛ (۳) چٹانوں پر گورچین قلعہ ("کبوتروں کا قلعہ")، جو جھیل ارمیہ میں کبھی جزیرہ نما اور کبھی جزیرہ بن جاتا ہے۔ گورچین قلعہ کے کچھ حصے کلدانی زمانے کے شمار کیے جاتے ہیں۔ ۱۸۵۲ء میں N. Khanykoff کو وہاں کسی شخص ابو ناصر حسین بہادر خان کے ایک اسلامی کتبے کا ایک ٹکڑا ملا تھا (اخبار قفقاز، طفلیس ۱۸۵۲ء شمارہ ۲۲، ۲۳)؛ (۴) کہنہ شہر کے نزدیک خشتی مینار پر کتبہ کندہ ہے، جو تقریباً ۷۰۰ء (7XX) کا ہے اور جسے Max van Berchem نے پڑھا تھا۔ اس کی تعمیر ارغون آقا کی بیٹی بیری خاتون سے

منسوب کی جاتی ہے۔ مؤخرالذکر کا ہلاگو اور اباقا کے عہد میں خراسان کا حاکم ہونا مشہور ہے (قب Lehmann-Haupt: *Materialien zur ältesten Gesch. Armeniens*، در *Abh. G. W. Gött.*، سلسلۂ نو، ۹: ۱۵۸ تا ۱۵۹؛ عکسی تصویر در Lehmann-Haupt: *Armenien einst und jetzt*، ص ۳۲۰).

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۲، ۹۵۶ تا ۹۶۲؛ (۲) Marquart: *Ērānšahr*، بذیل مادّہ، ص ۱۱۰؛ (۳) Adonts: *Armeniia v epokhu Iustiniana*، سنٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۸ء، ص ۲۲۲؛ (۴) Col. Čirikov: *Putevoi Journal 1849-52*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۸۹؛ (۵) E. Boré: *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient*، پیرس ۱۸۴۰ء، ۲: ۵۹، ۲۵۵؛ (۶) O. Blau: *Vom Urmiah-See nach dem Wan-See*، در Petermann's Mitteilungen، ۱۸۶۳ء، ص ۲۰۱ تا ۲۱۰؛ (۷) H. Hyvernat و P. Müller-Simonis: *Du Caucase au Golfe Persique*، پیرس اور Lyon ۱۸۹۲ء، ص ۱۱۸، ۱۵۶؛ (۸) Maximovič-Vasilkovski: *Očerk o poyezdke po Zapad. Persii*، تفلس ۱۹۰۲ء، ۲: ۱۲ تا ۹۹؛ (۹) V. Minorsky: *Naselenie pograničn. Okrugov*، در *Materialy po Vostoku*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۵ء، ص ۴۲۴ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنف: *Kelu-shin etc.*، در *Zap.*، ۱۹۱۷ء، ۲۴: ۱۹۰ ببعد۔

(V. MINORSKY)

٭ **سلمان [ساوجی]**: خواجہ جمال الدین بن خواجہ علاء الدین محمد، چودھویں صدی کے آغاز میں ساوہ (جس کی نسبت سے وہ ساوجی کہلایا) میں پیدا ہوا۔ اس کے والد نے، جو دیوانی کے عہدے پر فائز تھا، اُسے مروجہ تعلیم دلائی۔ سلمان نے عراق کے جلائری فرمانروا شیخ حسن بزرگ کا ایک قصیدہ کہا، جس کی وجہ سے وہ اس کا منظور نظر ہو گیا۔ شیخ حسن اور اس کی بیوی دلشاد خاتون نے سلمان کو اپنے بیٹے شیخ اُوَیس کا اتالیق مقرر کیا، جس کے دربار میں اس کی (باستثنائے حافظ) اپنے زمانے کے ممتاز ترین شاعر کی حیثیت سے بہت قدر و منزلت ہوئی۔ اُس کی شاعری کے متعلق شیخ رکن الدین علاء الدولہ سمنانی نے کہا تھا: "سمنان کے اناروں اور سلمان کی شاعری کا کوئی جواب نہیں" (چون انار سمنان و شعر سلمان در هیچ جا نیست، آتشکدہ) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ "سلمان کا دیوان ایک ایسی کتاب ہے جس میں شاعری کے مبتدیوں اور پختہ کار شاعروں دونوں کو وہ سب کچھ مل سکتا ہے جو ان کے لیے مفید ہے"۔ اس نے اپنے چند اشعار میں عُبید زاکانی کی، جس نے بعض بے حد فحش نظمیں لکھی ہوئیں، ہجو کہی۔ بعد ازاں ایک سفر کے دوران میں عُبید سے ملاقات ہو گئی۔ جب عُبید نے سلمان کو پہچان لیا تو کہا "میں تمھارے قرض کی مع سود ادائی کی غرض سے بغداد کے سفر کا ارادہ کر رکھا تھا"۔ چنانچہ اس نے اپنے خلاف کہی گئی ہجو کا انتقام لے لیا۔ آخر ان دونوں کے مراسم استوار ہو گئے، لیکن سلمان ہمیشہ عُبید کی زبان اور قلم سے خائف رہا تھا۔

سلمان بھی دوسرے شعرا کی طرح حرص و آز سے خالی نہ تھا۔ ایک رات دربار میں محفل مے نوشی کے بعد اُوَیس نے کسی ملازم کو ایک طلائی لگن در شمع رکھ کر سلمان کو گھر تک پہنچانے کے لیے بھیجا۔ دوسرے روز جب بادشاہ نے وہ لگن واپس منگوایا تو اس نے جواب میں یہ شعر لکھ بھیجا:

[شمع خود سوخت بزاری شب دوش و امروز
گر لگن را طلبد شاہ ز من مے سوزم]

[کل رات شمع آہ و زاری کرکے جلتی رہی۔ اگر بادشاہ مجھ سے لگن طلب کرے تو میں بھی جلنے لگوں گا۔ اس پر شاعر کو لگن رکھنے کی اجازت مل گئی۔

سلمان ساوجی نے خواجہ ظہیر فاریابی کے قصائد کے جواب میں جو قصیدہ لکھا تھا، اس کے عوض میں اسے خلع رے میں دو گاؤں اور اس کے مولد شہر ساوہ کے نواح میں بطور سیورغال کچھ زمین انعام میں ملی۔ بڑھاپے میں دربار سے کنارہ کش ہو کر اس نے اپنی باقی ماندہ زندگی آرام و سکون سے اپنی جاگیر میں بسر کی۔

اویس نے، جو عراق اور آذربیجان کا حاکم تھا، ۱۳۷۴ء میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس موقع پر سلمان گوشۂ تنہائی سے باہر نکل آیا اور کچھ عرصے کے لیے اپنے سرپرست کے مزار پر مرثیہ پڑھ کر سوگ منایا۔ سلمان خود خاصی عمر پا کر ۱۳۷۶ء میں فوت ہوا۔

سلمان نے رزمیہ اور غزلیہ دونوں اصناف سخن میں طبع آزمائی کی۔ اس کی دو مثنویاں موجود ہیں: (۱) فراق نامہ جو اس نے اپنے سرپرست سلطان اویس کی فرمائش پر ۷۶۱ھ/۱۳۵۹ء میں لکھی؛ (۲) جمشید و خورشید، جو ۷۶۳ھ/۱۳۳۹ء میں خسرو و شیریں کی طرز پر لکھی گئی۔ اس کا دیوان غزلیات، رباعیات، قطعات اور [بالخصوص] اس صنف پر مشتمل ہے جس میں اسے کمال حاصل تھا، یعنی قصائد۔ شعر کی اس آخری صنف میں، خصوصاً قصیدۂ مصنوع میں وہ اپنے پیشرو ذوالفقار شروانی سے بھی سبقت لے گیا۔ صنائع بدائع میں سے سلمان صنعت توشیع میں خاص طور پر کمال رکھتا ہے، یعنی کسی چھوٹی نظم کو ایک بڑی نظم میں شامل کر دینا (قب ابن قیس: معجم، در سلسلۂ بادذرکب)، ۱: ۳۶۲ ببعد [توشیع کے لغوی معنی مختلف رنگ کے موتیوں کو کسی ہار میں مناسب اور موزوں فاصلوں پر پرونے کے ہیں اور مجازاً ایک اور صنعت شعری کا نام بھی ہے، یعنی چند اشعار ایسے نظم کرنا جن میں سے ہر شعر یا ہر مصرعے کے پہلے حروف کو جمع کرنے سے کوئی نام بن جائے یا کوئی تاریخ نکل آئے، مثلاً اس رباعی کے مصرعوں کے پہلے حروف سے "محمد" کا نام بنتا ہے:

من بر دهنت بموی بستم دل تنگ
حاصل ز لبت نیست برون از نیرنگ
من با تو و تو با من مسکین شب و روز
دارم سر آشتی و داری سر جنگ
(غیاث اللغات)

اس کے بہت سے قصائد اس زمانے کے تاریخی واقعات کے آئینہ دار ہیں۔ نقادان عجم کی نظر میں سلمان کی غزلیں اس کے قصائد کی سی شہرت حاصل نہ کر سکیں۔

براؤن Browne نے اس کی کلیات کے ایک نسخے (مطبوعۂ بمبئی، سنگی طباعت) کا ذکر کیا ہے (*Hist. of Presian Lit. under Tartar Dominion*، ص ۲۶۱)۔

مآخذ: (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن، لنڈن ۱۹۰۱ء، ص ۲۵۷ تا ۲۶۴؛ (۲) لطف علی بیگ (آذر): آتشکدہ، طبع ۱۲۷۷ھ، ص ۲۰۸ تا ۲۱۱؛ (۳) *Die Handschriften-verzeichnisse d. kön. Bibl. zu Berlin*، ۴: ۸۶۲؛ (۴) Rieu: *Cat. of Pers. MSS. in the Brit. Mus.*، ۲: ۶۲۹ ب؛ (۵) وہی مصنف: *Supplement*، اشاریہ؛ (۶) Flügel: *Die arab. pers. und türk. HSS. . . . zu Wien*، اشاریہ؛ (۷) براؤن: *A suppl. Handlist . . . of . . . Cambridge*؛ (۸) وہی مصنف: *History of Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۲۶۰ ببعد، ۲۹۶ ببعد (سلمان اور حافظ کا موازنہ)؛ (۹) *ZDMG*، ۱۵: ۷۵۸ تا ۷۷۳؛ (۱۰) Ouseley: *Biographical notices of Persian poets*، ص ۱۱۷؛ (۱۱) *Catalogue Bankipore*، ۱: ۲۱۹ ببعد (سلمان پر فارسی اور یورپی ادب کے کثیر حوالہ جات)؛ (۱۲) Ethé، در *Grundriss d. iran. Philologie*، ۲: ۲۶۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۷۰، ۳۰۳ ببعد۔

(T. W. HAIG)

® **سلمان فارسیؓ**: ایک مشہور صحابی، کنیت ابوعبداللہ، معروف بہ سلمان الخیرؓ (ابن سعد: طبقات، ۴: ۷۵؛ اسد الغابۃ، ۲: ۲۳۸)۔ وہ اپنا نام سلمان بن اسلام ابن اسلام بتایا کرتے تھے۔ ابن الاثیر نے سلسلۂ نام و نسب یہ لکھا ہے: مابہ ابن بوزخشان بن مورسلان بن بہبوذان بن فیروز بن سہرک؛ اولاد "آب الملک" سے تھے (اسد الغابۃ، ۲: ۳۲۸)۔ سلمان اصفہان کے قریہ "جیؔ" (جیان، در یاقوت ۲: ۱۷۰) یا رام ہرمز کے مضافات میں رہتے تھے (ابن سعد، ۴: ۷۵)۔ ان کے والد ایک آتش کدے کے مہتمم اور اچھی خاصی زمین کے مالک تھے۔ جیؔ کے لوگ آتش پرست تھے اور چتکبرے گھوڑے "الخیل البلق" کی پوجا بھی کرتے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۵)، لیکن سلمان فارسی نے نہ آگ کی پرستش کی، نہ گھوڑے کو پوجا (اکمال الدین، ص ۱۶۵)۔

سلمان کی پرورش میں بڑی احتیاط برتی گئی، ان کے والد ان سے بہت محبت کرتے تھے اور انھیں گھر ہی میں رکھ کر تربیت کرتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ تعمیر مکان میں الجھ گئے (صفۃ الصفوۃ، ۱: ۲۱۱)؛ اپنی اراضی پر جانا ضروری تھا، اس لیے وہاں سلمان کو بھیجا اور جلد ہی واپس آنے کی تاکید کی۔ سلمان نے راستے میں گرجے کے اندر عیسائیوں کو عبادت کرتے دیکھا۔ انھیں عیسائیوں کا انداز عبادت پسند آ گیا۔ وہ اس میں کچھ یوں محو ہوئے کہ گھر کی خبر نہ رہی۔ پھر لوگوں سے پوچھا کہ میں آپ کے مذہب سے دلچسپی رکھتا ہوں، اس مذہب کی تعلیمات حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ ان لوگوں نے بتایا کہ عیسائیت کا مرکز شام ہے اور وہیں علما رہتے ہیں۔ یہ جواب سن کر سلمان گھر واپس آئے اور والد سے اراضی پر نہ جانے اور راستے میں گرجا جانے نیز اپنے تاثرات کا تذکرہ کیا۔ ان کے والد ناراض ہوئے اور گھر سے ان کا نکلنا بند کر دیا۔ سلمان نے عیسائیوں کو اپنے سفر شام کے ارادے کی اطلاع دی اور پیغام بھجوایا کہ جب کوئی قافلہ شام جائے تو اطلاع دی جائے، میں بھی شریک سفر ہوں گا۔ عیسائیوں نے موقع پر اطلاع دی اور سلمان فارسی اس قافلے کے ہمراہ عیسائیت کے مرکز (شام) پہنچے۔ وہ متعدد راہبوں کے پاس گئے، متعدد پادریوں کے ساتھ رہے، راہبوں کی ریاضت دیکھی، ان کے علوم سیکھے اور علم و دانش کے تجربے حاصل کیے۔ انھیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عیسائیوں کی کتابوں میں ایک پیغمبر کی آمد کا تذکرہ ہے۔ اس پیغمبر کے ظہور کا خطہ ارض حجاز ہوگا۔ سلمان کے دل میں اس پیغمبر کی زیارت کی آرزو جاگزیں ہوگئی۔ وہ موصل (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۷۷)، نصیبین و عموریہ (صفۃ الصفوۃ، ۲: ۲۱۳) کے مختلف علاقوں سے ہوتے ہوئے "تہامہ" کے شوق میں حجاز کے لیے بنو کلب کے ایک قافلے کے ساتھ روانہ ہوگئے۔ ان تاجروں نے نیک نفس، پرہیزگار سلمان کو کسی یہودی کے ہاتھ فروخت کر دیا۔

وادی القری اور مدینے کے اردگرد سلمان کو کھجور کے باغ نظر آئے تو راہبوں کی وہ پیشین گوئیاں بھی یاد آئیں اور امید کی راہ دکھائی دی کہ یہیں نبی آخر الزماں مبعوث ہو چکے ہیں۔ سلمان اپنی قسمت آزمائی کی خاطر ہر کشادہ پیشانی شخص کو غور سے دیکھتے اور علامات نبوت تلاش کرتے رہے، مگر جن کی جستجو تھی ان کے قدم چومنا نصیب نہ ہوئے۔ آخر ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی قبا میں آمد کی خبر سنی۔ سلمان کچھ صدقے کی کھجوریں لے کر آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپؐ نے کھجوریں نوش فرمانے سے احتراز کیا۔ سلمان نے سنا تھا کہ وہ رسول صدقے سے اجتناب کرے گا۔ اس پیش آمد سے ماتھا ٹھنکا، مگر خاموشی سے واپس آ گئے۔ ایک علامت انھیں مل گئی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مدینے میں قیام فرما ہوئے تو سلمان نے پھر موقع نکالا اور کھجوروں کا ہدیہ لے کر حاضر ہوئے۔ آپؐ نے جب دریافت کر لیا کہ یہ

صدقہ نہیں تو ان کھجوروں میں سے کچھ خود نوش فرمائیں، کچھ اصحاب کو دیں۔ سلمانؓ خوش واپس آئے؛ انھیں بڑی حد تک منزل کا یقین ہو گیا تھا۔ کچھ دن بعد انھیں وہ موقع بھی ملا کہ دوش نبوت کی زیارت کریں اور جو نشانات نبوت انھیں بتائے گئے تھے وہ اپنی آنکھوں سے دیکھیں۔ اس کے بعد وہ ایمان لے آئے۔ آنحضرتؐ نے سلمانؓ کے خلوص و ایمان سے متأثر ہو کر انھیں یہودی کی غلامی سے معاوضہ ادا کرکے آزاد کرایا۔

الذہبی نے سلمانؓ کے یہودی مالک کا نام عثمان بن اَشہل القُرظی لکھا ہے اور آزادی کی تاریخ دو شنبہ ماہ جمادی الاولی ہجرت کا پہلا سال بتائی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۴۰۳)۔

سلمانؓ کو "مؤاخات" کے موقع پر ابوالدرداءؓ کا بھائی بنایا گیا تھا۔ ابو الدرداءؓ اور سلمانؓ کی مراسلت کے لیے دیکھیے الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۳۹۸؛ بخاری، مطبوعۂ ہند، ۲ : ۸۹۸؛ صفۃ الصفوة، ۱ : ۲۱۶۔

۵ھ میں سلمان فارسیؓ ایک سرگرم مجاہد کی حیثیت سے تاریخ میں ابھرے۔ احد کی لڑائی کے بعد دو سال تک نئے معرکے کی پیش بندیاں کرکے یہود اور قریش اجتماعی طور پر حملے کے لیے تیار ہوئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مدینے سے باہر حرّتین میں پڑاؤ ڈالنے اور دشمن کو روکنے نکلے۔ اس موقع پر سلمانؓ فارسی کے مشورے سے (ابن ہشام؛ الطبری؛ المسعودی؛ ابن سعد) خندق [رک بآں] کھودنے کا اہتمام ہوا۔

سلمان فارسیؓ نے، جو اس وقت بہت قوی تھے (واقدی: المغازی، ص ۱۲۲؛ الطبری، ۳ : ۴۵)، خندق کی تجویز پیش کرتے ہوئے اپنے گزشتہ تجربے کا ذکر بھی کیا تھا "إِنَّا كُنَّا بِفَارِسَ إِذْ حُوصِرْنَا خَنْدَقْنَا عَلَيْنَا" (الطبری، ۳ : ۴۴)؛ گویا ایران میں بھی وہ لڑ چکے تھے یا لڑائی کا میدان دیکھا تھا۔

سلمانؓ اصحاب صُفّہ کے رکن تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ان سے طویل گفتگو فرماتے تھے؛ کبھی کبھی رات کی نشست میں غیر معمولی دیر بھی ہو جاتی تھی (اسد الغابہ، ۲ : ۳۲۱)۔

حضرت عمرؓ نے حذیفہؓ بن یمان کے بعد سلمانؓ فارسی کو مدائن کا گورنر بنایا تھا (حیات القلوب، ج ۲، ص ۷۸۰؛ المسعودی، ۲ : ص ۳۱۴)۔ سلمانؓ نے [حضرت عثمان غنیؓ کے عہد خلافت میں] مدائن ہی میں وفات پائی۔

ان کی تاریخ وفات ۳۵ھ کے آخر یا ۳۶ھ میں بیان کی جاتی ہے۔ [حضرت سلمانؓ کی عمر کے بارے میں الذہبی کا خیال قرین صحت معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک حضرت سلمانؓ تقریبًا چالیس برس کی عمر میں حجاز پہنچے اور ۳۶ھ میں وفات پائی۔ اس طرح چھہتر ستتر سال کی عمر میں فوت ہوئے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۴۰۴)]۔ حضرت سلمانؓ کا مزار مدائن میں اب تک موجود ہے اور اس علاقے کو "سلمان پاک" کہتے ہیں۔ سلمان پاک کی بستی طاق کسرٰی سے (تقریبًا) میل بھر دور ہے۔ مزار میں حضرت حذیفہؓ یمانی کی قبر حضرت سلمانؓ کی قبر کے پہلو میں ہے اور کاظمین و عراق کے زائرین مزار سلمانؓ کی زیارت کے لیے ضرور جاتے ہیں۔

حضرت سلمانؓ کی اولاد کا سلسلہ اب تک باقی بتایا جاتا ہے۔ مؤرخین کے خیال میں ان کے پس ماندگان میں ایک بھائی بِشر تھے۔ ان کے ایک اور عزیز بھائی کا تذکرہ اس خط میں بھی ہے جسے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ڈاکٹر حمیداللہ نے المواثیق النبویۃ کے ضمیمے میں شائع کیا ہے (دیکھیے ترجمہ، طبع لاہور، ص ۳۳۱)۔ ایک لڑکے کا نام کُثَیّر تھا۔ دو لڑکیاں مصر میں تھیں؛ ایک لڑکی کی نسل باقی ہے (سیر اعلام النبلاء،

۱ : ۳۰۴)۔ جس لڑکی کی نسل باقی ہے اسے اصفہان کا متوطن مانا گیا ہے (استیعاب، ۲ : ۳۳۴)۔

حضرت سلمانؓ نے مختلف مذاہب کے علوم حاصل کیے اور وہ لکھنا بھی جانتے تھے۔ حضرت سلمان زاہد تھے۔ ان کی غذا معمولی اور لباس سادہ تھا۔ وہ عموماً خیمے میں رہتے تھے۔ ساز و سامان اور گھر کا اثاثہ برائے نام تھا۔ وہ مدائن کے امیر (حاکم) بن کر آئے تو لوگوں کو ان کی سواری اور حالت دیکھ کر تعجب ہوا۔ زمانۂ امارت میں بھی وہ جوتے بناتے اور محنت مزدوری کرتے تھے۔ ان کے نصیحت آمیز اور حکیمانہ اقوال حلیۃ الاولیاء، صفۃ الصفوۃ، حیات القلوب اور سیر اعلام النبلاء، وغیرہ میں ملتے ہیں۔ ان کے مرویات بھی ہیں۔ نہج البلاغہ میں سید رضی نے ان کے نام حضرت علیؓ کا ایک خط نقل کیا ہے، جس میں حضرت علیؓ نے انہیں دنیا سے بے تعلقی اور پریشانیوں میں نہ گھبرانے کا مشورہ دیا ہے (نہج البلاغہ، طبع الاستقامہ، ۳ : ۱۴۱، عدد ۸۰؛ ابن ابی الحدید، ۴ : ۲۲۴)۔

مآخذ : مذکورۂ بالا مصادر کے علاوہ : (۱) ابن سعد : طبقات، ج ۴، بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء؛ (۲) شمس الدین محمد بن احمد الذہبی : سیر اعلام النبلاء، ج ۱، طبع معہد المخطوطات مصر؛ (۳) ابن الاثیر : اسد الغابہ، ج ۲، تہران ۱۳۷۷ھ؛ (۴) ابو نعیم الاصفہانی : حلیۃ الاولیاء، جلد ۱، مطبوعۂ مصر؛ (۵) ابن الجوزی : صفۃ الصفوۃ، طبع حیدر آباد دکن ۱۳۵۵ھ؛ (۶) ابو جعفر ابن بابویہ قمی الصدوق : اکمال الدین و اتمام النعمۃ، تہران ۱۳۹۰ھ؛ (۷) ابو عمرو محمد بن عمر الکشی : معرفۃ اخبار الرجال، طبع ۱۳۱۷ھ؛ (۸) محمد باقر مجلسی : حیات القلوب ج ۲، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۳۳ھ؛ (۹) شیخ عباس قمی : منتہی الآمال، تہران ۱۳۷۹ھ؛ (۱۰) وہی مصنف : سفینۃ البحار، طبع تہران؛ (۱۱) نور اللہ شوستری : مجالس المؤمنین، طبع تہران؛ (۱۲) علی حیدر : تاریخ ائمہ، کھجوہ (ہند) ۱۳۵۲ھ؛ (۱۳) منشی شبیر محمد کاکوروی : تاریخ عجیب، لکھنؤ ۱۹۲۷ء؛ (۱۴) خواجہ محمد لطیف انصاری : حضرت سلمان علیہ الرضوان، راولپنڈی ۱۳۸۹ھ۔

(مرتضٰی حسین فاضل)

* **سلمانیہ** : یہ نام ابو حاتم الرّازی (م ۳۲۲ھ/۹۳۴ء) کی کتاب میں غلاۃ شیعہ کے ایک فرقے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، جو مشہور صحابی حضرت سلمان الفارسیؓ [رک بآں] کی انتہائی تعظیم کرتے تھے۔ وہ یا تو انہیں پیغمبر کا درجہ دیتے تھے (جس نے اپنا سلسلۂ تعلیم جاری رکھنے کے لیے خواہ کوئی وارث چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو)، یا ایک مظہر خداوندی کا، جو بعض کے نزدیک حضرت علیؓ سے بھی افضل تھا (ابو حاتم الرّازی : کتاب الزّینۃ، ورق ۹۰۷)۔ تقریباً ۲۲۰ھ/۸۳۵ء میں الجوانبی نے خاص ان کے رد میں ایک کتاب لکھی۔

سلمانیہ اس فرقے کا "ظاہری" نام ہے، جسے شیعہ اہل معرفت ان کی تاریخی اہمیت کی وجہ سے نہیں بلکہ زیادہ تر ان کی مستقل روحانی حیثیت کی بنا پر "میمیہ" یا "عینیہ" کے بجائے اس کے صحیح نام "سینیہ" یا "سلسلیہ" سے یاد کرتے ہیں؛ یہاں حرف سین سے مراد سلمانؓ، م سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور عین سے علیؓ ہیں۔ برخلاف میمیہ اور عینیہ کے، جو علی الترتیب نبی اور امام غائب کو ترجیح دیتے ہیں، سینیہ باب کو افضل سمجھتے ہیں کیونکہ وہ روح القدس سے روشناس کرانے والا اور اس کا وزیر ہے۔ ان باطنی تصورات کی کسی قدر تفصیل سے تشریح راقم کی کتاب *Salmān Pāk* (سلسلۂ مطبوعات *Soc. Études Iraniennes*، عدد ۷، پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۳۵ تا ۴۳) میں ملے گی۔ وہاں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت سلمانؓ سے عقیدتمندی کے مدارج کے لحاظ سے گزشتہ زمانے کے خطابیہ (قب ام الکتاب، مترجمۂ ایوانوف Ivanove در *REI*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۱۹ تا ۴۸۲) اور زمانہ

حال کے تُشبریه (رک باں) اور علی الٰہی (رک باں و اہل الحق) کا سبئیه سے کیا تعلق ہے ۔

مآخذ : مذکورۂ بالا *Salman Pāk*، ص ۴ تا ۵۲ .

(LOUIS MASSIGNON)

⊗ **سَلَمة بن رجاء :** والیِ مصر، از ذوالحجه ۱۶۱ھ/اگست ۔ ستمبر ۷۷۸ء تا محرم ۱۶۲ھ/ اکتوبر ۷۷۸ء ۔

مآخذ : (۱) الطبری، طبع ڈخویه، ۳ : ۴۹۲، ۴۹۳ ; (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۶ : ۳۸، ۳۹ ; (۳) *Corpus Papyrorum Raineri*، ج ۳، Series Arabica، طبع A. Grohmann، ۱/۲ : ۱۱۹، ۱۲۰ .

(A. GROHMANN)

⊗ **سَلَمنکا :** (Salamanca)، رک به شلمنکه .

⊗ **سَلْمیٰ :** رک به اجا و سلمی .

⊗ **السُّلَمی :** ابو عبدالرحمٰن محمد بن الحسین بن موسٰی الأزدی النیشاپوری، تصوف کی کئی اہم کتابوں کے مصنف، ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں پیدا ہوئے؛ اپنے نانا حضرت ابن نُجید (م ۳۶۶ھ/۹۷۶ء) سے تربیت پائی؛ خرقۂ خلافت انھیں حضرت ابوالقاسم نصر آبادی سے ملا؛ وفات شعبان ۴۱۲ھ/نومبر ۱۰۲۱ء میں ہوئی ۔

جس نسبت سے آپ سُلَمی کہلاتے ہیں اس کی بابت M. Hartmann کا کہنا ہے کہ یه سُلَّم [illegible] (زینه) سے ماخوذ ہے، لیکن یه تعبیر عام طور پر قبول نہیں کی جاتی ۔ اس کے مقابلے میں السمعانی کا بیان (کتاب الانساب، ورق ۳۰۲ الف) زیادہ قرین قیاس ہے، جس میں انھیں عربوں کے ایک مشہور قبیلے بنو سُلَیم (ابن منصور) کی طرف منسوب کیا گیا ہے ۔

ابن العماد کا بیان ہے کہ السُّلَمی کی جو کتابیں محفوظ رہ گئی ہیں ان کی تعداد ایک سو ہے (شذرات الذّهب، ۳ : ۱۹۶)؛ نیز دیکھیے براکلمان، ۱ : ۲۱۸ و تکملة، ص [illegible] قرآن مجید پر ان کی ایک ضخیم تفسیر (حقائق التفسیر) اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ اس میں متصوفانه تاویلات کام لیا گیا ہے اور اسی لیے نصیر الدین (در ابن العماد، ۳ : ۱۹۷) نے اسے لغویات پر مشتمل قرار دیا ہے ۔ اس میں الحلاج کی بابت اقتباسات L. Massignon نے شائع کر دیے ہیں (*Essai sur les origines*، ضمیمه، ص ۳۲ تا ۴۷) .

ان کی سب سے بڑی تصنیف طبقات الصوفیّین صوفیه کی تاریخ پر ہے ۔ اس کے کچھ ابتدائی صفحات ۱۹۳۸ء میں پیرس سے شائع ہوئے تھے ۔ اسی کتاب کو بنیاد قرار دے کر انصاری نے فارسی میں اپنی طبقات مرتب کی (اس کی بابت دیکھیے W. Ivanow: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal*، ص ۷۸ تا ۸۳ : *JRAS*، ۱۹۲۳ء، ص ۱ تا ۳۳، ۳۳۷ تا ۳۸۲) ۔ اور انصاری کی طبقات کی بنیاد پر جامی نے نفحات الانس مرتب کی ۔ فرقۂ ملامتیه پر السلمی کا ایک رساله اصول الملامتیة ہے؛ R. Hartmann نے اس کا تجزیه (*Isl.*، ص ۱۵۷ تا ۲۰۳) میں بہت خوبی سے کیا ہے ۔ اس رسالے کا جو قلمی نسخه قاہرہ میں ہے اس کے ساتھ ایک ضمیمه بھی ہے، جو السَّرّاج کی کتاب سے لیا ہوا ہے (دیکھیے *JRAS*، ۱۹۳۷ء، ص ۱۶۴ تا ۱۶۹)۔ روحانی تربیت پر بھی ان کا ایک رساله عیوب النفس خاصا مقبول ہے، جس میں روحانی معاصی مذکور ہیں ۔ ابن زروق (م ۸۹۹ھ/۱۴۹۳ء) نے اس کی منظوم تشریح کی ہے اور الغزّوی (۹۶۳ھ/۱۵۵۶ء) نے اس پر حواشی لکھے ہیں ۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک تذکرہ نگار کی حیثیت سے تاریخ تصوف میں السُّلَمی کی شخصیت بڑی اہم ہے، لیکن ان کی طرف اب تک قرار واقعی توجه کی نہیں کی گئی ۔

(ادارہ، مختصر [illegible] لائڈن)

* **سَلَمِیَّہ** : شام کا ایک قصبہ، جو حماۃ سے تقریباً ۲۵ میل جنوب مشرق میں اور حمص سے ۳۵ میل شمال مشرق میں اس ضلع میں واقع ہے جو نہر العاصی کے مشرق میں ہے۔

شام کی بیرونی چوکی ہونے کی وجہ سے اس قصبے کی جائے وقوع بہت اہم تھی۔ عربوں نے اسے ۱۵ھ میں فتح کیا اور یہ حمص کے جند کا ایک شہر بن گیا۔ دوسری صدی ہجری میں عباسیوں کی فتح کے بعد صالح عباسی بن علی بن عبداللہ بن عباس کے جانشین سلمیہ میں آ کر آباد ہوے۔ یہ شہر عبداللہ بن صالح کا مرہون منت ہے، جس نے اس کی دوبارہ مرمت کرائی اور مضافات کی آبپاشی کے انتظامات کیے۔

سلمیّہ ۲۵۰ھ میں اسمٰعیلی فرقے کی دعوت کا خفیہ مرکز بن گیا۔ وجہ یہ تھی کہ شام کے دوسرے شہروں کی بہ نسبت یہ قصبہ الگ تھلگ تھا۔ سب سے پہلا داعی، جسے یہاں مامور کیا گیا، حسین بن عبداللہ بن میمون تھا۔ اس کا بیٹا سعید بن عبداللہ، جو پہلا فاطمی خلیفہ ہوا، ۲۵۹ یا ۲۶۰ھ/۸۷۳ یا ۸۷۴ء میں سلمیہ ہی میں پیدا ہوا تھا (ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع وسٹنفلٹ، عدد ۳۶۵)۔ ۲۹۰ھ میں عراق قرمطیوں نے اپنے سردار حسین کی زیر قیادت اس قصبے کو تباہ و برباد کر دیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر یہ قصبہ ایک مہم جو سردار خلف بن ملاعب کی جاگیر کا حصہ بن گیا۔

صلیبی جنگوں کے واقعات میں سلمیہ کا ذکر نہیں آتا، البتہ اسے اکثر مسلم فوجوں کا محل اجتماع بتایا گیا ہے۔ ۴۹۶ھ/۱۱۰۲ء تا ۱۱۰۳ء میں یہ قصبہ رضوان بن تُتُش کے قبضے میں چلا گیا۔ ۵۳۲ھ/۱۱۳۷ء-۱۱۳۸ء میں اتابک زنگی، جو اس وقت حمص کا محاصرہ کیے ہوے تھا، سلمیہ سے شیراز میں یونانیوں کے خلاف اپنی مہم پر روانہ ہوا (ابن الاثیر: الکامل، ۱۱: ۳۶ ببعد)۔ ۵۷۰ھ/۱۱۷۵ء میں صلاح الدین نے یہ شہر مع حمص اور حماۃ امیر فخرالدین الزعفرانی سے چھین لیا (ابن الاثیر: الکامل، ۱۱: ۱۲۶)۔

۱۲۹۹ء میں غازان کی سرکردگی میں مغول نے سلمیہ کے مقام پر مصری افواج کو شکست دی۔ اس لڑائی کے کچھ عرصے بعد تھوڑی دیر کے لیے دمشق پر مغول کا قبضہ ہو گیا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی میں سلمیہ مملکت دمشق کے مشہور سرحدی ممالک (الشرقیہ) کا ایک حصہ تھا۔

ترکوں کے عہد حکومت میں اس شہر کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی۔ انیسویں صدی عیسوی کے وسط میں یہ شہر بالکل ویران ہو گیا تھا کیونکہ چھاپا مار بدویوں کے خلاف یہاں حفاظتی تدابیر ناپید تھیں۔ اتفاق سے کوہستان نصیری کا ایک اسمٰعیلی سردار، جو عبداللہ بن میمون کی نسل سے تھا، یہاں آ کر اپنے پیرووں کے ساتھ آباد ہو گیا۔ ان اسمٰعیلیوں نے اس شہر کو تھوڑے عرصے میں بہت با رونق مقام بنا دیا۔

آج کل سلمیہ جمہوریۂ شام میں شامل ہے اور یہ قصبہ اناج اور ترکاریوں کی پیداوار کے لیے مشہور ہے۔

مآخذ : متن میں مذکور عرب جغرافیہ نویسوں کے لیے دیکھیے (۱) *Bibl. Geogr. Arab*؛ (۲) R. Hartmann: *Die Geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Halil az-Zāhiri's "Zubdat Kašf al-mamālik"*، ٹوبنگن ۱۹۰۷ء، ص ۳۳ ببعد، ۶۰؛ (۳) Gaudefroy Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۷۵؛ (۴) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۱۰، ۵۲۸؛ (۵) E. Sachau: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۶۶؛ (۶) M. Hartmann: *Beiträge zur Kenntnis*

der syrischen Steppe در ZDPV، ۲۲ : ۱۵ ببعد و ۲۳ : ۱۰۸ ببعد؛ (۷) M. van Berchem و E. Fatio : *Voyage en Syrie*، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۱۶۷ تا ۱۷۱؛ (۸) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens Orientaux*، ۳ : ۲۹۸ (ابن شداد)، ۳۴۵ (مرآة الزمان)، ۲۹۵ (کمال الدین) و ۵ : ۸۰ ببعد (ابو شامة)؛ (۹) M. v. Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۸۹۹ء، ۱ : ۱۲۴ ببعد، ۳۰۵؛ (۱۰) V. Cuinet : *Syrie Liban et Palestine*، پیرس ۱۸۹۶ء، ص ۳۶۶ و ۳۵۴ ببعد؛ (۱۱) سامی : قاموس الاعلام، ۴ : ۲۶۰۹؛ کتوں کے بارے میں (۱۲) Rey : *Rapport sur une mission scientifique accomplie en 1864-1865 dans Le Nord de La Syrie* در *Archives des Missions Scientifiques et littéraires*، بار دوم، ۳ : ۳۳۵؛ (۱۳) M. Hartmann : *Die arabischen Inschriften in Salamja* در ZDPV، ۲۳ : ص ۴۹ تا ۸۶؛ (۱۴) E. Littmann : *Semitic Inscriptions*، نیو یارک ۱۹۰۵ء، ص ۱۶۹ تا ۱۷۸؛ (۱۵) M. V. Berchem : *Arabische Inschriften* در *Inschriften aus Syrien Mesopotamien und Kleinasien, gesamm. v. M. von oppenheim* (*Beitr. Z. Ass. u. Sem. Spraachw*) ج ۱، ۱/۷ و ۱، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۲۳ تا ۳۳۔

(J.H. KRAMERS [و تلخیص از ادارہ])

* **سیلوان :** رک بہ میّا فارقین ۔

* **سَلُوق :** (الہمدانی میں : خربۃ سَلُوق)، جنوبی عرب میں یمن کے ضلع خَدِیر میں ایک قدیم شہر، جس کی جاے وقوع پر الہمدانی کے زمانے میں ایک قریہ جُبَیل الرَّیبہ واقع تھا۔ سَلُوق کے بڑے شہر کے کھنڈروں میں بھٹیوں کی راکھ کے ڈھیر، سونے اور چاندی کے بڑے بڑے ٹکڑے، سکّے اور زیورات پائے گئے تھے۔ یہ شہر دُہری جالی کی بنی ہوئی [مضاعفة] شاندار زرہوں کے لیے مشہور تھا، جو یہاں بنتی تھیں۔ یہاں کتوں کی ایک عمدہ نسل (سَلوقی) بھی پائی جاتی تھی، جو ہرنوں کے شکار کے لیے خاص طور پر موزوں تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ کتے کتوں اور گیدڑوں کی مخلوط نسل سے تھے، جس کی ابتدا یہیں سے ہوئی۔ Alois Musil نے مجھے بتایا ہے کہ بنو شمّر کے بدویوں میں آج تک یہ کہاوت مشہور ہے : ھُوَ دُونِیٌّ لَا کَلْبٌ وَلَا سَلُوقِیٌّ، یعنی وہ حرامی ہے، نہ کتا ہے اور نہ سلوقی (تازی کتا)۔

مآخذ : (۱) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائڈن ۱۸۸۴ - ۱۸۹۱ء، ص ۸۷، ۹۷؛ (۲) عظیم الدین احمد : *Die auf Süd-arabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm*، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۴، لائڈن ۱۹۱۶ء، ص ۵۱، ۶۱؛ (۳) القزوینی : عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۴۸ء، ۲ : ۹۹؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع وُسٹنفلٹ، ۳ : ۱۲۵، ۱۲۶؛ (۵) مراصد الاطلاع، طبع T. G. Juynboll، لائڈن ۱۸۵۳ء، ۲ : ۷۴؛ (۶) البکری : معجم، طبع وُسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۷ء، ۲ : ۷۸۰ ببعد؛ (۷) A. Sprenger : *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۸۵؛ (۸) F. W. Schwarzlose : *Die Waffen der alten Aarber*، لائپزگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۰۰، ۳۳۳؛ (۹) E. Glaser : *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، برلن ۱۸۹۰ء، ۲ : ۴۹؛ (۱۰) G. Jacob : *Altarabisches Beduinenleben*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۳، ۱۸۵، ۲۴۵۔

(ADOLF GROHMANN)

* **سُلُوک :** (عربی : سفر کرنا)، صوفیہ کے نزدیک اس اصطلاح کے معنی راہ طریقت پر وہ سفر ہے جس کی ابتدا صوفی کسی طریقے میں داخل ہونے پر اپنے شیخ کے زیر ہدایت کرتا ہے اور جس کی انتہا اس وقت ہوتی ہے جب اپنی استعداد کے مطابق وہ بلند سے بلند روحانی درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ سلوک سے مراد وہ

تعلق باللہ کی جستجو ہے جو عمداً اختیار کی جاتی ہے اور جسے باقاعدہ جاری رکھا جاتا ہے ۔ سالک کے لیے ضروری ہے کہ وہ ذکر ، توکل ، فقر، عشق ، معرفت ، وغیرہ ہر مقام سے گزرے اور اس میں کمال پیدا کرے اس سے پہلے کہ وہ ذات الٰہی سے واصل ہو جائے ؛ لہٰذا سلوک کو جذب کی ضد خیال کیا جاتا ہے [رک بہ مجذوب] .

مآخذ : مقالہ مجذوب میں مندرجہ کتابوں کے علاوہ (۱) جامی : نفحات الانس، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۷ ببعد ؛ (۲) R. A. Nicholson : *The Mystics of Islam*، ص ۲۸ ببعد ؛ (۳) E. H. Palmer : *Oriental Mysticism*، ص ۶۵ ببعد .

(R. A. NICHOLSON)

* **سَلُول** : اس نام کے دو قبیلے ہیں: ایک جنوبی عرب کا، جو قبیلۂ خُزاعة کی ایک شاخ ہے اور دوسرا شمالی عرب کے قبائل کے اس وفاق (حلف) میں سے ایک جو ہوازن کے مجموعی نام سے معروف ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں قبیلے بے وقعت رہے ہیں اور مجھے شبہہ ہے کہ کہیں یہ دونوں قبیلے اصل میں ایک ہی نہ ہوں ، کیونکہ ان کے بعض افراد بعض اوقات خُزاعة میں شمار ہوتے ہیں اور کبھی ہوازن میں .

(۱) خُزاعة کی شاخ اوائل ہی میں حجاز میں منتقل ہو کر آ گئی تھی اور اسے کعبے کی تولیت مل گئی تھی ۔ عرب ماہرین انساب یہ واقعہ مأرب کے بند ٹوٹنے کے بعد کا بیان کرتے ہیں ۔ قبیلے کے ایک رکن ابو غُبشان المُحترِش بن حُلَیل بن سَلُول نے کعبے کی کُنجی قُصَی ابن کنانة کے ہاتھ فروخت کر دی ۔ یہ قبیلہ تین بڑی شاخوں میں منقسم تھا : حُبشِیّہ ، عدی اور ہُرمُز ؛ مؤخرالذکر قبیلہ غالباً بہت چھوٹا تھا کیونکہ اس کے کسی مقتدر آدمی کا ذکر نہیں ملتا ۔ حُبشِیّہ کئی خاندانوں میں منقسم تھا، یعنی حُلَیل ، قُمَیر ، خاطِر ، کُلَیب اور غاضِرہ ۔ مذکورۂ بالا المُحترِش اور کُرز بن عَلقَمہ پہلے خاندان سے متعلق ہیں ۔ کُرز بن علقمہ نے ہجرت نبوی کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا غار حرا تک تعاقب کیا، جس سے آگے اسے آپ کا سراغ نہ مل سکا، کیونکہ غار کے دہانے پر مکڑی کا جالا پایا گیا ۔ وہ حضرت معاویہ رضؓ کے عہد تک زندہ رہا اور اس علاقے سے متعلق اسی کی جغرافیہ دانی کی مدد سے اس مبارک بستی کی حدود متعین کی گئیں، جو آج تک قائم ہیں ۔ قَبیصہ بن ذُؤیب، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مبارک عہد میں پیدا ہوا اور ۸۶ھ میں شام میں فوت ہو گیا اور مالک بن الہیثم بن عوف قُمَیر کے خاندان میں سے تھے ، مؤخرالذکر عباسیوں کا نامور سفیر اور ابو مسلم کا دوست تھا ۔ جب ابو مسلم خلیفہ المنصور سے ملنے کے لیے جا رہا تھا اور بعد میں مار ڈالا گیا ، تو وہ اسے فوج کا سپہ سالار بنا گیا تھا .

(۲) ہوازن کی شاخ سے جو قبیلہ تھا وہ اپنی ننھیال کی بزرگ عورت ، ذُہل ابن شیبان کی بیٹی، سَلُول کے نام سے موسوم ہوا ۔ اس خاندان کے طبقۂ ذکور کے بزرگ کا نام مُرّہ بن صَعصَعہ بن معاویہ بن بکر بن ہوازن تھا ۔ یہ لوگ مکے کے مشرق میں آباد ہو گئے تھے اور دس خاندانوں میں منقسم تھے : عمرو، ضُبَیعہ ، نمارہ، سُحَیم، غاضرہ، اَدیَة، جابر، مُعاویہ، حَجّی اور دہی ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے صحابی عمران رضؓ بن حصین، جنہیں حضرت عمر رضؓ نے بصرے کا قاضی بنا کر بھیجا تھا اور مشہور شاعر کُثَیر عزّة [رک بآن] قبیلۂ غاضرہ سے تعلق رکھتے تھے ۔ شاعر عبداللہ بن ہمّام اور العُجَیر قبیلۂ عمرو میں سے تھے ۔ قبیلۂ سلول کے مختلف ارکان کے شجرۂ نسب کا مقابلہ کرنے میں خاصی الجھن کا سامنا کرنا پڑتا ہے، مثلاً غاضرہ کا ذکر دونوں میں آتا ہے ۔ اس سے بآسانی یہ استنباط کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ ان کی عام رکنیت معلوم تھی، تاہم زیادہ تر صورتوں میں ان کا ایک یا دوسرے قبیلے سے الحاق مشتبہ تھا ۔

اس مشکل کو شجرہ نویسوں [نسابوں] کی طباعی اور روشن دماغی بھی کسی مشترکہ نظام کے ماتحت لانے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بڑی دقت یہ تھی کہ ماہرین انساب کے "ابن" لکھنے کے باوجود سَلُول ایک عورت کا نام تھا نہ کہ مرد کا، گویا یہ نسب ماں کی طرف سے چلا اور ایسے نسبی سلسلے عربی قبائل میں کوئی غیر معمولی چیز نہیں تھے۔

مآخذ: (۱) ابن دُرَید: الاشتقاق، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۲۷۲ ببعد؛ (۲) النُّوَیری: نهایة الارب، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۳۱۸ ببعد، ۳۲۶؛ (۳) القلقشندی: نهایة الارب، مطبوعۂ بغداد، ص ۹۹، ۲۴۳، ۲۶۰، ۳۱۲، ۳۲۶؛ (۴) العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۵۳؛ (۵) السمعانی: الانساب، طبع Margoliouth، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۰، ورق ۳۰۳ الف؛ (۶) الاغانی، ۹: ۳۹ و ۱۵: ۵۳؛ (۷) [illegible]، قاہرہ ۱۲۸۶ھ (بمواضع کثیرہ)؛ (۸) ابن حجر: تہذیب، مطبوعۂ حیدر آباد دکن، (بمواضع کثیرہ)؛ (۹) وُسٹنفلٹ: *Register z. Genealogische Tabellen*.

(F. KRENKOW)

* **سَلِیح:** عرب مؤرخین اور ماہرین انساب کا اس پر اتفاق ہے کہ جن عربوں نے سب سے پہلے شام کی سلطنت کی بنیاد رکھی وہ سَلِیح کے قبیلے یا خاندان میں سے تھے، اگرچہ جن تین شہزادوں کا انھوں نے ذکر کیا ہے ان کے نام نہ تو کتبوں میں ملتے ہیں نہ یونانی اور شامی مصنفین نے ان کا کوئی ذکر کیا ہے؛ اسی طرح دوسرے قبائل سے ان کے الحاق کے بارے میں بھی شک و شبہہ ہے۔ بعض انھیں قبیلۂ غسّان میں سے شمار کرتے ہیں اور دوسروں کا خیال ہے کہ وہ قضاعہ کی ایک شاخ ہیں۔ ان کے پہلے حکمران کا نام نُعمان بن عَمرو ابن مالک بتایا جاتا ہے، جس کا جانشین اُس کا بیٹا مالک ہوا اور اس کے بعد اس کا بیٹا عَمرو تخت نشین ہوا، جو اس خاندان کا آخری حکمران تھا۔ اتنا تو یقینی معلوم ہوتا ہے کہ انھیں جنوبی عربوں کی نسل سے سمجھا جاتا تھا اور وہ عیسائی تھے، کیونکہ یونانی فرمانرواؤں کی طرف سے ان کی نامزدگی سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ عرب مؤرخین ہمیں بتاتے ہیں کہ وہ معمولاً اپنی تمام رعایا پر دو دینار فی کس کے حساب سے جزیہ لگاتے تھے۔ اُن کا ایک عہدےدار، جس کا نام سَبِطَلہ تھا، قبیلۂ غسّان کے ایک شخص جِذْع پر یہ محصول عائد کرنے کے لیے آیا تو اس نے محصول ادا کرنے کے بجائے اسے مار ڈالا؛ چنانچہ قبائل سلیح اور غسّان کے درمیان لڑائیوں کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوگیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مؤخر الذکر شامی عربوں کے حکمران بن کر وہاں آباد ہوگئے۔ ان کا پہلا حکمران الحارث بن عمرو تھا، جس کا لقب المُحَرِّق تھا [قب مادۂ غسّان]۔ اگرچہ یہ قبیلہ [بعد ازاں] شاہی اختیارات سے محروم ہوگیا، پھر بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شام میں ایک طویل عرصے تک مقیم رہا، کیونکہ ہمیں قبیلۂ سلیح کا ذکر ۱۳ھ میں ان قبائل کے ذکر میں ملتا ہے جو یونانیوں کی حمایت میں مسلمان حملہ آور فوج کے خلاف لڑے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اسطوری ملکہ الزَّبّاء کی فوج کا ایک حصہ تھے اور شاید الحضر (Hadhra) کے آخری بادشاہ، ضَیزَن یا سَطَرُون، کا تعلق بھی اسی قبیلے سے تھا۔ اس بادشاہ کو اس کے دارالحکومت کے طویل محاصرے کے بعد سابور نے قتل کر دیا۔ یہ دارالحکومت اس کی اپنی بیٹی کی غداری کی وجہ سے فتح ہوا تھا۔ حمزہ الاصفہانی عراق کے ایک دوسرے بادشاہ کا ذکر بھی کرتا ہے، جس کا نام زیاد بن الہَبُولہ (یا ہَبُولہ) تھا اور وہ کندی بادشاہ حُجْر بن آکل المُرار کا معاصر تھا۔ اس قبیلے کے شاخان عراق کا ذکر بھی اسم جمع الضَّجاعِم کے تحت کیا گیا ہے، جو نولدکہ Noldeke کے خیال میں ممکن ہے کہ Toxon کی اولاد سے ہوں، جس کا ذکر یونانی مصنفین

نے کیا ہے ۔ ان تمام شواہد کے پیش نظر یہ قرین قیاس ہوگا کہ ہم اُن کے بادشاہوں کا عہد حکومت ۴۰۰ عیسوی کے لگ بھگ مقرر کریں ۔ عربوں کے مآخذ سے ان کے متعلق معتبر اور صحیح معلومات کا حاصل ہونا ناممکن ہے ۔ کوئی نہ کوئی تاریخی بنیاد ضرور رہی ہوگی، لیکن قصوں اور افسانوں نے اصل واقعات کو بہت کچھ دھندلا کر دیا ہے ۔

مآخذ : (۱) کتاب الاغانی، ۱۱ : ۱۶۰؛ (۲) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۱۰، مطبوعۂ قاہرہ، ص ۳۵، ۲۱۵؛ (۳) ابن رشیق : العمدۃ، ۲ : ۱۲۲؛ (۴) ابن خلدون : العبر، مطبوعۂ قاہرہ، ۲ : ۲۷۸؛ (۵) ابن درید : کتاب الاشتقاق، ص ۲۱۳؛ (۶) المیدانی : الامثال، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۵۶؛ (۷) القلقشندی : نہایۃ الارب، مطبوعۂ بغداد، ص ۳۴۲؛ (۸) حمزہ الاصفہانی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۱۵؛ (۹) ابوالفداء : تاریخ، مطبوعۂ قسطنطینیہ، ۱ : ۷۶؛ (۱۰) وستنفلٹ Wüstenfeld : *Register Tabellen Genealogische*، ص ۳۰۵؛ (۱۱) Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber*، لائڈن ۱۸۷۹ء، ص ۳۵؛ (۱۲) وہی مصنف : *Die ghassänidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's Abh. Pr. Ak. Wiss.*، ۱۸۸۷ء، بمواضع کثیرہ ۔

(F. Krenkow)

* **سلیم اوّل** : سلطنت عثمانیہ کا نواں تاجدار، تاریخ میں وہ یاوز سلطان سلیم کے نام سے مشہور ہے ۔ اس نے ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء تا ۹۲۶ھ / ۱۵۲۰ء حکومت کی ۔ وہ بایزید کا بیٹا تھا اور ۸۷۲ھ / ۱۴۶۷-۱۴۶۸ء یا ۸۷۵ھ / ۱۴۷۰-۱۴۷۱ء میں پیدا ہوا (سجل عثمانی، ۱ : ۳۸) ۔ اپنے والد کے عہد کے آخری برسوں میں وہ طربزون کی سنجاق کا حاکم تھا ۔ اگرچہ اس کے باپ بایزید نے اس کے بھائی احمد کو اپنا جانشین مقرر کیا تھا، جو اس سے بڑا اور شاہزادہ قورقود سے چھوٹا تھا، مگر سلیم تخت کی آرزو رکھتا تھا، کیونکہ اسے معلوم تھا کہ فوج کا بڑا حصہ اس کی تائید میں ہے ۔ آخرکار سلیم کے بیٹے سلیمان کو بولی کا والی مقرر کرنے پر دونوں بھائیوں میں خانہ جنگی شروع ہوگئی ۔ احمد کے احتجاج پر کریمیا میں کفہ کی سنجاق سلیمان کو دے دی گئی ۔ اس کے بعد جلد ہی (۱۵۱۰ء میں) سلیم کفہ میں اپنے بیٹے سے جا ملا اور بایزید کے حکم کی تعمیل سے انکار کر کے، جس نے اسے طربزون کو واپس جانے کا حکم دیا تھا، وہ مارچ ۱۵۱۱ء میں چند تاتاری دستوں کو لے ادرنہ چلا گیا ۔ وہاں سے اس نے روم ایلی میں ایک سنجاق کی درخواست کی ۔ جب سلطان نے اپنے بیٹے کے خلاف فوجیں روانہ کرنے کا قطعی عزم کر لیا تو صرف اس وقت سلیم نے [ادرنہ سے] واپس جانا قبول کیا اور وہ بھی مولانا نور الدین سرگلاز کی وساطت سے گفت و شنید کے نتیجے میں سمندرہ کی سنجاق حاصل کر لینے کے بعد؛ لیکن وہ جلد ہی ایشیاے کوچک میں شاہ قلی یا شیطان قلی [ترک بان] کی بغاوت کو بہانہ بنا کر پھر میدان میں نکل کھڑا ہوا ۔ اس دفعہ اس کے باپ کی فوجوں نے اسے ۳ اگست کو چورلو کے قریب شکست دی ۔ اس نے پھر اپنے خسر خان منگلی گرای کے ہاں کریمیا میں پناہ لی، لیکن دارالسلطنت کے ینی چری سلیم کے طرفدار تھے ۔ انہوں نے شہزادہ احمد کو، جو قسطنطینیہ کی جانب بڑھ رہا تھا، واپس جانے پر مجبور کر دیا (۲۰ اگست) ۔ احمد اور قورقود نے بھائی کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھانے کی جو کوشش کی اس نے سلیم کی مقبولیت میں اور بھی اضافہ کر دیا، اس لیے سلیم جنوری ۱۵۱۲ء میں کریمیا سے روانہ ہو کر اپریل میں قسطنطینیہ پہنچ گیا اور ینی چریوں نے کھلے بندوں اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا ۔ بایزید نے نامہ و پیام کی کوشش کی، مگر بے سود ۔ اسے ۸ صفر ۹۱۸ھ/۲۵ اپریل ۱۵۱۲ء کو سلیم کے طرفداروں کے ایک جم غفیر نے تخت سے اتار دیا اور وہ ایک ماہ

بعد دیمتوقہ کی طرف جاتے ہوے راستے ہی میں انتقال کر گیا۔ [رک بہ بایزید ثانی]۔

سلیم نے اپنی حکومت کا پہلا سال تو اپنے بھائی بھتیجوں کے استیصال میں صرف کیا۔ جولائی ۱۵۱۲ء میں اس نے احمد اور اس کے بیٹے علاءالدین پر چڑھائی کی، جنھوں نے بورسہ پر قبضہ کر لیا تھا؛ اس نے ان دونوں کو مار بھگایا، مگر انھیں گرفتار نہ کر سکا۔ احمد نے اپنے آپ کو اماسیہ میں قلعہ بند کر لیا۔ سلیم نے کوشش کی کہ اسے اچانک جالے، لیکن یہ کوشش غالبًا وزیر اعظم مصطفی پاشا [رک بآں] کی غداری کی وجہ سے ناکام ہوگئی۔ بہر حال مصطفی پاشا کو قتل کر دیا گیا اور اس کا منصب ہرسک احمد پاشا کو دیا گیا۔ ۲۷ نومبر کو سلطان کے پانچ بھتیجوں کو بورسہ میں موت کی سزا دی گئی، جو اس کے متوفی بھائیوں محمود، عالم شاہ اور شاہنشاہ کے بیٹے تھے۔ بالآخر قورقود کو جو تکہ کی سنجاق کی طرف بھاگ گیا تھا، گرفتار کر کے موت کے گھاٹ اتار دیا؛ احمد کا بھی یہی انجام ہوا؛ اس نے متعدد کامیابیوں کے بعد بالآخر شکست کھائی اور ۲۴ اپریل ۱۵۱۳ء کو ینی شہر کے میدان جنگ میں گرفتار کر لیا گیا۔ وینس، ہنگری اور روس کے ساتھ مصالحانہ روابط ان سفرا کی گفت و شنید کے نتیجے کے طور پر قائم ہوگئے تھے جو ان ممالک نے اپنی طرف سے قسطنطینیہ اور ادرنہ میں بھیجے تھے۔ سلیم نے اپنے لیے اب مشرق میں راہ نکالی، جہاں شاہ اسمٰعیل [رک بآں] نے صفویوں کی ایک طاقتور سلطنت کی بنیاد رکھ دی تھی۔ اسمٰعیل نے شہزادۂ احمد کی حمایت کی تھی اور اس کے لڑکے مراد کو اپنے ہاں پناہ دی تھی۔ مزید برآں ایشیاے کوچک کے بعض عناصر میں اسمٰعیل کے بہت سے حامی اور طرفدار موجود تھے۔ اس کا اپنا خاندان اپنی کامیابی کے لیے آناطولی کے قزلباشوں کا مرہون منت تھا، جنھوں نے کچھ عرصہ پہلے شاہ قُلی کی سرکردگی میں سلطان بایزید کے خلاف بغاوت کی تھی۔ ۲۰ مارچ ۱۵۱۴ء کو سلطان ادرنہ سے نکلا اور ایک ماہ بعد ساری فوج ینی شہر کے میدان میں جمع ہوگئی۔ اس دوران میں سلطان سلیم نے اعلانِ جنگ کے بعد شاہ اسمٰعیل سے اپنی مشہور و معروف خط و کتابت شروع کر دی۔ پے در پے ایسے خطوط لکھے گئے جن کا اسلوب تحریر نہایت شستہ اور پاکیزہ مگر نفس مضمون حد درجہ توہین آمیز اور اشتعال انگیز ہوتا تھا (دیکھیے فریدون بے کی منشآت، ۱ : ۳۷۴ ببعد)۔ اس کا نتیجہ اکثر اوقات قاصدوں کے فوری قتل کی صورت میں نکلتا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ازبکوں کے فرمانروا عُبَید خاں کی طرف متوجہ ہوا تاکہ اسے شاہ کے خلاف جنگ کے لیے اکسائے۔ ترکی فوج قونیہ، قیصریہ اور سیواس میں سے ہو کر گزری (قیصریہ میں ذُوالقدر خاندان کے علاء الدّولہ نے اس مہم کی اعانت میں کسی خاص جوش و سرگرمی کا اظہار نہ کیا) اور بحری بیڑا محکمۂ رسد کے ساز و سامان اور عملے کو لے کر طرابزون کی طرف روانہ ہو گیا۔ ارزنجان کے بعد ینی چریوں نے مہم کی طوالت سے گھبرا کر بڑبڑانا شروع کیا، لیکن سلیم نے چند آدمیوں کو کیفر کردار تک پہنچا کر اپنے اقتدار کو بحال کر لیا۔ آخرکار چالدران [رک بآں] کے میدان میں، جو جھیل اُرمیہ اور تبریز کے درمیان واقع ہے، شاہ کی فوجوں سے مڈ بھیڑ ہوئی۔ یہاں ۲ رجب ۹۲۰ھ/ ۲۳ اگست ۱۵۱۴ء کو ایرانی فوج کو ترکی فوج نے مکمل طور پر تباہ کر دیا، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اُن کا توپخانہ اِن کے توپخانے پر بہت فوقیت رکھتا تھا۔ شاہ اسمٰعیل کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ بھاگ جائے۔ ۵ ستمبر کو سلیم تبریز میں داخل ہوا۔ یہاں سے وہ ۱۳ ستمبر کو بیش بہا خزانے اور کئی سو کاریگر لے کر نکلا تاکہ موسم زمستان قرہ باغ میں گزارے، لیکن ینی چریوں

کی مخالفت سے مجبور ہو کر اس نے آناطولی کی راہ لی ۔ وہ فارس اور بایبورد کی راہ سے لوٹا، جہاں اس نے بیکلی محمد بے کو کچھ فوج سمیت چھوڑ رکھا تھا ۔ خود سلیم اماسیہ کے سرمائی فوجی پڑاؤ کی طرف چلا گیا؛ ینی چریوں کو، جنھوں نے قلت رسد کی وجہ سے ایک بار پھر بغاوت کی ٹھان لی تھی، قسطنطینیہ روانہ کر دیا گیا ۔ ان تمام بدنظمیوں کا نتیجہ وزیراعظم کی برطرفی کی شکل میں برآمد ہوا اور اس کی جگہ آناطولی کے بیلربے خادم سنان پاشا کو اس منصب پر فائز کیا گیا (اکتوبر ۱۵۱۴ء) ۔ اسی سال سمندرہ کے سنجاق بے نے بلغراد کے مقام پر ہنگرویوں کا ایک حملہ پسپا کیا۔

۱۵۱۵ء میں مشرقی آناطولی اور کردستان کی فتح عمل میں آئی ۔ سلیم، جس نے اپنی فتح کے بعد 'شاہ' کا لقب اختیار کر لیا تھا (جیسا کہ اس کے سکوں سے ظاہر ہوتا ہے) بہ نفس نفیس کُمَخ یا کماخ [رک باں] کی طرف چل دیا، جسے اس نے ماہ مئی میں سر کر لیا اور پھر سیواس کو لوٹ گیا ۔ یہاں سے اس نے اپنے نئے وزیراعظم کو ذوالقدر [رک باں] کے سن رسیدہ امیر علاءالدولہ کی سرزنش کے لیے بھیجا ۔ سلیم اس سے پیشتر ۱۵۱۴ء کی خزاں میں علاءالدولہ کے بھتیجے علی بیگ کو قیصریہ کی سنجاق دے چکا تھا اور علی نے علاءالدولہ کے بیٹے سلیمان کو شکست دے کر اسے قتل کر دیا تھا ۔ ۱۲ جون ۱۵۱۵ء کو سنان پاشا نے گوکسون کے میدان میں ذوالقدر کی فوج کو شکست دی ۔ علاءالدولہ مارا گیا اور اس کے چاروں بیٹے گرفتار ہوئے اور قتل کر دیے گئے ۔ ذوالقدر کے ملک کی فتح، جس میں اَلبِستان اور مَرعش کے قلعے بھی شامل تھے، سلطان مصر کے ساتھ، جو اس وقت اس خاندان کا سرپرست مانا جاتا تھا، جنگ کے منجملہ اسباب میں سے ایک سبب بن گئی ۔ اس کے بعد سلیم قسطنطینیہ کو واپس چلا گیا، جہاں وہ ۱۷ جولائی کو پہنچ گیا ۔ وہاں اس نے کئی معزز عہدیداروں کو اس بناء پر قتل کرا دیا کہ انھوں نے ینی چریوں کو بغاوت پر آمادہ کیا تھا ۔ ان مقتولوں میں قاضی عسکر اور شاعر جعفر چلبی [رک باں] بھی شامل تھے ۔ اگست میں ایک بہت بڑی آتشزدگی نے دارالخلافہ کے ایک حصے کو جلا کر راکھ کر دیا ۔ اس کے بعد متعدد مزید اشخاص کو موت کی سزا دی گئی ۔ چالدران کی جنگ کے بعد کردستان کے بیگوں [رک باں] نے، جس کی آبادی کا معتدبہ حصہ سُنّی تھا، سلیم کی حمایت و وفاداری کا اعلان کر دیا؛ دیار بکر اور دوسرے قصبوں کے باشندوں نے اپنے دروازے ترکوں کے لیے کھول دیے، مگر بہت سے شہروں کے قلعے (مثلاً ماردین) ہنوز ایرانی حفاظتی دستوں کے قبضے میں تھے ۔ بیکلی محمد کو، جسے دیار بکر کا بیلربیگی مقرر کیا گیا تھا، ملک کا فوجی اقتدار تفویض کر دیا گیا اور مؤرخ ادریس تبلیسی کو، جو خود بھی کرد تھا، حاکم اعلٰی مقرر کرکے وہاں کے عام ملکی نظم و نسق کے لیے اس کا معاون مقرر کر دیا گیا ۔ مگر ۱۵۱۵ء کے شروع میں ایرانی سپہ سالار قرہ خان کو (جو دیار بکر کے سابق حاکم اُستاجلی اوغلو، جسے چالدران میں قتل کر دیا گیا تھا، کا بھائی تھا) ملک کو از سر نو فتح کرنے کے لیے مامور کر دیا گیا ۔ اس نے دیار بکر کا محاصرہ کر لیا، مگر بیکلی محمد نے اسے اکتوبر ۱۵۱۵ء میں محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور کر دیا ۔ ۱۵۱۶ء کے شروع میں قرہ خان کو عُرفہ اور نصیبین کے مابین کوچ حصار کے مقام پر محمد نے کرد بیگوں کی معیت میں دوبارہ شکست دی ۔ اس لڑائی میں قرہ خان خود بھی مارا گیا ۔ یوں گویا خرپوت، میافارقین، تبلیس، حصن، کیفہ، دیار بکر، عُرفہ، ماردین، جزیرہ اور اس سے پرے جنوب کے علاقے رقہ اور موصل تک ترکوں کے قبضے میں آ گئے ۔ سلیمان اوّل کے عہد میں اس فتح کی تکمیل ہو گئی ۔

سلیم خود دارالسلطنت میں پیری پاشا کے

زیر ہدایت ایک نئے بیڑے اور سلاح خانے کی تعمیر میں مصروف تھا ۔ ساتھ ہی ساتھ اس نے ینی چریوں کے دستوں کی از سرنو تنظیم اس طور پر کر دی کہ شوریدہ سرسپاہ کے اعلٰی افسروں کو زیادہ اچھی طرح قابو میں رکھا جا سکے ۔ یہ تیاریاں ایران کی نئی مہم کے لیے تھیں ۔ سلطان ۵ جون ۱۵۱۶ء کو قسطنطینیہ سے نکلا ۔ وہ پہلے قونیہ گیا ۔ سنان پاشا، جسے فوجی سپہ سالار مقرر کیا گیا تھا، البستان [ارک بان] میں اس کا انتظار کر رہا تھا ۔ اسی اثنا میں سلطان مصر (قانصوہ) الغوری، جو سلیم کے ہاتھوں بلاد ذوالقدر کے الحاق سے بہت پریشان ہو چکا تھا، ۱۸ مئی کو ایک لشکر جرار لے کر شاہ اسمٰعیل کی تائید اور مرعش کو دوبارہ فتح کرنے کے ارادے سے اپنے پایۂ تخت سے چل پڑا ۔ سلیم نے یہ خبر پا کر کہ قانصوہ حلب پہنچ گیا ہے پہل کی اور اگست ۱۵۱۶ء میں اپنی طرف سے سفیر روانہ کیے ۔ سفیروں کی شروع میں تو اچھی آؤ بھگت ہوئی مگر بعد میں وہ شاہ اسمٰعیل کے ساتھ جنگ میں ثالثی کی تجویز لے کر واپس ہوئے ۔ سلیم نے یہ تجویز قبول نہ کی؛ اس کے برعکس اس نے سلطان مصر کے سفیر کو نہایت ہی حقارت و نفرت کے ساتھ واپس کر دیا اور اس کے تمام ساتھیوں کو قتل کرا دیا ۔ آخرکار سلیم عین تاب کی راہ سے روانہ ہوا اور اثنائے سفر میں ملطیہ ایسے شہروں کو فتح کرتا ہوا بڑھتا چلا گیا۔ حلب کے شمال میں دابق [ارک بان] کے مقام پر مصری فوجوں کے ساتھ اس کی مٹ بھیڑ ہوئی ۔ ۲۴ اگست کو (اس تاریخ کے لیے دیکھیے *Islam* ۶ : ۳۸۹، حاشیہ ۴) مصریوں نے ایک مختصر سی لڑائی میں شکست کھائی ۔ ان کی شکست کی وجہ کچھ تو ان کی فوجوں کا باہمی اختلاف و نزاع تھا اور کچھ ترکی توپ خانے کی برتری بھی اس کا سبب بن گئی ۔ خود قانصوہ اس لڑائی کے دوران میں یا لڑائی کے بعد مارا گیا ۔ یونس پاشا کو سلیم نے حلب کا والی (ملک الامراء) خائر بے کے خلاف بھیج رکھا تھا ۔ [خائر بے] نے مقابلہ کیے بغیر شہر ترکوں کے حوالے کر دیا ۔ سلیم ۱۸ دن تک حلب کے قریب گوک میدان میں خیمہ انداز رہا ۔ اس کے بعد وہ حما اور حمص کی راہ سے دمشق کی طرف روانہ ہوا، جنہیں مملوک بیگوں نے ۲۲ ستمبر کو خالی کر دیا تھا ۔ دمشق نے غدار خائر بے سے گفت و شنید کے بعد ہتیار ڈال دیے اور سلیم نے ۲۶ تاریخ کو شہر پر قبضہ کر لیا ۔ سلیم نے یہاں دو ماہ تک قیام کیا اور دوسری عمارات کے علاوہ محی الدین ابن العربی کے مزار کے پاس ایک مسجد تعمیر کرنے کا حکم دیا ۔ ۲۲ اکتوبر کو قاہرہ میں مملوکوں نے طومان بای کو اپنا نیا سلطان منتخب کر لیا ۔ سلیم نے اس کے پاس دو قاصد اس شرط پر صلح کے لیے بھیجے کہ مصر کا بادشاہ ترکی اقتدار اعلٰی کو تسلیم کر لے ۔ دونوں قاصدوں کو طومان بای کی مرضی کے علی الرغم قتل کر دیا گیا، جس سے جنگ کا جاری رہنا بالکل ناگزیر ہو گیا ۔ مصری فوج جان بردی غزالی کے زیر کمان اواخر اکتوبر میں قاہرہ سے چلی اور ترکی مقدمۃالجیش سے، جو سنان پاشا کی قیادت میں تھا، غزہ کے مقام پر برسرپیکار ہوئی اور شکست کھائی ۔ سلیم دسمبر میں دمشق سے روانہ ہو چکا تھا ۔ غزہ کے مقام پر اپنی فوج کے ساتھ دوبارہ ملنے سے پیشتر اس نے بیت المقدس کی زیارت کی ۔ ۲۲ جنوری ۱۵۱۷ء کو قاہرہ کے نزدیک ریدانیہ کے مقام پر، جہاں ترکی فوج تیرہ دن میں صحرا کو عبور کرکے پہنچی تھی، فیصلہ کن جنگ ہوئی ۔ مصریوں کو اس لڑائی میں جو شکست ہوئی، اسے جان بردی غزالی کی غداری سے منسوب کیا جاتا ہے، جس نے خائر بے سے، جو سلیم کی فوج میں تھا، ساز باز کر رکھی تھی ۔ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک چال سے مصری توپ خانے کو، جس میں یورپی ملازم کام کرتے تھے، منتشر کر دیا ۔ دونوں سلطان خود اس

جنگ میں شریک ہوے۔ طومان بای نے وزیراعظم سنان کو سلطان سلیم سمجھ کر قتل کر دیا۔ سنان پاشا کا منصب یونس پاشا کو تفویض کیا گیا۔ جنگ ریدانیہ نے قاہرہ کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ اگرچہ طومان بای پانچ دن کے بعد شہر پر دوبارہ قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا، تاہم آخرکار وہ ۳۰ جنوری کو گلی کوچوں میں دست بدست اور سخت خونریز لڑائی کے بعد وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد ۸۰۰ مملوک بیگوں کو موت کے گھاٹ اتارا گیا اور قتل عام شروع ہو گیا۔ قاہرہ پر پوری طرح قبضہ کر لینے کے بعد سلیم نے، جس نے اپنی خیمہ گاہ جزیرۂ بولاق میں قائم کر لی تھی، طومان بای کے ساتھ لڑائی کو جاری رکھا۔ مؤخرالذکر ڈیلٹا (دہانۂ نیل کی سرزمین) کی طرف پسپا ہو گیا اور بدویوں کی مدد سے مقابلہ جاری رکھنے کی کوشش کرتا رہا، لیکن جیزہ کے مقام پر دوسری شکست کھانے کے بعد اس کے ساتھیوں نے اس کے ساتھ غداری کی اور اسے ترکوں کے حوالے کر دیا۔ سلیم پہلے تو اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آیا، لیکن آخرکار خائر بے اور غزالی کے دباؤ سے متاثر ہو گیا اور ۱۲ یا ۱۳ اپریل کو اسے قتل کر دینے کا حکم صادر [کر دیا رک بہ طومان بای].

سلیم کو اب مصر کا بلا انتزاع مالک و مختار تسلیم کر لیا گیا۔ اس کے بعد وہ ایک ماہ تک قاہرہ میں ٹھیرا۔ ان بیشمار سفارتوں میں سے، جو اس کے پاس اظہار اطاعت کے لیے حاضر ہوئیں، ایک اہم ترین سفارت شریف مکہ برکات کی طرف سے تھی۔ اس وفد کو جو اس نے اپنے بارہ سالہ بیٹے ابونمی محمد کی سرکردگی میں بھیجا تھا، سلطان نے اواخر مئی میں باریابی بخشی۔ شریف نے، جس کے پاس مملوک سلاطین کے حق میں زیادہ اچھی راے رکھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں تھی، فوراً ہی ترکی سلطان کی اطاعت قبول کر لی، جس نے پہلے ہی دمشق میں اپنے دوران قیام میں مقامات مقدسہ کے لیے اپنی نیازمندی کا اظہار کر دیا تھا۔ برکات نے سلطان کا نام خطبے میں داخل کرنے پر رضامندی کا اظہار کر دیا۔ ابونمی بیش قیمت تحائف کے ساتھ لوٹا اور آئندہ مارچ (ذوالحجہ ۹۲۳ھ) میں سلیم نے حاجیوں کا ایک قافلہ (صرۂ همایوں) دمشق سے روانہ کیا، جس کے ساتھ پہلی مرتبہ ترکی سلطان کی طرف سے بطور ہدیہ غلاف کعبہ بھیجا گیا۔ اس وقت سے لے کر سلاطین ترکی "خادم الحرمین الشریفین" کا خطاب استعمال کرنے لگے، جس کی وجہ سے انھیں تمام اسلامی اور مسیحی دنیا میں بہت بڑا وقار حاصل ہو گیا، مگر سلیم مقامات مقدسہ کے ساتھ اس قدر نیازمندی اور عقیدت کے اظہار کے باوجود بنظر احتیاط کئی ایک حجازی شرفا کو، جو قاہرہ میں تھے، بطور یرغمال اپنے ساتھ قسطنطینیہ لے گیا۔

دوسرا اہم وفد وینس سے آیا تھا۔ یہ سفیروں پر مشتمل تھا اور جزیرۂ قبرص کے خراج کی ادائی کے بارے میں، جو پہلے سلاطین مصر کو دیا جاتا تھا، بات چیت کرنے کے لیے آیا تھا۔ مزید برآں انھیں اپنے شہر کو اس الزام سے بھی بری کرنا تھا کہ اس نے ترکوں کے خلاف جنگ میں مصریوں کی مدد کی تھی۔ ان کے قدیمی حقوق کی توثیق ۸ ستمبر ۱۵۱۷ء کی ایک سند سے کر دی گئی، مگر ایک عربی دستاویز اس وقت بھی ایسی موجود ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلیم نے ۱۶ فروری ۱۵۱۷ء ہی کو وینس کے قونصل مقیم سکندریہ کو ان حقوق کا تصدیق نامہ دے دیا تھا جو وینس والوں کو حاصل تھے۔ *Ein Firman des sultans Selim I. für die* : B. Moritz *Venetianer* در *Festschrift Sachau*، ص ۴۲۲ ببعد).

قاہرہ کی یادگاروں میں سلطان سلیم کے لیے سب سے زیادہ جاذب توجہ [آلہ] مقیاس النیل ہوا، جو جزیرۂ روضہ پر بنا ہوا ہے (قب مادۂ قاہرہ)۔ وہاں اس نے ایک چھوٹی سی خوشنما بارہ دری

بنوائی، جو دوران قیام مصر میں اس کی بڑی پسندیدہ نشستگاہ تھی۔ مئی کے آخر میں اس نے سکندریہ تک سفر کیا، تاکہ وہ اپنے بحری بیڑے کا معائنہ کر سکے جو پیری پاشا کی زیر قیادت وہاں پہنچ چکا تھا۔ وہاں سے وہ ۲۰ جون کو مزید تین ماہ قیام کرنے کے ارادے سے واپس قاہرہ آ گیا۔ اس نے ۱۰ ستمبر کو قاہرہ چھوڑا اور اپنے پیچھے خائر بیگ کو مصر کا حاکم مقرر کر گیا، بلکہ اس نے اس کے حرم کو اور بچوں کو بطور یرغمال قسطنطنیہ بھیج دیا تھا۔ سلیم ۸ اکتوبر کو دمشق پہنچ گیا۔ اس کی واپسی کی اصلی اور بڑی وجہ فوج میں بے چینی کے آثار تھے۔ قیام مصر کے دوران میں وہ وہاں کے نظم و نسق کی ازسرنو تنظیم نہ کر سکا، اگرچہ عثمانی مؤرخین کے بیان کے مطابق وہاں "ایک نوع عدل" نافذ کیا گیا (رستم پاشا)؛ تاہم وہاں کی بے شمار خرابیوں میں کسی قسم کی کمی واقع نہ ہوئی۔ ادریس تبلیسی نے سلطان کو ان خرابیوں کی طرف متوجہ کرنے کی جرأت کی لیکن اسے بحری بیڑے کے ساتھ واپس بھیج دیا گیا۔ نیا وزیر اعظم یونس پاشا اس مہم سے چنداں خوش نہ تھا؛ سلطان اسے مصر کی حکومت سے علیحدہ کر چکا تھا۔ خائر بیگ نے اس کے متعلق سلطان کے شبہات کو تیز کر دیا تھا، جس کا نتیجہ ۱۰ ستمبر کو غزہ کے قریب صحرا میں اس کے فوری قتل کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اس کا جانشین پیری پاشا ہوا۔ سلیم نے موسم سرما تو دمشق میں گزارا اور فروری ۱۵۱۸ء میں جان بردی غزالی کو شام کا گورنر مقرر کر کے دوبارہ راہ سفر اختیار کر لی۔ اس نے مزید دو ماہ حلب میں گزارے، جہاں سے پیری پاشا قزل باش کے خلاف ایک مہم پر روانہ ہوا۔ سلطان ۲۵ جولائی کو قسطنطنیہ واپس پہنچ گیا اور ۴ اگست کو ادرنہ چلا گیا۔ اس کے بیٹے سلیمان کو، جس نے اس کی غیر حاضری میں اس کی جگہ سنبھال رکھی تھی، صاروخان کا والی بنا کر بھیج دیا گیا۔

ان مشاہیر میں سے جنھیں سلیم نے مصر سے بطور یرغمال دارالخلافہ کو بھیجا تھا، ایک المتوکل تھا جو آخری "عباسی" خلیفہ تھا اور قاہرہ میں مملوکوں کے دربار میں مقیم تھا۔ وہ قانصوہ کی معیت میں مصر کے تین بڑے قاضیوں کے ساتھ حلب گیا تھا اور دابق کی لڑائی کے بعد گرفتار کر لیا گیا تھا۔ سلیم اس کے ساتھ بڑی مروت سے پیش آیا اور وہ اس کے ہمراہ مصر چلا گیا، جہاں اس کی غیر حاضری میں اس کے باپ اور پیشرو نے طومان بای کی مسند نشینی کے موقع پر اس کی جگہ سنبھال لی تھی۔ سلیم نے طومان بای کے ساتھ اپنے نامہ و پیام میں متعدد مواقع پر خلیفہ کے اثر و اقتدار سے فائدہ اٹھانے کی بے سود کوشش کی۔ جون ۱۵۱۷ء میں المتوکل کو قاہرہ چھوڑنا پڑا اور معلوم ہوتا ہے کہ اسے بحری راستے سے قسطنطنیہ بھیج دیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں اس کے طرز عمل کے باعث سلطان نے اسے یدی قلہ کے قلعے میں قید کر دینے کا فیصلہ کیا، جہاں وہ سلیم کی موت تک رہا، جس کے بعد وہ قاہرہ چلا گیا۔ کس تاریخ کو وہ وہاں گیا، اس کا پتا نہیں چل سکا۔ خلیفہ المتوکل کے متعلق یہ تفصیلات صرف مصری مؤرخ ابن ایاس نے دی ہیں، جو غالباً مصری مہم میں اپنی شرکت کو بہت مبالغے اور رنگ آمیزی سے بیان کرتا ہے، حالانکہ ترک مؤرخ اس کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں کہتے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ سلیم کے زمانے میں خلیفہ اور خلافت کی اہمیت بے حد کم ہو چلی تھی اور وہ عملاً صرف علمائے دین ہی کے لیے باقی رہ گئی تھی۔ یہ قدیم اور ہم عصر ماخذ کسی صورت بھی اس روایت کی صحت کی تائید نہیں کرتے، جو ازمنۂ ما بعد میں پیدا ہوئی اور جس کے مطابق خلیفہ المتوکل سلیم کے حق میں منصب خلافت سے باقاعدہ دست بردار

ہو گیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کہانی سب سے پہلے d' Ohsson کی *Tableau général de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۸ء، ۱: ۲۳۲، ۲۷۰ میں درج ہوئی۔ ازاں بعد اس روایت نے متعدد ترکی مؤرخوں کے ہاں بھی جگہ لے لی اور اسی طرح ترکی دینی عقیدے کا ایک جزو بن گئی۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ یہ کہانی عثمانلی سلاطین کے دعوی خلافت کو برحق ثابت کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے، لیکن اس کے بارے میں یہ تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ اس کا واضع d' Ohsson ہے، جیسا کہ بارتولد کا خیال ہے، کیونکہ یہ کہانی ہر لحاظ سے اس فاتح عالم کی شان کے عین مطابق نظر آتی ہے اور ممکن ہے کہ ترکوں نے خود ہی گھڑ لی ہو۔ بہر صورت سلیم مصر کی فتح سے پیشتر ہی خلیفہ کہلانے لگ گیا تھا؛ چونکہ متعدد مواقع پر مؤرخین نے لکھا ہے کہ خلافت کا خطبہ اس کے نام پر بہت سی جگہوں پر پڑھا جاتا ہے (از [illegible] خاتمہ)۔

سلیم کی کامیابیوں نے عیسائی دنیا پر بڑا گہرا اثر ڈالا۔ پاپائے اعظم لیو دہم نے شہنشاہ جرمنی، انگلستان اور فرانس کے بادشاہوں کو ترکوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنانے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی، لیکن سلیم کے روابط یورپ کے ساتھ آئندہ کئی سال تک دوستانہ رہے۔ ہنگری کے ساتھ عارضی صلح قائم و برقرار رہی اور ایک وینیسی سفیر نے سلطان سے یروشلم کی مسیحی خانقاہ کے گرجا کے حقوق و مراعات کی تصدیق و توثیق کرا لی۔ سلطان نے کریمیا کے لیے خان، اپنے نسبتی بھائی محمد گرای پسر منگلی گرای کو بھی تسلیم کر لیا۔ وزیراعظم کو مشرقی سرحد پر ایرانیوں کے مقابلے میں سلطنت کی مدافعت کی غرض سے بھیج دیا گیا۔ اسی دوران میں دو بغاوتوں کو بھی فرو کرنا پڑا۔ ان میں سے ایک وہ تھی جس کا علم ابن حنش نے ۱۵۱۷ء میں شام میں بلند کیا اور جسے گورنر غزالی اور حمص اور حماۃ کے بیگوں نے دبا دیا، اور دوسری (حسب بیان لطفی پاشا) شاہ ولی نامی کی بغاوت تھی جو توقاد کے قریب ترخال (Terkhal) کے مقام پر رونما ہوئی۔ وہ اور اس کے حامی جلالی کہلاتے ہیں۔ یہ نام آئندہ بغاوتوں کی ضمن میں پایا جاتا ہے، مثلاً قرہ یزیجی ترکمان کی بغاوت۔ اس جلالی کے خلاف فرہاد پاشا کو بھیجا گیا، لیکن علی شاہسوار اوغلو نے جسے ۱۵۱۵ء میں ذوالقدر کے ملک کا حاکم مقرر کیا گیا، اسے بالآخر ۱۵۱۹ء میں شکست دے کر قتل کر دیا۔

۱۵۱۹ء میں سلیم ادرنہ کو چھوڑ کر قسطنطینیہ کی جانب روانہ ہوا، جہاں ایک بڑے جنگی بیڑے کی تیاری شروع کی گئی، جو جزیرۂ رودس Rhodes کی تسخیر کے لیے تیار ہو رہا تھا، لیکن اس کی تکمیل سے پیشتر ۷ شوال ۹۲۶ھ/۲۲ ستمبر ۱۵۲۰ء کو وہ یکایک فوت ہو گیا۔ وہ دارالخلافہ سے ادرنہ کو جا رہا تھا کہ بیماری نے، جس کی علامات چند روز پہلے ہی سے شروع ہو گئی تھیں (ایک قسم کا پھوڑا جسے شیر پنجہ کہتے ہیں، بعض کے نزدیک وہ سرطان تھا) اسے چورلو کے مقام پر رک جانے کے لیے مجبور کر دیا۔ سعدالدین مؤرخ کا باپ حسن جان بستر مرگ پر اس کے قریب موجود تھا۔ اس کی موت کو اس کے وزرا نے اس وقت تک پردۂ خفا میں رکھا، جب تک کہ نئے سلطان سلیمان قسطنطینیہ نہیں پہنچ گیا۔ اس کی میت استنبول سے شمال مغرب کی جانب ایک پہاڑی پر دفن کی گئی۔ سلیمان نے وہاں سلیم اوّل کے نام پر ایک مسجد بنوا دی اور تربت اس مسجد کے ساتھ شامل کر دی گئی۔ یہ مسجد ۹۲۹ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس تربت میں سلیم کی والدہ کی، اس کی چند بیٹیوں کی اور کئی ایک شاہزادوں کی قبریں بھی ہیں (حافظ حسین الایونسرائی: حدیقة الجوامع، ۱: ۴۰ ببعد)۔

سلیم اوّل کی شخصیت اس کے عہد کے جملہ

واقعات کی جوابی ہوتی ہے۔ اپنی بیدردانہ سخت گیری اور ان بے شمار جان ستانیوں کے باعث جو اس کے حکم سے ہوئیں، وہ یاوُوز کے نام سے پکارا جانے لگا، جس سے دہشت اور اعتراف عظمت دونوں قسم کے احساسات کا اظہار ہوتا جاتا ہے، مگر موخرالذکر جذبہ یعنی (اعتراف عظمت) اس سے متعلق زیادہ غالب رہا ہے۔ تاریخوں کا ایک پورا سلسلہ سلیم نامہ کے نام سے اس کے حالات پر مشتمل ہے (دیکھیے *Gesch. d. osm. Reiches*، ۲: ۲ ببعد)۔ سلیم اول کو ایک قومی ہیرو بنا دیا گیا ہے (دو جرمن جنگی جہازوں میں سے جو ترکوں نے ۱۹۱۴ء میں جرمنی سے حاصل کیے تھے، ایک کو یاوُوز سلطان سلیم کا نام دیا گیا تھا)۔ جس طرح مسلم ممالک میں اس کی وسیع فتوحات منصب خلافت کے انتقال کی کہانی وضع کرنے کا موجب بنیں، اسی طرح اس کی طرف عالمگیر اتحاد اسلامی کا سوچا سمجھا ہوا تخیل بھی منسوب کر دیا گیا، اور بتایا گیا کہ وہ تمام اسلامی ممالک کو اپنے علم کے نیچے ایک بار پھر متحد کر لینے کا آرزو مند تھا۔ اس طریق سے ایک طرح اس کے ظاہری مظالم کے لیے وجہ عفو مہیا کرنے کی سعی کی گئی (مثلاً قب رسالہ یاووز سلطان سلیم و اتحاد اسلام سیاسی، از یوسف کمال، طبع قسطنطینیہ، بلا تاریخ لیکن بظاہر طباعت بعد از انقلاب ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ مفتوحہ ممالک سولھویں صدی عیسوی کے آغاز ہی میں دور انحطاط کا شکار ہو گئے تھے، پرتگیزوں نے جزائر شرق الہند کے ساتھ تجارتی راستے کو بدل دیا تھا اس لیے ان ملکوں کی آبادیوں میں بھی کمی واقع ہو رہی تھی۔ تاہم یہ فتوحات ترکی سلطنت کے مذہبی اور سیاسی احیا کے لیے بہت بڑی اہمیت کی مالک تھیں، جو اس وقت سے ایران کے مقابلے میں بہت بڑی سلطنت بن گئی (قب بطور مثال وہ قصیدہ جو خواجہ اصفہانی نے اسے خطاب کر کے لکھا؛ در Browne : *A literary History of Persia in Modern Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۱۸)۔ اسی وقت سے ترکی میں ایرانی اثرات کی جگہ عربی اثرات داخل ہونے لگے (Babinger : *ZDMG*، ۷۶: ۱۴۴)۔ علاوہ ازیں عثمانیوں نے بہت سے رسم و رواج اور اخلاق و اطوار مفتوحہ اقوام و ممالک میں رائج کر دیے، مثلاً داڑھی منڈوانا (سلیم کی شبیہ ہمیشہ بغیر ریش کے دی گئی ہے)، لباس کی قطع وضع، بالوں کی اصلاح وغیرہ، مگر شام و مصر کی ثقافت و تہذیب پر اس وقت اس سے زیادہ کوئی اثر نہیں ہوا۔

سلیم بطور شاعر بھی ویسی ہی شہرت کا مالک ہے جیسی اسے سلطان ہونے کے باعث حاصل ہوئی۔ اس کا دیوان فارسی میں ہے جو ۱۳۰۶ھ میں قسطنطینیہ میں طبع ہوا تھا۔ اسے Paul Horn نے برلن میں شاہ ولیم Wilhelm ثانی کے حکم سے ۱۹۰۴ء میں دوبارہ شائع کیا۔ ترکی زبان میں جتنے اشعار اس کی طرف منسوب کیے گئے ہیں، ان میں صرف ایک اصلی خیال کیا گیا ہے (تذکرۂ لطیفی، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۵۷ ببعد)۔ عنفوان شباب ہی سے جب کہ سلیم طرابزون میں تھا، اسے شاعروں کی صحبت مرغوب تھی۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف یہ ہیں: (۱) جعفر چلبی جس کی شادی اس نے ایک خاتون سے کرا دی، جو چالدران کی جنگ میں پکڑی آئی تھی۔ سلیم نے اس شاعر کو ۱۵۱۵ء میں قتل کرا دیا تھا (دیکھیے اوپر ۱/۲)؛ (۲) آھی اور روانی جس کی مثنوی وصالی سلیم کے نام سے منسوب کی گئی تھی۔ اس کے عہد کے دوسرے مصاحبین میں کمال پاشا زادہ [رک باں] اور مفتی علی جمالی آفندی [رک باں] ہیں۔ موخرالذکر نے بذریعہ فتوی مصر کے سلطان کے خلاف جنگ جائز قرار دی۔ صرف اسی کی واحد شخصیت تھی جس میں اس قدر جرأت و ہمت تھی کہ متعدد مواقع پر قتل اور سزائے موت کے متعلق سلطان کے خونی احکام کی مخالفت کر کے انھیں رکوا دیتے۔

مآخذ: (۱) Die altosmanischen anonymen Chroniken، طبع Giese، Breslau [illegible]، ص [illegible]؛ (۲) F. Lorrer: Die osmanische Chronik des Rustem Pascha، لائپزگ [illegible]، ص [illegible]؛ (۳) سعدالدین: تاج التواریخ، قسطنطینیہ [illegible]؛ (۴) خوجہ باشی: صحائف الاخبار، قسطنطینیہ [illegible]؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ [illegible]، ص [illegible] ببعد؛ اور دوسرے عثمانی تاریخ و جغرافیہ دان؛ ادریس بدلیسی اور ثانی پاشا کی کچھ تاریخیں ابھی تک شائع نہیں ہوئیں؛ (۶) فریدون بے: منشآت السلاطین، قسطنطینیہ [illegible]، ص [illegible] ببعد، بر ایرانی معرکے کی مبسوط تفصیلات؛ (۷) شرف نامہ Histoire des Kourdes، طبع Velliaminof Zernof، سنت پیٹرز برگ [illegible] ببعد؛ (۸) ابن ایاس: بدائع الظہور فی وقائع الدہور، بولاق [illegible]؛ (۹) Wüstenfeld: Die Chroniken der Stadt Mekka، لائپزگ [illegible] ببعد؛ (۱۰) von Hammer: Hist. de l'empire ottoman، پیرس [illegible]؛ (۱۱) Jorga: Geschichte des osmanischen Reiches، Gotha [illegible]؛ (۱۲) Weil: Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten، Mannheim [illegible]؛ (۱۳) C. Snouck Hurgronje: Mekka، هیگ [illegible]؛ (۱۴) C. H. Becker: Barthold's Studien über Kalif und Sultan، در Islam [illegible]؛ (۱۵) Paulo Giovio: Commentarii delle cose de Turchi، وینس [illegible]، ص [illegible]؛ (۱۶) Gibb: A History of Ottoman Poetry، لنڈن [illegible] (دیکھیے اشاریہ)؛ (۱۷) اسمعیل غالب: تقویم مسکوکات عثمانیہ، قسطنطینیہ [illegible]، ص [illegible]؛ (۱۸) Heyd: Histoire du Commerce du Levant au Moyen-âge، لائپزگ [illegible]؛ (۱۹) [illegible] Lûtfî ne Shekhine Dâh Salâ [illegible] Selîm Khân Ile wel de Ibn Kemâl bei Mustafa [illegible] Khokin i Mashrei ileih Hakh in Laki Mer [illegible]؛ اور [illegible] Meshhuranin Tarihi، در T. O. E. M، [illegible]۔

(J. H. Kramers)

سلیم ثانی

سلیم ثانی: ترکی کا گیارھواں سلطان (۹۷۴ تا ۹۸۲ھ/ ۱۵۶۶ تا ۱۵۷۴ء)، [illegible] میں پیدا ہوا۔ سلطان سلیمان اوّل اور مشہور و معروف ملکہ خرم سلطان (Roxelana) کا بیٹا تھا۔ ابتدائی [illegible] میں اس کی مختلف تاریخیں دی گئی ہیں۔ اس ملکہ کے چار بچے تھے: یعنی محمد، بایزید، جہانگیر (م [illegible]) اور مہرماہ (جو وزیراعظم رستم پاشا کی بیوی بنی)۔ ان میں سب سے بڑا تھا۔ خرم سلطان بایزید کی طرف دار تھی اور اسے تخت کا جانشین بنانے کے لیے اس نے سازشوں اور اس اثر و رسوخ کے ذریعے جو اسے سلطان کی طبیعت پر حاصل تھا، ولی عہد مصطفیٰ کو قتل کرا دیا (۶ اکتوبر [illegible] کو بمقام ارغلی)۔ سلطانہ کی وفات [illegible] کے بعد سلیم اور بایزید میں رقابت شروع ہوئی، جو [illegible] میں دونوں شہزادوں کی سنجاقوں کے تبادلے کے موقع پر انتہا کو پہنچ گئی۔ بایزید کو قونیہ سے اماسیہ بھیج دیا گیا اور سلیم کو مغنیسہ سے (جہاں وہ [illegible] سے متعین تھا) کوتاہیہ میں تبدیل کر دیا گیا۔ اوّل الذکر نے مشتعل ہوتے ہوئے انکار کر دیا اور فوج جمع کرنے لگا۔ مؤرخ علی کے بیان کے مطابق یہ جھگڑا لالا مصطفیٰ پاشا کی سازشوں کا نتیجہ تھا جسے وزیر اعظم رستم پاشا نے سلیم کے ساتھ لالا (اتالیق) کی حیثیت سے ایسے بھجوا دینے کی غرض سے الگ کر دیا تھا، کیونکہ وہ اس کا پرانا دشمن تھا۔ کہتے ہیں کہ مصطفیٰ نے بایزید سے سلیم کے نام نہایت ہی اشتعال انگیز اور توہین آمیز خطوط لکھوائے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی سنجاقوں کے تبادلے کے احکام جاری ہو گئے۔ چونکہ علی خود مصطفیٰ پاشا کا کاتب تھا اس لیے اس کا بیان

صحیح سمجھا جا سکتا ہے؟ تاہم عہد حاضر کے مورخ احمد رفیق کا خیال ہے کہ دراصل خود سلطان ہی سلیم کی خاطر، رستم پاشا کی مدد سے بایزید سے مخلصی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ بایزید نے ۳۰ مئی ۱۵۵۹ء کو قونیہ کے میدان میں شکست کھائی۔ وہ اماسیہ کی طرف بھاگ گیا اور وہاں سے ایران جا کر شاہ طہماسپ کے دربار میں پناہ گزین ہوا۔ مؤخرالذکر کو سلیمان اور سلیم کے ساتھ طویل خط و کتابت کے بعد شاہزادہ بایزید اور اس کے چاروں بیٹوں کو سلیم کے سپرد کرنے پر راضی ہونا پڑا (تاکہ اس قسم کو توڑنے سے بچ جائے جو اس نے بایزید کو اس کے باپ کے حوالے نہ کرنے کے متعلق کھائی تھی)۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بایزید کو ۲۵ ستمبر ۱۵۶۱ء کو مار ڈالا گیا۔ سلیم اپنی سنجاق میں اس وقت تک مقیم رہا جب تک کہ اسے وزیراعظم محمد صوقوللی پاشا کے ایک قاصد نے سلیمان کی وفات (۶ ستمبر ۱۵۶۶ء) اور سزگتھ Szigeth کی تسخیر (۸ ستمبر) کی خبر نہ پہنچا دی۔ وہ ۲۴ ستمبر کو دارالسلطنت میں پہنچا، جہاں اس کی آمد بالکل غیر متوقع تھی، اور جہاں اس وقت تک سلطان کی موت پردۂ راز میں رکھی گئی تھی۔ دو دن بعد جدید سلطان بلغراد کی طرف روانہ ہو گیا، جہاں اس نے افواج کے ساتھ صوقوللی وزیر اعظم اور اپنے باپ کی لاش کی آمد کا انتظار کیا۔ جب آخرالامر ۲۴ اکتوبر کو سلیمان کی موت کا اعلان کیا گیا تو سلیم نے فوج سے رسمی بیعت لینے سے انکار کر دیا اور ان میں تخت نشینی کی تقریب کے انعامات تقسیم کرا دیے جو بہت ناکافی خیال کیے گئے۔ سلطان اور اس کے ہمراہی اس کے بعد دارالتخت کو واپس آ گئے۔ سلیمان کی لاش تھوڑی سی محافظ فوج کے ساتھ آگے بھیج دی گئی تھی اور قسطنطنیہ میں کسی قسم کی رسم ادا کیے بغیر دفن کر دی گئی تھی۔ دسمبر کے ابتدائی ایام میں سلیم کے قسطنطنیہ پہنچنے تک ینی چریوں نے باب ادرنہ پر بغاوت شروع کر دی اور نئے سلطان کو محل سرائے میں داخل ہونے سے روک دیا تا آنکہ انہوں نے اپنے تخت نشینی کے انعامات میں اپنا من مانا اضافہ کرنے کا وعدہ نہ لے لیا۔ تقسیم انعامات دس دسمبر کو ہوئی۔ ینی چریوں کے علاوہ امرا اور علما کو اور بالخصوص مفتی ابوالسعود کو نہایت بیش قیمت تحائف دیے گئے۔ اس کے بعد خزانے میں اتنا روپیہ بھی باقی نہ رہا کہ دیگر افواج کو تنخواہ دی جا سکے۔

اپنے محل میں واپس آنے کے بعد سلیم لہو و لعب میں منہمک ہو گیا اور حکومت کا سارا کاروبار اپنے وزیر اعظم محمد صوقوللی پاشا [رک بآں] کے ہاتھ میں دے دیا۔ یہ صوقوللی ہی تھا جس نے سلیم کے عہد حکومت کے دوران میں سلیمان کی شاندار روایات کو برقرار رکھا۔ یہاں ہم سلیم ثانی کے عہد حکومت کے اہم فوجی اور سیاسی واقعات کا نہایت مختصر خلاصہ دینے پر اکتفا کریں گے۔ اپریل میں قپودان پاشا پیالہ اپنے بیڑے کے ساتھ ساقز (Chios) کو فتح کرنے اور اپولیا Apulia کو تاخت و تاراج کرنے کے بعد واپس آیا اور اسے وزیر کا منصب عطا کیا گیا۔ انہیں دنوں میں آسٹریا کے ساتھ نامہ و پیام شروع ہوا، جس کے نتیجے میں آسٹریا کے ۲ وکلائے مختار پہنچ گئے اور ۱۷ فروری ۱۵۶۸ء کو ادرنہ میں سلطان اور Maximilian کے درمیان صلح نامے کی بات طے ہو گئی۔ سابقہ سرحدوں کی تصدیق و تعیین کے علاوہ شہنشاہ آسٹریا نے تیس ہزار ڈوکاٹ (ducats) سالانہ خراج دینے کا وعدہ کیا۔ اسی مہینے میں ایران کی ایک سفارت تجدید مصالحت کے لیے بڑی شان و شوکت کے ساتھ ادرنہ میں وارد ہوئی۔ پولینڈ، فرانس اور وینس کے ساتھ بھی دوستانہ روابط جدید کی توثیق کی گئی۔ فرانس اور وینس کی مراعات خصوصی (capitulations) کی تجدید کی گئی۔ ایک ناکام مہم استراخان [رک بآں] کی طرف اس لیے بھیجی گئی کہ وہ دریائے ڈان اور والگا کے درمیان نہر بنانے کے منصوبے کا امکان

پیدا کر سکے۔ یہ تجویز کفہ کے والی چرکس قاسم کو سوجھی تھی، مگر یہ ناکام رہی۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ [illegible] کے خان نے مخالفت اور روس کی مخالفت کی۔ اگلے سال روسیوں کے ساتھ بھی معاہدہ طے ہو گیا۔ ۱۵۶۸ سے لے کر ۱۵۷۰ء تک ترکی فوج یمن کو زیدیوں سے ازسرِ نو فتح کرنے میں مشغول رہی، جنہوں نے ۱۵۶۷ء میں قلعہ زبید کی ترکی فوج کے سوا تمام ترکی افواج کو ملک سے باہر نکال دیا تھا۔ اول اول لالا مصطفیٰ پاشا کو جو ایک عرصے کی ذلت و رسوائی کے بعد اب پھر سلطان کا منظورِ نظر ہو گیا تھا، اگرچہ صوقوللی کا قرب اسے ابھی حاصل نہ ہو سکا، یمن کی مہم کا قائد مقرر کیا گیا، لیکن بعد میں [illegible] سنان پاشا والی مصر کی سازشوں کی وجہ سے اسے واپس بلا لیا گیا اور وہ خود اس کی جگہ سرِ لشکر مقرر ہوا۔ ۱۵۶۸ء میں اوزدمیر اوغلو عثمان پاشا نے کامیابی کے ساتھ اس مہم کا آغاز کیا۔ اس کے بعد ۱۵۶۹ء میں سنان پاشا آ گیا اور اس کی فتوحات کا سلسلہ عدن Aden کے قبضے (۲۶ جولائی ۱۵۶۹ء) اور کوکبان کی تسخیر (۱۸ مئی ۱۵۷۰ء) پر ختم ہوا۔ معاصر ترکی شعرا نے اس فاتحانہ مہم پر نظمیں لکھیں، مثلاً نہرالی کی فتوحات الیمن۔ ۱۵۷۰ - ۱۵۷۱ء میں قبرص کی تسخیر زیادہ تر سلطان کی اپنی تحریک کا نتیجہ تھی۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان کے منظورِ نظر یوسف ناسی Joseph Nassi یہودی نے جسے سلطان نے نکسوس Naxos کا ڈیوک مقرر کیا تھا، سلطان کی توجہ اس طرف مبذول کرائی تھی۔ مفتی ابو السعود نے اپنے مشہور فتوے سے وینس کے ساتھ شکستِ صلح کو جائز قرار دیا اور لالا مصطفیٰ کے ہاتھ میں اس مہم کی کمان دی گئی۔ اس نے نکوسیا (Nicosia) کا شہر ۹ ستمبر ۱۵۷۰ء کو فتح کر لیا اور قلعہ فماگوستا Famagusta کو یکم اگست کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا۔ اس تسخیر کے بعد وہاں کے سپہ سالار Bragadino کو قتل کر دیا گیا۔ جزیرۂ قبرص کی فتح کا حال ایک تاریخ قبرص میں موجود ہے (دیکھیے فلوگل Flügel کی فہرست، ۱ : ۳۳۴، عدد ۱۱۱۵)۔ اسی سال وینس، ہسپانیہ اور پوپ میں اتحاد ہو گیا اور ان کے متحدہ بیڑے نے ترکی بیڑے کو لیپانٹو میں قریب قریب مکمل طور پر تباہ کر دیا (۷ اکتوبر ۱۵۷۱ء)، لیکن یہ شکست ترکی کو کمزور کرنے کے لیے کافی نہ تھی۔ ترکی نے دوسرے موسم میں ایک نیا بیڑا تیار کر لیا۔ ۷ مارچ ۱۵۷۳ء کے صلح نامے کی رو سے وینس کو جزیرۂ قبرص سے دست بردار ہونا پڑا اور تاوان جنگ ادا کرنے کا وعدہ کرنا پڑا۔ ہسپانیہ کے ساتھ جنگ جاری رہی۔ [illegible] نے ۱۵۷۳ء میں تونس پر قبضہ کر لیا، لیکن ستمبر ۱۵۷۴ء کو فوجِ سنان پاشا نے انہیں وہاں سے نکال دیا۔ اسی زمانے (۱۵۷۲ تا ۱۵۷۴ء) میں بغدان کے چھوٹے [illegible] ایوونیا (Ivonia) کی وجہ سے مالدویا Moldavia میں بغاوت سے متعلق جھگڑے شروع ہوئے۔ ترکوں نے اس بغاوت کی سرکوبی میں [illegible] آخر [illegible] میں اسے شکست دے کر قتل کر دیا۔ آسٹریا کے ساتھ اس امر کے باوجود کہ سرحد پر [illegible] ہو رہی تھیں اور [illegible] کے [illegible] تعلقات کشیدہ تھے، ۱۵۶۸ء میں صلح نامے کی تجدید ہو گئی۔

سلیم ثانی ۲۸ شعبان ۹۸۲ھ / ۱۲ دسمبر ۱۵۷۴ء کو [illegible] حمام میں گر کر فوت ہو گیا۔ وہ پہلا ترک سلطان تھا جس نے اپنی زندگی حرم سرا میں گزار دی، جہاں سلطانہ نور بانو کا بول بالا تھا۔ اس کے عہد کی [illegible] کی عادتیں اونچے درجے کے عمال تک میں سرایت کر گئی تھیں۔ رشوت اور بدعنوانی جس کا آغاز رستم پاشا کے عہدِ وزارت میں ہوا، معاشرے کے تمام طبقوں میں پھیل گئی۔ ایک [illegible] کے عہد حکومت کی [illegible] صوقوللی اور ابو السعود ایسے قابل

اور با قاعدہ اشخاص کی زیر نگرانی سلطنت عثمانیہ کی بلند پایہ شان و شوکت کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہی۔ سلیمان اول کے قانون نامے کو جس ترقی اعظم کے نمونے نے جوز کی صورت اختیار کر لی تھی، [illegible] کر دیا گیا، بالخصوص ان تمام معاملات میں جن کا تعلق اوقاف اور جاگیروں کی تقسیم وغیرہ سے تھا (قب ملی تتبعگر، مجموعہ میں، [illegible])۔

سلیم کی سب سے مشہور عمارت ادرنہ کی سلیمیہ مسجد ہے جو معمار سنان کی زیر نگرانی [illegible] سے ۹۸۲ء تک میں تعمیر ہوئی (اس کی تصویر دار اولیا جلبی کے سیاحت نامہ کی تیسری جلد میں موجود ہے)۔ اس نے ادرنہ، نوارینو Navarino، مکہ مکرمہ (دیکھیے C. Snouck Hurgronje: Mekka، ۱: [illegible]) اور قسطنطنیہ (اور صوفیا) میں بھی کئی عمارتیں بنوائیں یا ان کی مرمت کرائی۔ گب Gibb کے بیان کے مطابق وہ سلاطین عثمانیہ میں بہترین شاعر تھا۔ وہ اپنی نظمیں سلیمی کے مختصر تخلص سے لکھتا تھا اور اس کے گرد شاعروں کا جمگھٹا رہتا تھا، جیسے فضلی [رک بآں]؛ باقی کو بھی اس کے دربار میں خاص قدر و عزت حاصل تھی۔

مآخذ: (۱) سلانیکی مصطفی آفندی: تاریخ، قسطنطنیہ [illegible]، ص [illegible] تا [illegible]؛ (۲) Peçewi، ۱: [illegible]؛ (۳) [illegible] تاریخ، قسطنطنیہ [illegible]؛ (۴) علی: کنہ الاخبار، سلیم ثانی سے متعلق حصہ جو ہنوز شائع نہیں ہوا، اصولی [illegible] جسے von Hammer نے استعمال کیا اور جو اب ویانا کے کتب خانے میں موجود ہے (فلوگل، ۲: [illegible])؛ (۵) حاجی خلیفہ: تحفۃ الکبار، قسطنطنیہ [illegible]؛ (۶) [illegible]: حدیقۃ الوزراء، قسطنطنیہ [illegible]؛ (۷) [illegible] تاریخ [illegible]، قسطنطنیہ [illegible]؛ (۸) von Hammer: Hist. de l'Emp. Ott.، [illegible]؛ (۹) [illegible] احمد [illegible]: [illegible]، قسطنطنیہ [illegible]؛ (۱۰) [illegible] قسطنطنیہ [illegible]، ص ۲۱ تا ۳۰؛ (۱۱) Gibb: History of Ottoman Poetry، ۳: [illegible]؛ (۱۲) Busbequii omnia quae extant، Amstelodami [illegible]، ص [illegible] (سلیم کے خلاف جنگ پر)۔

(J. H. Kramers)

* **سلیم ثالث**: سلطنت عثمانیہ کا اٹھائیسواں سلطان، اس نے ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹ء تا ۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء حکومت کی۔ ۲۴ جمادی الاولی ۱۱۷۵ھ/۲۴ دسمبر ۱۷۶۱ء کو پیدا ہوا۔ وہ سلطان مصطفی ثالث اور والدہ سلطان مہر شاہ (م ۱۸۰۵ء؛ دیکھیے سجل عثمانی، ۱: ۸۳) کا بیٹا تھا۔ ۱۱ رجب ۱۲۰۳ھ/۷ اپریل ۱۷۸۹ء کو اپنے چچا عبدالحمید اول [رک بآں] کا جو اسی دن فوت ہوا، جانشین ہوا۔ سلیم کی حکومت کی نمایاں خصوصیت دول فرنگ کے خلاف تباہ کن جنگیں اور اندرونی بغاوتیں ہیں، جن سے سلطنت عثمانیہ کا ضعف ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی سلطان اور روشن خیال لوگوں کی ایک جماعت کی طرف سے ملک کے قدیم، فرسودہ، زوال پذیر اداروں کو از سر نو منظم کرنے کی مسلسل کوششیں بھی اس کے عہد حکومت کی ایک اہم خصوصیت ہیں، جو بالآخر سلطان کی معزولی کا باعث بن گئیں۔

تخت نشین ہو کر اس نے روس اور آسٹریا کے خلاف سرگرمی کے ساتھ جنگ جاری رکھی، لیکن ترکوں نے مالدیویا میں فوکشنی (Focsani) کے مقام پر آسٹریا والوں سے شکست کھائی (اگست ۱۷۸۹ء) اور بالخصوص ولاچیا (Wallachia) میں دریائے بوزا کے کنارے پر مارتنستی (Martinesci) کے مقام پر روسیوں اور آسٹریا والوں کے ہاتھوں [illegible] ستمبر [illegible] میں۔ وزیر اعظم جنازہ حسن پاشا جو [illegible] کوجہ یوسف پاشا کی جگہ مقرر ہوا تھا، وفات پا گیا اور اس کی جگہ مشہور و معروف قبودان پاشا جزائرلی حسن [رک بآں] مامور ہوا۔ [illegible] نومبر کو آسٹریا والوں نے بخارسٹ پر قبضہ کر [illegible] اکتوبر کو ان کے قبضے

میں آ چکا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ روسیوں نے پوٹمکین Potemkin کے زیر سرکردگی سرابیا میں اپنی فتوحات کا سلسلہ برابر جاری رکھا (خوتین Khotin اور کزاکوف Oczakow پہلے مسخر ہو چکے تھے) اور ۱۵ نومبر کو انہوں نے بندر Bender بھی لے لیا۔ سویڈن سے معاہدہ (۱۱ جولائی) کہ وہ روس کے خلاف اس جنگ میں ترکی کی مالی مدد کرے گا فائدہ بخش ثابت نہ ہوا۔ سلیم رواج سلطانی کے مطابق بذات خود جنگ میں شریک نہیں ہو سکتا تھا لہٰذا اس نے ایک خط شریف [فرمان شاہی] جاری کر کے تمام مسلمانوں کو جہاد کی دعوت دی۔ اگلے سال پرشیا Prussia کے ساتھ معاہدہ طے ہو جانے سے (۳۱ جنوری ۱۷۹۰ء) اور جوزف ثانی کی وفات کے باعث آسٹریا کا خطرہ کم ہو گیا، بلکہ جون میں ترکوں نے ان کے خلاف بعض کامیابی بھی حاصل کی۔ ۲۷ جولائی کو رائشن باخ Reichenbach کے مقام پر پرشیا اور آسٹریا کے درمیان معاہدہ ہو جانے کے بعد جس میں آسٹریا نے ترکی کے ساتھ مصالحت کرنے کا اقرار کیا، اور دونوں حکومتوں نے سلطنت ترکی کی سالمیت کو برقرار رکھنے کا عہد کیا ترکی اور آسٹریا کے درمیان جورجفو Djurdjewo کے مقام پر عارضی صلح ہو گئی (۱۷ ستمبر ۱۷۹۰ء)۔ طویل گفت و شنید کے بعد ۴ اگست ۱۷۹۱ء کو زستوفا Zistowa (دریائے ڈینیوب پر روسچق Rustchuk کے مغرب میں) کا صلح نامہ مکمل ہو گیا، اس معاہدے کی رو سے جس کی تکمیل ہالینڈ، پرشیا اور انگلستان کے توسط سے ہوئی ریاستہائے ڈینیوب باب عالی کو واپس دے دی گئیں صرف ارسووا قدیم (Old-Orsowa) آسٹریا کو مل گیا۔ ۱۷۹۰ء میں روس کے ساتھ جنگ نہایت ہی تباہ کن ثابت ہوئی۔ نیا وزیر اعظم مارچ میں فوت ہو گیا اور اس کی جگہ حسن پاشا شریف [رک باں] کو مامور کیا گیا جو سرابیا میں روسیوں کی پیش قدمی کو نہ روک سکا۔ روسیوں نے اکتوبر میں کیلیا Killia کو لے لیا، نہایت ہی خونریز جنگ کے بعد ۲۲ دسمبر کو اسمٰعیل [رک باں] کو سر کر لیا۔ وہ بحیرۂ اسود میں اور دریائے کوبان کے پرلے بھی کامیاب رہے اگرچہ اناپا Anapa کو لینے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ مزید برآں سویڈن نے ۱۴ اگست کو روس کے ساتھ صلح کر لی، مگر بحیرۂ ایجیئن میں چھوٹے سے یونانی بحری بیڑے نے جو لمبروکاتزیانی Lambro Canziani کے زیر کمان تھا، اور جسے ٹریسٹ میں روس کی مدد سے اسلحہ وغیرہ سے لیس کیا گیا تھا، ترکوں کو تباہ کر دیا۔ فروری ۱۷۹۱ء میں وزیر اعظم کو شمنہ کی شاہی خیمہ گاہ میں سلطان کے حکم سے قتل کر دیا گیا اور اس کی جگہ یوسف پاشا کو مامور کیا گیا جس نے جنگ کو جاری رکھنے کے لیے نہایت سرگرم مساعی کیں؛ لیکن روسیوں نے ریپنن Repnin کے زیر قیادت دریائے ڈینیوب کو گلاتز Galatz کے مقام پر عبور کر لیا اور ۹ اپریل کو ماتچین Matchin میں ترکوں کو شکست فاش دے دی۔ چونکہ قسطنطینیہ میں لوگ بہت کچھ افسردہ اور دل شکستہ ہو چکے تھے اور وہاں بہت بڑی آگ بھی لگ چکی تھی، اس لیے باب عالی نے وزیر اعظم کو عارضی صلح کی بات چیت کرنے کا حکم دیا، جو ۱۱ اگست کو گلاتز Galatz میں سرانجام پائی، اور اس کے بعد ۹ جنوری ۱۷۹۲ء کو جسی Jassy کے مقام پر صلح کا معاہدہ طے ہو گیا۔ اس کی ۱۳ دفعات میں کوچک قینارجہ کے معاہدے کی تجدید کی گئی۔ مغرب میں دریائے نیسٹر Dniestr دونوں سلطنتوں کی حد قرار پایا۔ مشرق میں ترکوں نے دریائے کوبان کے بائیں کنارے پر کے وحشی قبائل کو روکے رکھنے کی ذمے داری لی۔ قرم قطعی طور پر سلطنت ترکی سے چھن گیا۔

جنگ کے فوراً بعد سلطان نے اپنی اصلاحات کے مسئلے کی جانب توجہ کی جو اس کے خیال میں سلطنت کی گرتی ہوئی حالت کو بحال کرنے کے لیے ناگزیر تھیں۔ اپنی حکومت کے آغاز ہی میں اس نے قوانین

مصارف کے نفاذ پر زور دے کر اس سلسلے میں کوشش کی تھی (اس پر دیکھیے مثلاً محمد غالب : سلیم ثالث کی بعض اوامر مہتمم سی، در TOEM، شمارہ ۸، ص [illegible] تا [illegible])۔ اس کے جلد بعد اس نے محکمۂ فوج، محکمۂ انتظام مالی اور طبقۂ علما میں سے نہایت ممتاز و نامور اور روشن ضمیر اشخاص کو دعوت دی کہ وہ اصلاح کی تجاویز پیش کریں۔ جملہ منصوبے شاہی محل میں پیش کر دیے گئے، اور جیسا کہ معلوم ہوتا ہے ان کے ساتھ اس قسم کا برتاؤ کیا گیا کہ اس سے اصلاحات کے مخالف فریق کو ان پر طنز و استہزا اور ان کے خلاف ایک غیر منظم پراپیگنڈا کرنے کا موقع مل گیا (جودت : تاریخ، ۶ : ۷؛ یہاں ان تمام لوگوں کا ذکر موجود ہے جنھوں نے لوائح [یعنی اپنے اپنے لائحۂ عمل] پیش کیے تھے)۔ تاہم سلطان سرگرمی سے اس کام میں لگ گیا۔ دیوان کے ارکان کی تعداد چالیس تک بڑھا دی گئی اور اس کی صدارت کے فرائض معاملات کی نوعیت کے لحاظ سے وزیراعظم یا مفتی کو سپرد ہوئے۔ نئے قواعد و ضوابط کو جو کامیابی کے ساتھ واضح کرکے تیار کیے گئے تھے قانون نامہ یا نظامات کا نام دیا گیا، اور سلطان سلیم کی اصلاحات کا بحیثیت مجموعی نام "نظام جدید" رکھا گیا۔ یہ لفظ خاص طور پر نئی باقاعدہ فوجوں کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ ان اسباب و وسائل میں سے جو اختیار کیے گئے، ایک نئے خزانے (ایراد جدید) کی تاسیس بھی تھی جو نئے اداروں کو چلانے کے لیے قائم کیا گیا۔ اس خزانے کو تمام ممکن الحصول محاصل سے، بالخصوص بہت سی فوجی جاگیروں کی ضبطی سے، بنایا گیا، جن کے مالکوں نے فوجی شرائط کو پورا نہیں کیا تھا (محلول اولان زعامت و تیمارلر)۔ ایک خاص قانون ان فوجی جاگیروں کی تفتیش و تحقیق کے لیے بنایا گیا۔ ان اور ان جیسے دوسرے مداخل سے ان جدید لوائح عمل کی مالی بنیاد روز بروز مضبوط ہوتی چلی گئی۔ جدید باقاعدہ فوج کا پہلا جیش ۱۷۹۲ء میں بوستانجیوں میں سے تیار کیا گیا۔ انھیں بحیرۂ اسود کے قریب بافراد کوی نامی گاؤں پر دارالخلافہ کے بڑے ذخیرۂ آب رسانی کی حفاظت پر مامور کیا گیا، جس پر ان دنوں روسی حملے کا خطرہ لگا رہتا تھا۔ لوند چفتلک پر ان کے لیے بڑی بڑی بارکیں تعمیر کی گئیں جہاں انھیں قواعد سکھائی جاتی تھی، گو اس فوج کے لیے رضاکار حاصل کرنا مشکل ثابت ہوا۔ اس پہلی کوشش کے بعد اس سے بھی ایک بڑے ادارے کے قیام کی کوشش سقوطاری میں کی گئی، جہاں بیشمار سلیمیہ بارکوں کے ارد گرد نئی افواج کے لیے ایک نیا شہر بسا دیا گیا، جس میں مسجدیں اور حمام بھی بنا دیے گئے۔ دیگر جدید قوانین فوج کو سامان کی بہم رسانی جیسی چیزوں میں نظم و ضبط کی بحالی، جبہ جی جیوش اور توپخانے کی از سر نو تنظیم و ترتیب کے متعلق تھے۔ اس آخری شعبے کی از سر نو ترتیب و تنظیم میں فرانسیسیوں نے معتدبہ حصہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۷۹۵ء میں نپولین بونا پارٹ کا ارادہ ہوا تھا کہ وہ ترکی توپخانے کی قیادت سنبھال لے، بلکہ ۱۷۹۶ء میں فرانسیسی سفیر دوبایہ Dubayet اپنے ساتھ سوار توپخانے کا ایک دستہ قسطنطینیہ لایا تھا۔ ان اصلاحی سرگرمیوں میں آبنائے باسفورس کے استحکامات کو بہتر بنانا، قبودان پاشا کوچک حسین [رک باں] جو سلیم کا سوتیلا بھائی تھا، اس کی مستعدانہ ہدایت میں نئے جنگی جہاز تعمیر کرانا، بارود بنوانا اور فوجی افسروں کو تربیت دلانا بھی شامل تھا۔ اس کے علاوہ قسطنطینیہ کی بندرگاہ میں موذانجہ کے انجینیرنگ سکول کو، جو سلطان عبدالحمید خان اول کے عہد میں قائم ہوا تھا، فرانسیسی اور انگریز افسروں کی نگرانی میں از سر نو منظم کر کے اس کی کایا پلٹ کر دی گئی، اور جہاز رانی کی تعلیم کے لیے ایک نیا اسکول جاری کر دیا گیا۔ اگرچہ گزشتہ جنگوں کے نہایت ہی تلخ تجربات نے لوگوں کو ان بدعات [نئے اقدامات] کے سامنے سر تسلیم خم کرنے پر مجبور کر دیا، تاہم ایک طاقتور جماعت ایسی بھی موجود تھی جو ان

اصلاحات کی سخت مخالف تھی۔ اس میں زیادہ تر ینی چری اور علما شامل تھے، اگرچہ ان میں سے بھی زیادہ روشن خیال لوگ اصلاحات کے مؤید تھے۔ بنظر احتیاط نئے فوجی دستوں میں سے زیادہ سپاہی آبنای باسفورس کے یورپی جانب نہیں رکھے گئے تھے۔ یہ امر نہایت ہی تعجب انگیز ہے کہ جوں جوں یہ اصلاحات ترقی پکڑتی گئیں، ان کی مخالفت ایشیا میں اتنی نہیں ہوئی جتنی کہ یورپ میں جہاں سرکش امرا نے ان اصلاحات کی آڑ لے کر حکومت کے خلاف ہتھیار سنبھال لیے۔

۱۷۹۲ تا ۱۷۹۸ء کے پر امن زمانے میں ان تمام لوائح عمل پر بیک وقت کاربند ہونا ممکن ہو گیا۔ یورپی علاقے کے دونوں زبردست باغی پزدان اوغلو [رک بآں]، جس نے ۱۷۹۲ء میں وڈن کے مقام پر اپنے آپ کو قلعہ بند کر لیا تھا اور علی پاشا تپہ دلن لی [رک بآں] جو ۱۷۸۸ء میں یانینہ کا پاشا مقرر ہوا تھا اور ۱۷۹۲ء میں سلیوٹوں Suliotes کے خلاف اپنی پہلی مہم میں ناکام ہو چکا تھا، مقابلۃً خاموش رہے۔ سرویا ابوبکر پاشا اور حاجی مصطفی پاشا کے فیاضانہ نظم و نسق سے خوب بہرہ مند رہا۔ اس دور میں باب عالی نے دول خارجہ سے تعلقات قائم کرنے کی طرف بہت توجہ کی؛ دول یورپ کے درباروں میں نئے سفرا بھیجے اور خود قسطنطینیہ میں رئیس آفندی راشد (م ۱۷۹۸ء) نے بہت زیادہ سیاسی سرگرمی ظاہر کی۔ بین الاقوامی صورت حال پر انقلاب فرانس کا بڑا بھاری اور گہرا اثر پڑ رہا تھا۔ اگرچہ لوئی Louis شانزدھم کے قتل کے باعث ترکوں پر اور بالخصوص سلطان سلیم پر، جو اپنی تخت نشینی سے پہلے بھی اس کے ساتھ نامہ و پیام رکھتا تھا، بہت بڑا اثر پڑا، لیکن انقلابیوں کی حکومت (Descorches) کے ایلچی ترکوں کی ہمدردی حاصل کرنے میں (دیوان تک میں بھی) بہت بڑی حد تک کامیاب ہو گئے: مثلاً انھوں نے یہ بات جتائی کہ اب جبکہ فرانس نے عقل و خرد کا مذہب اختیار کر لیا ہے، اس لیے ایسے مذہبی بنا پر مسلمانوں سے کوئی پرخاش باقی نہیں رہی۔ انھیں خود قسطنطینیہ میں نہایت با اثر معاونین مل گئے، مثلاً مشہور Mouradgea d'Ohsson جو اس وقت فارسی عربی اور ترکی زبانوں کا سویڈی (Swedish) ترجمان تھا، اور ۱۷۹۶ سے ۱۷۹۹ء تک سویڈن کا سفیر مختار رہا، اور جس نے ترکی کو روس کے خلاف اعلان جنگ کرنے پر تقریباً آمادہ کر لیا تھا۔

مصر کے خلاف فرانس کی مہم نے سیاسی صورت حال کا نقشہ ہی بدل دیا۔ سفیر فرانس مقیم قسطنطینیہ روفن Ruffin نے اپنی حکومت کے مصالحانہ ارادوں کا یقین دلا کر باب عالی کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کی، مگر بے سود۔ ۴ ستمبر ۱۷۹۸ء کو فرانس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا گیا اور روفن کو اور فرانس کے قونصلوں اور سوداگروں کو زندان میں ڈال دیا گیا۔ مصر کے اندر فرانسیسیوں کے اقدامات کے لیے (وہ یکم جولائی ۱۷۹۸ء کو مالٹا لینے کے بعد مصر میں اترے) دیکھیے مادۂ خدیو۔ یہاں انگریزوں کے مقابلے میں ترکوں کی کارروائی بہت کم اہم اور بہت زیادہ دھیمی تھی۔ ۵ جنوری ۱۷۹۹ء کو باب عالی نے انگلستان سے اتحاد کر لیا، اور ۲۵ جولائی کو ترکوں کی فوج ابوقیر میں اتری؛ لیکن بونا پارٹ نے فرانسیسی فوج کے عکہ کے محاصرے سے واپس آتے ہی، جہاں جزار پاشا نے شہر کے دفاع میں وقتی طور پر اپنے آپ کو سلطان کا وفادار خادم ثابت کر دکھایا تھا، اسے اپنے جہازوں میں واپس جانے پر مجبور کر دیا۔ اسی سال کے آخر میں اسی ہزار سپاہیوں پر مشتمل ایک ترکی فوج ضیاء یوسف پاشا کی قیادت میں شام پہنچ چکی تھی، جہاں اس کے ساتھ جزار پاشا کی فوجیں بھی شامل ہو گئیں۔ یہ پاشا ۱۷۹۸ء سے وزارت عظمی کے منصب پر فائز تھا، (قوجہ یوسف پاشا کی جگہ جون ۱۷۹۲ء میں ملک محمد پاشا وزیر اعظم بنایا گیا اور اڑھائی سال کے بعد اس کی جگہ عزت محمد پاشا مامور ہوئے)۔ اس فوج میں ہاز

ہزار نئے تربیت یافتہ باقاعدہ فوجی سپاہی شامل تھے۔ ترکوں نے ۲۰ دسمبر کو العریش کا چھوٹا سا قلعہ فتح کر لیا اور یہیں وزیراعظم نے جنرل کلیبر Kleber کے ساتھ ۲۸ جنوری ۱۸۰۰ء کو عارضی صلح طے کی، جس کی رو سے فرانسیسیوں نے مصر کو خالی کر دینے کا وعدہ کر لیا۔ لیکن جب انگریزوں نے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو کلیبر نے وزیراعظم پر حملہ کر دیا جو قاہرہ کی طرف بڑھ رہا تھا، اور ۲۰ مارچ کو ترکی فوج کو ہیلیو پولس Heliopolis کے کھنڈروں کے قریب شکست دی، جس کے بعد ترک صحرا کی طرف پسپا ہو گئے۔ اس کے ایک سال بعد مارچ ۱۸۰۱ء میں ترک ایک بار پھر قپودان پاشا کوچوک حسین کے زیر قیادت مصری مہم میں شریک ہوئے۔ اس مہم کے نتیجے میں فرانسیسیوں نے قطعی طور پر مصر کو خالی کر دیا اور برطانوی فوجوں نے اس پر قبضہ جما لیا۔ اس جنگ میں ترکی کا دوسرا حلیف روس تھا۔ ستمبر ۱۷۹۸ء میں ایک روسی بیڑا آبنائے باسفورس میں آ پہنچا تھا؛ ۲۳ دسمبر کو صلح و اتحاد کا ایک معاہدہ طے پایا، اس کے بعد ترکی اور روس کے متحدہ بیڑے یونان کے مغربی ساحل کی طرف روانہ ہوئے، اور مارچ ۱۷۹۹ء میں انہوں نے فرانسیسیوں کو جزائر آئونیہ Ionia سے باہر نکال دیا۔ یہ جزائر پہلے وینس کے قبضے میں تھے، بعد میں ۱۷ اکتوبر ۱۷۹۷ء کو کمپوفارمیو (Compoformio) کے معاہدے کی رو سے آسٹریا نے انہیں فرانس کے حوالے کر دیا تھا۔ اس کے بعد جزائر آئونیہ میں ترکی اور روس کے زیر حمایت ایک جمہوریت قائم کر دی گئی۔ اسی دوران یانینہ کا حاکم علی پاشا البانیا میں چند بندرگاہوں پر عارضی قبضہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ روس سے اتحاد ہو جانے کے باوجود روس کے ساتھ تعلقات کشیدہ ہی رہے۔ ۹ اکتوبر ۱۸۰۱ء کو پرشیا کے توسط سے فرانس کے ساتھ ایک ابتدائی صلح نامہ پیرس میں طے ہوا، جس کی رو سے مصر پر، نیز آئونیہ کے سات جزیروں کی جمہوریت پر باب عالی کی مکمل سیادت تسلیم کر لی گئی۔ ان مبادیات کی تصدیق و توثیق کی غرض سے سبستانی (Sebastiani) کو پہلی بار ایک غیر معمولی مشن پر قسطنطینیہ بھیجا گیا۔ امینز Amiens کے عہد نامۂ صلح (۲۷ مارچ ۱۸۰۲ء) میں، جس میں انہیں شرائط کی توثیق کر دی گئی باب عالی شریک نہ تھا، اس نے جون میں فرانس کے ساتھ ایک جداگانہ معاہدہ طے کیا۔ اسی دوران میں وزیراعظم اور قپودان پاشا نے مملوک بیگوں (امرا) کی بیخ کنی کر کے مصر میں امن و سکون بحال کرنے کی کوشش کی۔ چونکہ انگریز ان مملوک امرا کی حمایت کر رہے تھے، اس لیے اسے کوئی کامیابی نہ ہوئی، اور وہ خسرو پاشا کو مصر کی گورنری پر مامور کر کے خود دسمبر میں قسطنطنیہ واپس چلا گیا۔ ۵ جنوری ۱۸۰۳ء کو انگریزی سفیر لارڈ ایلگن Elgin اور ترکی نمائندے رئیس آفندی کے درمیان قسطنطینیہ میں ایک معاہدہ طے ہوا جس میں باب عالی نے مملوکوں کو معاف کر دینے کا وعدہ کیا۔

ان پر آشوب برسوں میں ملک کی داخلی حالت ویسی ہی نا تسلی بخش رہی۔ جسّی کے صلح نامے کے بعد سے قزاق سرداروں (عثمان پاشا) نے رومیلیا میں اودھم مچا رکھا تھا؛ قسطنطینیہ کے با اثر لوگ ان کی پیٹھ ٹھونکتے رہتے تھے؛ یہ لوگ اصلاحات کے دشمن تھے، بالخصوص یوسف آغا جو والدہ سلطان کا میر اصطبل تھا۔ ۱۷۹۷ء میں پزوان اوغلو نے بلغاریا کے بڑے حصے پر قبضہ کر لیا تھا، جب اس کے خلاف قپودان پاشا حسین کی مہم ناکام ہو گئی تو باب عالی کو اس کے دعاوی کو ماننے ہی بنی، اور اسے تین توغ [طوغ] دے کر پاشا تسلیم کر لینا پڑا۔ لیکن اس کے بعد جلد ہی پزوان اوغلو نے جسے آسٹریا کی حمایت حاصل تھی، ولاچیا (Wallachia) پر حملہ کر دیا (۱۸۰۱ء)۔ اس وقت باب عالی نے یانینہ کے حاکم علی پاشا کو ۱۸۰۲ء میں رومیلیا کا بگلر بگ (حاکم اعلیٰ) مقرر کر کے امن و امان بحال

کرنا چاہا، مگر کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ اس (مؤخر الذکر) کے متعلق شبہہ ہو گیا کہ وہ پزوان اوغلو سے ملا ہوا ہے، اس لیے اسے پھر معزول کر دیا گیا۔ دسمبر ۱۸۰۳ء میں اس نے سلیوتوں Suliotes کی چھوٹی سی قوم کو شکست و نابود کر دیا۔ اس سال رومیلیا کے باغیوں سے لڑتے وقت باب عالی نے اپنے نظام جدید کے دستوں سے بہت فائدہ اٹھایا۔ ولاچیا پر پزوان اوغلو کے حملے سے روس کو ڈینیوب کی ریاستوں میں مداخلت کرنے کا موقع مل گیا۔ روسی دباؤ سے مجبور ہو کر باب عالی پہلے تصفیوں پر نظر ثانی کرنے پر آمادہ ہو گیا۔ نئی مفاہمت کی رو سے ریاستوں کی خود اختیاری میں اضافہ ہو گیا اور یپسیلانتی Ypsilanti کو ولاچیا کا اور مُرُوزی Murezi کو مالدیویا کا نواب (hospodar) مقرر کر دیا گیا (۱۸۰۲ء)؛ دونوں کو سات سات سال کے لیے۔

۱۸۰۳ء میں پزوان اوغلو کے حملے اور ینی چری سرداروں (یا دائیوں) کی واپسی کے باعث جو آسٹریا کے ساتھ جنگ کے بعد وہاں سے نکال دیے گئے تھے سرویا [رک بآں] میں مشکلات پیدا ہو گئیں۔ ان مشکلات کے نتیجے میں ۱۸۰۴ء میں کنزوں (Knezes) نے مشہور قرہ جارج کی سرکردگی میں بغاوت کر دی۔ آئندہ برسوں میں نہ ترک افواج سرویوں کو مطیع و منقاد بنانے میں کامیاب ہو سکیں نہ باب عالی کی سیاست اس مقصد کے حصول میں کارگر ثابت ہوئی۔ انھوں نے ۱۸۰۵ء میں اپنا آئین تیار کر لیا اور ۱۲ دسمبر ۱۸۰۶ء سے بلغراد کے قلعے کے وہ خود مالک بن گئے۔ اسی سال یعنی ۱۸۰۳ء میں مکۂ معظمہ پر وہابیوں کا قبضہ ہو گیا (۳۰ اپریل) اور قریب قریب تمام جزیرہ نمائے عرب نے ان کے سردار عبدالعزیز کے اقتدار کو تسلیم کر لیا (قب R. Hartmann در *ZDMG*، ۱۹۲۴ء، ص ۱۹۵)۔ اسی سال محمد علی [رک بآں] کی شہرت و اہمیت کا آغاز ہوا، جسے مملوک بے بردیسی کی قوت مقاومت کو توڑنے کے بعد ۱۸۰۴ء میں مصر کا حاکم مقرر کر دیا گیا تھا۔

مئی ۱۸۰۳ء میں فرانس اور انگلستان میں از سر نو جنگ چھڑ جانے کے بعد باب عالی نے سختی کے ساتھ غیر جانب دار رہنے کا فیصلہ کیا، لیکن فرانس کے اس مطالبے نے اسے مشکلات میں ڈال دیا کہ وہ نپولین کو شاہنشاہ تسلیم کرے؛ تاہم روس کے خطرات نے اسے ایسا کرنے سے روک دیا۔ نپولین نے سلیم کو ایک نجی خط لکھا؛ وہ بھی نتیجہ خیز ثابت نہ ہوا۔ آخرکار ۱۸۰۵ء کے اوائل میں جب روس کے ساتھ اتحاد کی تجدید ہو گئی تو ۱۸۰۶ء میں فرانس کا مطالبہ مان لیا گیا۔ ۱۸۰۶ء میں جنرل سبستیانی (Sebastiani) نپولین کے سفیر کی حیثیت سے قسطنطینیہ آیا اور بالآخر فرانسیسی اثر غالب آ گیا، یہاں تک کہ باب عالی نے ولاچیا اور مالدیویا کے نوابوں کو بھی برطرف کر دیا جو روس کے طرفدار تھے؛ اس پر زار روس نے جنرل میخلسن Michelson کو حکم دیا کہ وہ ان دونوں ریاستوں پر قبضہ کر لے۔ پزوان اوغلو اور مصطفی بیرق دار پاشائے رسچک کی شدید مزاحمت کے باوجود دسمبر ۱۸۰۶ء میں زار کے اس حکم کی حرف بہ حرف تعمیل کر دی گئی۔ قسطنطینیہ میں روس کے مخالف ہونے والے مظاہروں کے زیر اثر اور جنرل سبستانی (Sebastiani) کے دباؤ کے ماتحت ۲۷ دسمبر کو روس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا گیا۔ اگلے مہینے انگلستان مبالغہ آمیز دعاوی لے کر آ دھمکا، مثلاً اس کا ایک مطالبہ یہ تھا کہ (فرانس کے سفیر) سبستانی کو رخصت کر دیا جائے۔ مطالبات کو منوانے کے لیے انگلستان نے اپنا بحری بیڑا ابنائے بوزجہ آطہ (تینیدوس Tenedos) میں پہنچا دیا۔ جب باب عالی نے اس شرط کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو امیر البحر ڈک ورتھ Duckwroth درِ دانیال میں داخل ہو گیا اور بے روک ٹوک ۱۰ فروری ۱۸۰۷ء کو دارالخلافہ کے سامنے جا نمودار ہوا، جس سے چاروں طرف اضطراب پھیل گیا اور اسی دوران میں قپودان پاشا کو قتل کر دیا گیا، لیکن جلد ہی قسطنطینیہ کے ناجی

انتظامات سبستانی اور دیگر فرانسیسی افسروں (Jucherean de St. Daires) کے زیر ہدایت ازسر نو منظم کرلیے گئے ۔ چونکہ انگریز دارالسلطنت پر گولہ باری کرنے کی ذمے داری اپنے سے ہچکچاتے تھے، لہذا وہ بے نتیجہ نامہ و پیام کے بعد یکم مارچ کو واپس ہو گئے اور بہت نقصانات اٹھانے کے بعد بوزجہ آطہ پہنچ گئے ۔ اس کے فوراً بعد ترکیہ نے انگلستان کے خلاف اعلان جنگ کر دیا ۔ انگریزوں کو مصر میں بھی کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہ ہوئی، جہاں انگریزی بیڑے نے ۱۷ مارچ کو اسکندریہ پر قبضہ کر لیا تھا ۔ محمد علی نے انہیں ہر مقام پر بری طرح شکست دی اور وہ ملک کو خالی کرنے پر مجبور ہو گئے ۔

اسی اثنا میں داخلی سیاست شدید بحران میں سے گزر رہی تھی ۔ ۱۸۰۲ء کے بعد اصلاحات کے کام کو پھر ہاتھ میں لیا گیا اور مارچ ۱۸۰۵ء میں ایک "خط شریف" کے ذریعے افواج نظام (جدید) کے لیے تمام آبادی پر ایک نیا محصول لگا دیا گیا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ینی چریوں میں کھلم کھلا بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی ۔ وہ آدرنہ اور قرق کلیسا میں مجتمع ہونا شروع ہو گئے اور انہوں نے نظام جدید کی افواج کو، جو حکومت نے ان کے خلاف اگست ۱۸۰۶ء میں بھیجیں، شکست فاش دی ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اصلاحات کو اس وقت خیر باد کہنا پڑا اور یہ صرف مفتی صالح زادہ اسعد آفندی [رک بآں] کے زبردست اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا کہ زیادہ خرابی نہیں ہوئی ۔ وزیراعظم حافظ اسمٰعیل پاشا (جو ضیا یوسف پاشا کی جگہ ۱۸۰۵ء میں مامور ہوا تھا) کی جگہ ینی چریوں کے آغا ابراہیم حلمی پاشا کو لایا گیا ۔ ان حالات میں باب عالی کو روماتیا میں روس کے خلاف نظام جدید کی افواج روانہ کرنے کی ہمت نہ پڑی ۔

انگلستان کے خلاف کامیابیاں بھی سلطان کے اقتدار کو بحال نہ کر سکیں ۔ اس کے برعکس حزب مخالف قسطنطینیہ کے استحکامات کے دوران میں فرانسیسیوں کے اثر سے اور بھی زیادہ خائف ہو گئی تھی ۔ اگرچہ اصلاح پارٹی نے اپنے کام کو ہر طرح کی نمود و نمائش کے بغیر جاری رکھا، تاہم سلطان سلیم کو تخت سے اتارنے کے لیے ایک سازش کی گئی، جس کے کرتا دھرتا موسیٰ پاشا (جودت نے یہی نام دیا ہے ؛ زنکائیسن Zinkeisen اور بعض دوسروں نے مستہ پاشا لکھا ہے)، قائم مقام وزیر اعظم (جو خود روسیوں کے خلاف فوج لے کر گیا تھا)، اور نیا مفتی عطاء اللہ آفندی تھے ۔ ان لوگوں نے اکھڑ امدادی افواج (موسوم بہ یماق) کو، جو باسفورس پر پڑاؤ ڈالے پڑی تھیں بغاوت پر اکسایا۔ ۵ مئی ۱۸۰۷ء کو بغاوت پھوٹ پڑی، کیونکہ انہوں نے نظام جدید کی وردی پہننے سے انکار کر دیا ۔ باغیوں کے سرغنہ قبقجی اوغلو نے اپنا صدر مقام بیوک درہ میں بنایا ۔ بعد کے ایام میں جب کہ موسیٰ پاشا اور مفتی خوف زدہ سلطان کو تسکین دے رہے تھے اس کے خلاف پراپیگنڈا نہایت سرعت کے ساتھ پھیلتا گیا اور دو ہفتے بعد قبقجی اپنے رفقا سمیت قسطنطینیہ پہنچ گیا ۔ اس کے پاس تمام بدنام حامیان اصلاح کی ایک مکمل فہرست تھی ۔ تقریباً ان سب کو کشاں کشاں آت میدان میں لایا گیا اور قتل کر دیا گیا ۔ اس آخری لمحے میں سلطان کو یہ امید تھی کہ وہ "نظام جدید" کی منسوخی کے متعلق خط شریف (فرمان) جاری کر کے اپنے تاج و تخت کو بچا لے گا، لیکن اس کی معزولی کا فیصلہ پہلے ہی سے ہو چکا تھا ۔ اگلے روز یعنی ۲۲ ربیع الاول ۱۲۲۲ھ/ ۳۰ مئی ۱۸۰۷ء کو مفتی نے کچھ تامل کے ساتھ یماق کے ایک وفد کے روبرو اعلان کر دیا کہ سلطان کی معزولی جائز ہے ۔ اس تماشے کے بعد وہ خود سلطان کو لوگوں کے فیصلے سے مطلع کرنے کے لیے گیا ۔ سلطان نے فوراً اس فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور الگ ہو گیا اور چونکہ اس کا اپنا کوئی بیٹا نہ تھا اس لیے سلطان عبدالحمید کے دو بیٹوں میں سے بڑے لڑکے

مصطفیٰ کو مصطفیٰ چہارم [رک بآں] کے نام سے تخت پر بٹھا دیا گیا۔

سلیم کی المناک موت ایک سال بعد اس وقت ہوئی جب مصطفیٰ بیرق دار [رک بآں] نے اپنی اور وزیر اعظم چلبی مصطفیٰ پاشا کی فوجوں کو ہمراہ لے کر اصلاحات کو بحال کرنے اور سلیم کو تخت پر از سر نو بٹھانے کی غرض سے قسطنطینیہ پر چڑھائی کی۔ ۴ جمادی الآخرہ ۱۲۲۳ھ/۲۸ جولائی ۱۸۰۸ء کو بیرق دار اپنی فوجوں کو لے کر سرای [قصر سلطانی] کے پہلے صحن میں داخل ہوا اور سلطان سلیم کو حوالے کرنے کا مطالبہ کیا۔ اس وقت مصطفیٰ چہارم نے سلیم کو اور اپنے چھوٹے بھائی محمود کو قتل کرنے کی اجازت دے دی، جن کے قتل کا معاملہ معرض التوا میں پڑا ہوا تھا۔ بیرق دار بدقسمت سلطان کو بچانے کے لیے ذرا ہی دیر سے پہنچا، کیونکہ جب سرای کے دروازے توڑ کر کھول دیے گئے تو سلطان قتل ہو چکا تھا۔ اس پر وہ لوگ مصطفیٰ کے بھائی محمود کو جو چھپا ہوا تھا، نکال کر لے آئے اور اسے تخت پر بٹھا دیا۔

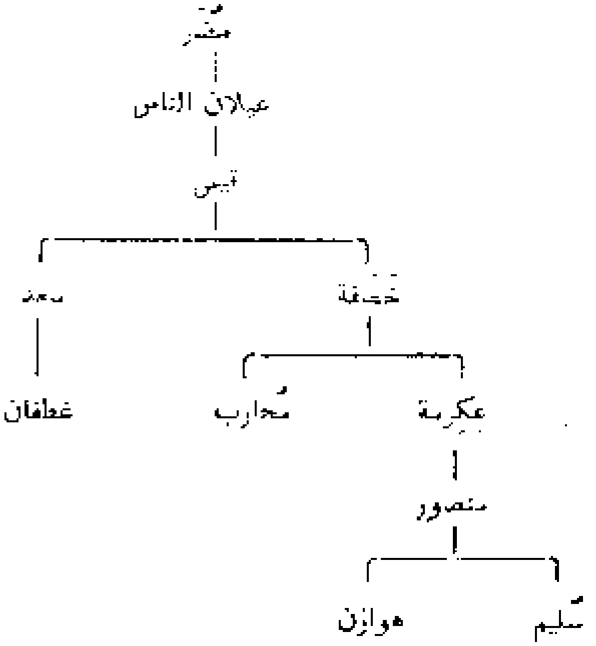
سلیم ثالث کو بہت سے کمالات کا مالک حکمران بیان کیا جاتا ہے (بالخصوص دیکھیے جودت، ۸ : ۲۶۳ ببعد)۔ وہ شعر کہتا تھا اور الہامی تخلص کرتا تھا۔ کہتے ہیں کہ اسے موسیقی کے ساتھ بھی خاص مناسبت تھی۔ اصلاحات میں اس کا شغف اس کی ذہانت اور ذکاوت کی بلندی کا اظہار کرتا ہے، لیکن اس سلسلے میں چھوٹی سے چھوٹی تفصیلات و جزئیات میں خود دخل دینے کا میلان اس کی راہ میں بہت رکاوٹ بن گیا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش مضبوط کردار کے افراد کو برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ اپنے اٹھارہ سالہ عہد حکومت میں اس نے کم و بیش دس وزیراعظم بدلے۔ جہاں تک اس کے نیک کاموں کا تعلق ہے، اس نے حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مزار پر ایک چاندی کا دروازہ لگوایا اور مسجد فاتح کی از سر نو مکمل تعمیر بھی اسی نے کرائی۔ اس کی تعمیرات بیشتر اصلاحی منصوبوں کے لیے بارکوں اور مدرسوں پر مشتمل تھیں۔

مآخذ: (۱) جودت پاشا: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۰۳ھ، ج ۵ تا ۸؛ (۲) عاصم: تاریخ، قسطنطینیہ، تاریخ ندارد؛ (۳) سلطان سلیم ثالث، عصری وقائع، قسطنطینیہ ۱۲۸۰ھ؛ (۴) اسمعیل غالب: تقویم مسکوکات عثمانیہ، قسطنطینیہ ۱۳۰۷ھ، ص ۳۴۴ تا ۳۶۱؛ (۵) افضل الدین: عالمدار مصطفیٰ پاشا، در T O E M، عدد ۹ تا ۲۱، بالخصوص عدد ۲۰ تا ۲۱؛ (۶) الجبرتی: عجائب الآثار، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ج ۳ و ۴؛ (۷) Zinkeisen: *Geschichte des osmanischen Reiches in Europa*، گوتھا ۱۸۶۳ء، ج ۶ و ۷؛ (۸) Jorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، گوتھا ۱۹۱۳ء، ۵: ۷۷ تا ۱۸۱؛ (۹) C. Snouck Hurgronje: *Mekka*، ہیگ ۱۸۸۸ء، ۱ : ۱۴۶، ۱۵۲؛ اصلاحات پر مآخذ Zinkeisen نے ۷ : ۳۲۳ کے حاشیے میں دیے ہیں؛ نیز (۱۰) تاتارجق عبداللہ: سلیم ثالث دورنده مقدمه مطالعات، در T O E M، عدد ۴۱ تا ۴۳؛ سلیم ثالث کی شاعری کے لیے دیکھیے (۱۱) Gibb: *History of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ج ۱ و ۴ (بمدد اشاریہ)؛ (۱۲) نجیب عاصم: سلطان سلیم ثالثن وطن پرورانه آثار شاعرانه‌سی، در T O E M، عدد ۴۱ تا ۴۳؛ سلیم ثالث ترکیہ کی عمومی حالت کے لیے (۱۳) Mouradgea d'Ohsson: *Tableau de l'Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۸ء و ۱۸۲۰ء اور (۱۴) Thornton: *Etat actuel de la Turquie*، پیرس ۱۸۱۲ء۔

(J. H. KRAMERS)

* **سُلیم بن منصور**: قبائل مُضَر (عدنان) کی شاخ قیس عیلان (رک بآں) کا ایک طاقتور اور جنگجو قبیلہ۔ ابن حبیب (المحبر، ص ۲۳۲ تا ۲۳۳) نے لکھا

ہے کہ عرب قبائل میں "اثافی" (چولھے کے تین پتھروں) کا اطلاق جن قبائل پر ہوتا ہے ان میں سے سُلیم مع ہوازن ایک پتھر، غطفان دوسرا پتھر، اور اعصر مع محارب بن خصفہ تیسرا پتھر سمجھے جاتے ہیں۔



مدینے سے ہمسایگی کے باوجود سُلیم اور غطفان عہد نبوی ؐ میں سرکشی کے سبب ہمیشہ مسلمانوں کے درپے آزار نظر آتے ہیں، مؤرخوں نے اس کی کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ ممکن ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ان "چولھے کے پتھروں" کا بعض قبائل سے موروثی جھگڑا رہا ہو اور ان قبائل کے مسلمان ہو جانے یا مسلمانوں سے دوستی کر لینے کے باعث بنو سُلیم خواہ مخواہ جراغ پا ہو گئے ہوں۔

سُلیم اور عہد نبوی ؐ میں بارہ پشت کا فصل ہے۔ اس طرح سُلیم نامی شخص کا زمانہ دوسری یا تیسری صدی عیسوی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس قبیلے کا قدیم ترین ذکر مجھے یہ ملا کہ آنحضرت ؐ کے پردادا ہاشم کی ماں عاتکہ بنت مرہ بن ہلال بن فالج بن ذکوان بن ثعلبہ بن بہثہ بن سُلیم تھی۔ وھب کی ماں کا نام قَیلة بنت وجز ابن غالب تھا اور وہ بنو خُزاعہ سے تھی (ابن سعد، ۱/۱: ۳۰؛ ابن حبیب: امہات النبی، ص ۱۱؛ وھی مصنف: المحبر، ص ۳۸)، جبکہ السہیلی (الروض الانف، ۱: ۷۷) نے یہ حدیث نبوی ؐ نقل کی ہے کہ انا ابن العواتک من سُلیم (میں بنی سُلیم کی عاتکہ نامی عورتوں کا بچہ ہوں)۔ عبد مناف کی وفات پانچویں صدی عیسوی کے ثلث اول میں ہوئی تھی۔ نسل ہا نسل کی اس رشتے داری کے باوجود بنو سُلیم کو اسلام سے شروع ہی سے کد رہی۔

بنو سُلیم، نجد اور حجاز کے کئی سو میل وسیع رقبے میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان کے دیار شمال میں مدینۂ منورہ، جنوب میں مکۂ معظمہ، اور مشرق میں نجد تک پھیلے ہوئے تھے، جس کے باعث قریش کے کاروانوں کو شام، نجد یا خلیج فارس کہیں بھی جانا ہو، انہیں کے علاقے سے گزرنا پڑتا تھا۔ اس علاقے میں کئی بڑی بستیاں، نخلستان، جنگل، سونے چاندی اور لوہے کی کانیں اور سرسبز و شاداب پہاڑ، نیز زرخیز قابل زراعت زمینیں تھیں۔ اس قبیلے کی کچھ شاخیں شہری زندگی اختیار کر چکی تھیں اور سوارقیہ (جو میووں کے باغات کے لیے مشہور اور کئی دن کی مسافت کے رقبے پر پھیلا ہوا تھا)، الرَّبذہ (جو حضرت ابو ذر ؓ کے مسکن کی حیثیت سے معروف ہے) اور صُفَینہ وغیرہ میں رہتی تھیں (سوارقیہ اور صفینہ اب بھی موجود ہیں)۔ بقول البکری خلیفہ المہدی نے ربذہ سے بائیس میل جنوب میں مکۂ معظمہ جانے والے کاروانی راستے پر ذوبقر نامی ایک چشمہ حاجیوں کے لیے نکالا تھا۔ قُران میں لوہے کی کان تھی۔ عہد نبوی ؐ میں بعض نومسلم سُلمی اپنی سونے کی کان کی زکوٰۃ مدینے بھیجا کرتے تھے۔ اموی دور میں بھی ان معدنیات کی زکوٰۃ سے سرکاری خزانے کو کافی آمد ہوتی تھی۔

ان کے پاس گھوڑے بھی بہت تھے۔ فتح مکہ اور غزوۂ حنین ۸ھ/ ۶۲۹-۶۳۰ء میں مسلمان سُلمیوں کے بہت سے سوار موجود تھے۔ ان معرکوں میں آنحضرت ؐ نے ان کا قائد حضرت خالد ؓ بن الولید کو مقرر کیا تھا۔

ان میں کئی مشہور شاعر بھی گزرے ہیں: الخنساء جو عرب کی سب سے بڑی شاعرہ سمجھی جاتی

ہے اس کا بیٹا عباس بن مرداس بھی شاعر کی حیثیت سے شہرت رکھتا تھا۔

مسلمانوں سے ان کی پرخاش بظاہر جنگ بدر [۲ھ] ہی سے شروع ہو گئی تھی کیونکہ بقول ابن ہشام بدر سے واپسی پر محض ایک ہفتے کے ایام کے بعد آنحضرتؐ نے بنو سُلیم کی ایک شاخ کو سزا دینے کے لیے قَرقَرة الکُدْر تک کوچ فرمایا تھا۔ ابن حزم نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ سُلیم اور غطفان مدینے پر چھاپا مارنے کی تیاریاں کر رہے تھے۔ بقول ابن ہشام ۳ھ میں آنحضرتؐ دوبارہ بحران تشریف لے گئے اور دو تین ماہ قیام فرمایا (غالباً اس معدنی علاقے میں حلف کی طرح ڈالنا منظور تھا) اور مؤرخ قیام کی مدت محض بارہ دن بتاتے ہیں۔ بئرمعونہ بھی انہیں کے علاقے میں ہے اور غزوۂ بحران کے کچھ ہی دن بعد ستر مسلمان مبلّغین کو مدینے سے بلا کر یہاں دھوکے سے شہید کیا گیا۔ چونکہ کوئی تادیبی مہم نہیں بھیجی گئی، لہٰذا گمان ہوتا ہے کہ اسلام کے لیے اس زمانے میں شاید اور بھی خطرات تھے۔

جنگ خندق (۵ھ) میں جب یہودیوں نے ایک عظیم سازش کے ذریعے مدینے پر جوکھا حملہ کیا تو نہ صرف جنوب سے قریش، احابیش اور بنوالمصطلق شریک ہوئے بلکہ شمال و مشرق سے غطفان اور سلیم بھی آئے؛ چنانچہ سات سو سلمی مَرّالظہران میں آ کر قریش سے ملے اور ان کے ساتھ مدینۂ منورہ گئے۔

۷ھ میں پہلی مرتبہ خیبر میں ایک مسلمان سلمی (الحجّاجؓ بن عِلاط) کو ہم مسلمانوں کی صفوں میں دیکھتے ہیں۔ الحجّاجؓ شاعر بھی تھے اور تاجر بھی۔ ان کا حکمت عملی سے کام لے کر قریش سے قرض وصول کرنا مشہور بات ہے۔ چند ماہ بعد اسی سال ایک اور سلمی (ابن ابی العوجاء) کو پچاس جوانوں کا (جن میں چند نو مسلم سلمی بھی تھے) سردار بنا کر آنحضرتؐ نے بنو سلیم کے ایک گروہ کے خلاف بھیجا۔ کہتے ہیں کہ فوج کے ایک سلمی نے اپنے غیر مسلم رشتہ داروں کو خفیہ طور پر مطلع کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سارا دستہ کمین گاہ میں مارا گیا۔ صرف ابن ابی العوجاء، جو زخموں سے چور تھے، ایک اونٹ پر بیٹھ کر مدینے چلے آئے (المقریزی : إمتاع ص، ۳۴۳)۔

۸ھ میں جنگ حنین (رک بآں) میں سلمی سواروں کا دستہ مسلمانوں کے ساتھ تھا، لیکن دشمن (ہوازن) کا سامنا ہوتے ہی سب سے پہلے وہی بھاگا، جس سے مسلمانوں کی شکست یقینی ہو گئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بڑی مشکل سے اس صورت حال پر قابو پایا۔ اب بھی سُلمی سواروں نے نہ صرف دشمن کا تعاقب کرنے سے انکار کیا، بلکہ مسلمانوں کے تعاقب میں بھی آڑے آئے (المقریزی، کتاب مذکور، ص ۴۰۵ تا ۴۰۶، ۴۱۳)۔ اور یہ کہا گیا تھا کہ سُلیم اور ہوازن دونوں مل کر چولھے کا ایک پتھر سمجھے جاتے تھے۔ پھر جب مال غنیمت تقسیم ہوا تو سُلمی سردار عباس بن مرداس نے نہ صرف اپنے حصے کو ناکافی خیال کیا، بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ہجو میں چند اشعار بھی کہے۔ رحمة للعالمینؐ نے سزا کے بجائے انعام دگنا کر کے اس کا منہ بند کیا (المقریزی، ص ۴۲۳)۔ کچھ دن بعد جب شکست خوردہ ہوازن معذرت کرتے ہوئے آئے اور آنحضرتؐ نے مسلمانوں سے ان تقسیم شدہ غلاموں کی رہائی کے لیے سفارش فرمائی تو اوروں کے برخلاف عباس بن مرداس نے انکار کیا، لیکن آنحضرتؐ کے اخلاق کریمہ کا سُلمیوں پر اثر پڑ چکا تھا اس لیے ان لوگوں نے اپنے سردار کی شدید مخالفت کی اور کہا ہم ضرور رہا کریں گے (وہی مصنف، ص ۴۲۹)۔

اسی زمانے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خالدؓ بن الولید کو بنو جَذِیمہ کی طرف بھیجا۔ سُلمی دستہ بھی ہمراہ گیا۔ انہوں نے قیدیوں کے قتل کا جو حکم دیا تھا، اوروں نے تو اس کو نہیں مانا، لیکن سُلمی دستے نے بخوشی تعمیل کی (المقریزی : إمتاع، ۱ :

۹۹۲)۔ واپسی پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو سرزنش فرمائی اور مقتولوں کا خوں بہا دلا کر معاملہ رفع دفع کیا (ابن ہشام، ص ۸۳۳ و مابعد)۔

۹ھ میں سارے ملک میں محصّلین زکوٰۃ مامور ہوے تو حضرت عبّادؓ بن بشر الاشہلی کو سُلیم و مزینہ (ہمسایہ قبائل) پر مقرر کیا گیا (المقریزی: اِمتاع، ۱ : ۴۳۳)۔

ابن مجاور نے اپنی جغرافیے کی کتاب "المستبصر" میں بنو سُلیم میں اسلام پھیلنے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ان کے علاقے میں کھجور کا درخت مقدس خیال کیا جاتا تھا۔ چونکہ اس پر پھل توڑنے کے لیے کوئی نہ چڑھتا تھا، اس لیے شہد کی مکھیوں نے اس میں کئی چھتے لگا لیے۔ جب کوئی دشمن اس علاقے پر قبضہ کرنا چاہتا تو سُلَمی اس درخت کو دھونی دے دیتے۔ مکھیاں گھبرا کر اڑتیں اور حملہ آور کا پیچھا کر کے اسے بھگا دیتیں۔ آنحضرتؐ نے جب حضرت علیؓ کو بنو سلیم کی تنبیہ کے لیے روانہ فرمایا تو انھوں نے بجائے قبیلے کے اس درخت ہی پر دھاوا کیا۔ تنہ کٹ کر گرا تو بنو سلیم غضب الٰہی نازل ہونے کے خوف سے بھاگے اور شہد کی مکھیوں نے انہیں کا پیچھا کیا۔ اب ان کی سمجھ میں بھی آ گیا کہ درخت اور مکھیاں کوئی چیز نہیں اور لَاغالِبَ اِلّا اللہ۔

جنگجو اور بے رحم ہونے کے باوجود خود زمانۂ جاہلیت میں بھی یہ قبیلہ بہادری کے لیے مشہور نہ تھا۔ چنانچہ جب ان کا وفد اسلام قبول کرنے کے لیے مدینے آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے پوچھا: "تمھارا سردار کون ہے"؟ تو اہل وفد نے جواب دیا: "الفرّار بن الفرّار" (یعنی بھگوڑا اور بھگوڑے کا بیٹا)! تین مرتبہ استفسار پر اس کا صحیح نام بتایا گیا (ابن حبیب: المحبّر، ص ۴۹۰ تا ۴۹۱)۔ گویا اس لقب پر شرمندہ ہونے کے بجائے الفرّار اس پر فخر کرتا تھا کیونکہ اس کے نزدیک یہ عقلمندی کی دلیل اور جان بچانے کا ذریعہ تھا۔

فرامین نبویؐ میں سے دس بارہ خاص اس قبیلے کے متعلق تاریخ میں محفوظ ہیں (الوثائق السیاسیۃ، عدد ۲۰۷ تا ۲۱۵، ۲۳۲)، جن کی رو سے جاگیریں عطا ہوئیں یا مقبوضہ علاقوں کی توثیق ہوتی ہے۔ انہی سے معلوم ہوتا ہے کہ الشُواقیہ کا نخلستان سلیم کی شاخ بنو رِعْل کے پاس تھا۔

زمانۂ جاہلیت میں عام بنو سُلیم "خمار" (مبنی علی الکسر) نام کے پتھر کے بت کی پوجا کرتے تھے (السہیلی، ۲ : ۲۸۳)۔ ابن ہشام (ص ۵۵، ۸۳۹ تا ۸۴۰) کے قول کے مطابق طائف کے قریب نخلہ میں العزّی ایک بت تھا، جو ایک مقدس درخت کے نیچے نصب تھا۔ اس کے مندر کی محافظت بنو سُلیم کی شاخ بنو شیبان میں موروثی طور پر چلی آتی تھی۔ اس خاندان نے ابوطالب سے حلف کا رشتہ پیدا کر لیا تھا۔ ۸ھ میں اس کے منہدم کرنے کے لیے حضرت خالدؓ بن الولید مامور ہوے (جن کی کمان میں بنو سُلیم کے سواروں کا دستہ تھا)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات پر غطفان اور ہوازن وغیرہ کی طرح بنو سُلیم نے بھی ارتداد اختیار کیا تھا، لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ کا بے نظیر استقلال سب کو راہ راست پر لے آیا۔

حضرت عثمانؓ کے زمانے کی خانہ جنگی میں بنو سلیم نے عموماً بارگاہ خلافت سے وفاداری ظاہر کی۔ شاید اسی وجہ سے وہ حضرت معاویہؓ کی بارگاہ میں مقرّب رہے۔ ان کی فوج میں ابوالاَعوَر السُّلَمی [رکّ بآن] کو بڑا منصب حاصل تھا، لیکن دیگر قبائل قیس کی طرح ان لوگوں نے بنی مروان بن الحکم کی خلافت کو ماننے سے انکار کیا اور حضرت عبداللہؓ بن الزبیر کا ساتھ دیا۔ مَرج راہط [رکّ بآن] میں قبائل قیس کو شکست ہوئی تو قبائل یمن اور قیس میں اختلاف، مستقل اور موروثی کشمکش بن گیا جو اسلامی حکومت کے

لیے ہمیشہ پریشانی کا باعث رہا۔ دو سُلَمی سردار عُمَیر بن الحُباب اور جحّاف بن حکیم اس کشمکش میں نمایاں تھے۔ عیسائی شاعر الاَخْطَل [رک بآں] نے مزے لے لے کر ان کی بے رحمیوں کا تذکرہ کیا ہے۔

یہ لوگ خلافت راشدہ کے دور کی ابتدا میں مغربی عراق میں جا بسے۔ پھر ۱۰۹ھ/۷۲۷ء میں ان کے سو خاندان مصر گئے، جہاں ان کی تعداد میں بہت جلد اضافہ ہو گیا۔ ۲۳۰ھ/۸۴۴-۸۴۵ء میں عرب میں مقیم سُلَمیوں نے اپنے اقربا بنو ہلال کے ساتھ مدینے کو لُوٹنے میں حصہ لیا جس پر ان کی خوب سرکوبی کی گئی۔ فاطمیوں کے زمانے میں انھوں نے قرامطہ کا ساتھ دیا جس کے باعث مصر کے فاطمی خلفا ان سے کھٹک گئے۔ ۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء میں خلیفہ المُسْتَنْصِر نے ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے ان کو اور بنو ہلال کو شمالی افریقیہ کی مہم میں جھونک دیا؛ وہاں بہت سے مقامی قبائل بنو سُلَیم سے وابستہ ہیں (مزید تفصیل کے لیے رک بہ ہلال بن عامر)۔

مآخذ: (۱) ابن ہشام، ابن سعد، الطبری اور المقریزی: امتاع الاسماع، ہر ایک کے اشاریے میں بذیل "سُلَیم"؛ نیز دیکھیے السہیلی: شرح الروض الانف؛ (۲) محمد حمید اللہ: الوثائق السیاسیۃ فی العہد النبوی و الخلافۃ الراشدہ، اشاریہ، بذیل سُلَیم؛ (۳) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۱۸۷ تا ۱۸۹؛ (۴) الکندی: ولاۃ و قضاۃ مصر، ص ۷۷، طبع ۱۹۱۲ء، R. Guest، بسلسلۂ یادگار گِب؛ (۵) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۱۳۲، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۰۵، ۲۲۰؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان، طبع وُسْتنفلٹ، ۳: ۲۰۳؛ ۴: ص ۵۵۵؛ ۵: ۸۶۵؛ (۷) الیعقوبی: کتاب البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۳۰۵؛ (۸) وُسْتنفلٹ Wüstenfeld: *Register der Genealogischen Tabellen*؛ (۹) Wellhausen: *Reste arab. Heidentums*، بار دوم، ص ۶۸؛ (۱۰) Blau در *ZDMG*، ۲۳: ۵۸۶؛ (۱۱) Lammens: *Le Berceau de l'Islam*، ص ۹۹ تا ۱۰۱، ۱۳۶؛ (۱۲) وہی مصنف: *La Mecque à la veille de l'hégire*، ص ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۸۱ (اقتباس از *MFOB*، ج ۹)؛ (۱۳) وہی مصنف: *Etudes sur le règne du calife Mo'âwiya Ier*، ص ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷؛ (۱۴) البلاذری: انساب الاشراف، جلد اول، بمدد اشاریہ؛ (۱۵) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، بمدد اشاریہ؛ (۱۶) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، بمدد اشاریہ؛ (۱۷) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، ج ۲، بذیل مادۂ سُلَیم۔

(محمد حمید اللہ)

سُلیمان: مولای ابوالربیع سلیمان بن محمد علوی، سلطان مراکش (پیدائش ۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء)؛ رجب ۱۲۰۶ھ/مارچ ۱۷۹۲ء تا ۱۳ ربیع الاول ۱۲۳۸ھ/۲۸ نومبر ۱۸۲۲ء حکومت کی؛ سلطان محمد بن عبداللہ بن اسماعیل کا بیٹا جو اَحلاف کے عربی قبیلے کی ایک آزاد عورت کے بطن سے تھا۔ سلیمان نے اپنی جوانی سجلماسہ میں سیاسیات میں حصہ لیے بغیر صرف تحصیل علم میں گزاری۔ جب رجب ۱۲۰۴ھ/مارچ-اپریل ۱۷۹۰ء میں اس کے والد کی وفات پر حکومت اس کے بھائی یزید کو مل گئی تو سلیمان تافیلالت [رک بآں] سے صحرا کے عرب اور بربر قبیلوں کے ساتھ چلا تاکہ سجلماسہ [رک بآں] کے باشندوں کی طرف سے اپنے بھائی کے لیے بیعت حاصل کرے۔ جب مولای یزید مراکش کے قریب اپنے ایک بھائی مولای ہشام سے، جس نے اس کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی، لڑتا ہوا مارا گیا [جمادی الآخرہ ۱۲۰۶ھ/فروری ۱۷۹۲ء] تو مراکش طوائف الملوکی کا شکار ہو گیا۔ مراکش میں الحوز کے لوگ مولای ہشام کے وفادار رہے، لیکن الہبط اور الجبل کے لوگوں نے مولای یزید کے اخیافی بھائی مولای مسلمہ کی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ فاس کے باشندوں نے، دارالسلطنت کے آس پاس کے قبائل، نیز عبید، ودایہ اور بربروں نے مولای سلیمان کے حق میں اعلان کر دیا،

جو اپنے علم اور پرہیزگاری کے لیے خاص طور پر ممتاز تھا۔ اس کے فوراً بعد مکناس کے عبید اور علاقے کے بربر بھی ان کے ساتھ مل گئے اور نئے سلطان نے ۱۷ رجب ۱۲۰۶ھ/۱۱ مارچ ۱۷۹۲ء دوشنبے کو مولای اِدریس کی خانقاہ میں ان سے بیعت لی۔ بعد میں اسے بنو حسن اور الغرب کے دوسرے قبائل اور سلا اور رباط کے لوگوں نے بھی تسلیم کر لیا۔

ابھی اس کے سلطان بنائے جانے کا اعلان ہی ہوا تھا کہ مولای سلیمان کو اپنے بھائی اور حریف مولای مَسْلَمہ سے جنگ کرنا پڑی جو بہت جلد شکست کھا کر مشرق میں جاگزین ہو گیا۔ ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۲ء کے اختتام پر مولای سلیمان نے وُجدہ کے نواح میں بسنے والی قوم انگاد، کی تادیب کے لیے، جو حاجیوں کے قافلوں اور محافظ دستوں کو لوٹ لیا کرتے تھے، ایک ناکام مہم بھیجی۔ ابھی مراکش کے الحوز میں مولای ہشام کا طوطی بول رہا تھا کہ ۱۲۰۷ھ کے آخر میں مولای سلیمان نے اپنے بھائی مولای الطیّب کو شاویہ کے خلاف روانہ کیا، لیکن اس نے شکست کھائی۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۳ – ۱۷۹۴ء میں جبّالہ نے یعنی ان قوموں نے جو شمال مغربی کوہستان کے ساتھ ساتھ آباد تھیں (اَخْماس، بنو یدیر، بنو جرفط، غزاوہ وغیرہ) ایک "طالب" محمد بن عبدالسلام زَیطان الخَمْسی کی دعوت پر بغاوت کر دی۔ زَیطان نے پہلی ہی مڈبھیڑ میں شکست کھائی اور مولای سلیمان کے فوجی دستوں نے باغیوں کا قلع قمع کر دیا۔ زَیطان کو گرفتار کرنے کے بعد معافی دے کر اسے اپنی قوم کا گورنر مقرر کر دیا گیا اور وہ حکومت کا زبردست حامی بن گیا۔

مراکش کے علاقے الحوز میں، مولای ہشام کا ڈنکا بج رہا تھا جہاں دُکّالہ، عَبدہ، اَحمر، شَیاذمہ، حامہ، رِحامِنہ کے قبائل اس کے حامی تھے، مگر ان میں پھوٹ پڑنے میں دیر نہ لگی اور مولای سلیمان نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شاویہ کے ایک حصے پر حملہ کر کے اسے شکست دی۔ ۱۲۱۰ھ/۱۷۹۵ – ۱۷۹۶ء میں رحامنہ نے بھی اس کے پاس ایک وفد بھیج کر اسے مراکش پر حملہ کرنے کی دعوت دی۔ حاحہ و شاویہ کے خلاف میدان میں اتر پڑا اور انھیں شکست دے کر منتشر کر دیا۔ پھر اس نے دُکّالہ کے علاقے پر حملہ کر دیا اور ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ – ۱۷۹۷ء میں آزمّور فتح کر لیا۔ پھر اس نے اپنی توجہ مراکش کی طرف مبذول کی، چنانچہ اس کے پہنچنے پر مولای ہشام شہر سے نکل کر کوہ اطلس میں جا چھپا۔ مولای سلیمان نے جنوب کے صدر مقام پر قبضہ کر لیا اور الحَوز، الدّیر، السّوس، حاحہ کے قبائل کو مطیع و منقاد بنا لیا، نیز مُگادر کے شہر پر قبضہ کر لیا۔ کچھ عرصے کے بعد قبیلۂ عبدہ کے قائد عبدالرحمن بن ناصر نے، جو اس وقت تک مولای ہشام کا بڑا باوفا معاون رہ چکا تھا، سلطان کی اطاعت قبول کر لی۔ مولای ہشام اب چونکہ یکہ و تنہا رہ گیا تھا اس لیے اس نے اس کی مثال کی پیروی کی اور مولای سلیمان اب سارے مراکش کا مسلّمہ فرمانروا ہو گیا۔

جب اس کا اقتدار اچھی طرح سے جم گیا تو مولای سلیمان نے اپنی سلطنت کی سرحدوں کے تحفظ کو زیادہ مضبوط کرنے کے لیے متعدد ثانوی مہمیں روانہ کیں۔ الجزائر کے ترکوں نے وُجدہ شہر سر کر کے اس شہر کے نواح میں بسنے والی تمام قوموں پر اپنا اقتدار بڑھا لیا تھا۔ ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ – ۱۷۹۷ء میں مولای سلیمان نے اپنی فوجیں روانہ کیں، جنھوں نے تمام علاقے کو بغیر کسی مشکل کے فتح کر لیا۔ ۱۲۱۳ھ/۱۷۹۸ – ۱۷۹۹ء میں ایک مہم السّوس کی طرف، ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ – ۱۸۰۱ء میں آیت اُمالُو کے بربروں کے خلاف ایک افسوسناک فوج کشی، ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ – ۱۸۰۲ء میں درعہ کی سرزمین کے خلاف ایک مہم اور ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ – ۱۸۰۳ء ریف کے خلاف محاصل کی وصولی کے لیے مہم روانہ کی گئی۔ ۱۲۱۸ھ/۱۸۰۳ – ۱۸۰۴ء میں وسطی اطلس کے آیت اِدراسن کے

خلاف، اور صحرا کے قبائلی (تُدغہ، فرکلہ، غریس اور تافیلالت) کے خلاف مہموں کی روانگی عمل میں آئی ۔

مولای سلیمان کی طاقت اب اپنی معراج کمال کو پہنچ چکی تھی ۔ مراکش پر کئی ایک سال نہایت امن و خوش حالی کے آئے، لیکن بدقسمتی سے یہ زمانہ زیادہ طویل نہ تھا اور سلطان کو اپنی زندگی کے آخری ایام میں تقریبًا ہر سال مہمیں روانہ کرنا پڑیں ۔ ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء – ۱۸۰۸ء میں تادلہ اور جُرّاوہ کے خلاف ۱۲۲۳ھ/ ۱۸۰۸ – ۱۸۰۹ء میں آیت اَمالُو کے خلاف، جو اس موقع پر خراج کی ادائی پر مجبور کر دیے گئے؛ ۱۲۲۴ھ/ ۱۸۰۹ – ۱۸۱۰ء میں تادلہ اور آیت یسری کے خلاف؛ ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ – ۱۸۱۱ء میں ریف کے خلاف مہمیں بھیجی گئیں ۔

اس کے بہت جلد بعد صورت حالات بالکل ہی بدل گئی ۔ عربی رنگ میں رنگے ہوے مرکزی اقتدار کے جبر و تشدد سے اشتعال پذیر ہو کر وسطی اطلس کے بربر قبائل نے شورش برپا کر دی جس نے پوری سلطنت کو خطرے میں ڈال دیا اور مراکش کو بد امنی اور افراتفری کے کنارے پر لا کر کھڑا کر دیا ۔ قروان اور آیت اَمالُو نے سردار آم حَوش کے زیر قیادت بغاوت کر دی ۔ پہلی مہم، جو ان کے خلاف روانہ کی گئی وہ ازرو [آمرو] کے مقام پر مار کر بھگا دی گئی ۔ ۱۲۲۷ھ/ ۱۸۱۲ – ۱۸۱۳ء میں سلطان نے ریف کی طرف ایک مہم بھیجی تاکہ مشرق کے چند قبائل، بالخصوص قلعیہ قوم کو سزا دی جائے، جو امتناع کے باوجود عیسائیوں کے ہاتھ گیہوں فروخت کر رہے تھے ۔ یہ مہم ضرور کامیاب رہی مگر کوئی مستقل نتیجہ برآمد نہ ہوا، یہاں تک کہ اگلے سال یعنی ۱۲۲۸ھ/ ۱۸۱۳ – ۱۸۱۴ء میں خود سلطان کو بنو مالک اور سُفیان کی امدادی عرب افواج لے کر ریف جانا پڑا، جہاں اس نے بغاوت کو سختی سے دبا دیا ۔ ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۴ – ۱۸۱۵ء میں مراکش کے علاقے پر فوج کشی کی گئی جس کا مقصد دُکّالہ، عَبدہ اور شیاذمہ کی سرکش اقوام کی تادیب و سرزنش تھا ۔

۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۵ – ۱۸۱۶ء میں سلطان نے اپنے بیٹے ابراہیم کو صحرا کے عرب اور بربر قبائل صباح اور آیت عطا کی سرزنش کے لیے روانہ کیا، جو ان قلعوں پر قبضہ جما بیٹھے تھے جو ان کی سرزمین میں مولای اسماعیل نے بنوائے تھے، مگر یہ مہم ناکام رہی، اس لیے سلطان کو بذات خود دوسری مہم لے جانا پڑی جو پوری طرح کامیاب رہی ۔

لیکن جس دشمن نے مولای سلیمان کو سب سے زیادہ پریشان کیا وہ وسطی اطلس کے بربروں کا جتھا تھا، جو عربی تسلط کے خلاف متعدد مواقع پر بغاوت کرتے رہے اور جو اکثر اوقات شہر مکناس کو اپنے حملوں سے خطرے میں ڈال دیتے تھے ۔ سلطان انھیں رام کرنے میں کبھی کامیاب نہ ہوا اور ان کی سرکشی اور بغاوت ہی ان تمام داخلی تنازعات اور اختلافات کا باعث بنی، جس نے سلطان کی حکومت کے آخری ایام کو تکلیف و پریشانی سے دوچار کر دیا ۔ وسطی اطلس کے مُنہاجہ اور خصوصًا فازاز کے آیت اَمالُو کے جتھے نے مرکزی حکومت کی اطاعت سے انکار کر دیا ۔ ۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۸ تا ۱۸۱۹ء میں سلطان نے انھیں عرب اور بربر کی امدادی افواج (زَمّور، جَروان اور آیت اِدْراسَن) سے مطیع و مُنقاد کرنے کا فیصلہ کر لیا، لیکن زَمّور کی غداری کے ہاتھوں سلطان کا فرزند مولای ابراہیم زخمی ہو کر ہلاک ہو گیا اور خود سلطان کو ایک بربر نے پکڑ لیا مگر بعد میں چھوڑ دیا ۔ اس کامیابی نے بربروں کی قومی عصبیت کو اور زیادہ تیز کر دیا جو ایک مقامی مُرابط محمد الناصر آمحَوش کی سرکردگی میں مراکش کی تمام عربی بولنے والی آبادی کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے ۔ ان مزاحمتوں نے مولای سلیمان کے اثر و اقتدار کو بالکل فنا کر دیا اور اس کی حکومت

کے آخری ایام محض بغاوتوں اور شورشوں کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو گیا جنھیں فرو کرنے میں اسے بہت زیادہ مشکل پیش آئی ۔ جب سلطان مکناس میں بربروں کے خلاف اس شہر کا دفاع کر رہا تھا، فاس کے لوگ اس کے گورنر الصفّار کے خلاف اٹھ کھڑے ہوے، اس لیے وہ فاس کو لوٹ گیا اور جب وہ واپس جا رہا تھا تو اس کی فوج پر بربروں نے حملہ کر دیا ۔ ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۰ء میں وہ پہلے الھبط اور پھر مراکش میں امن قائم کرنے کے لیے گیا ۔ اس کی غیبت میں ودّایہ نے فاس کو لوٹ لیا، شہر کے لوگوں میں پھوٹ پڑ گئی، جنھوں نے آخرکار ودّایہ کے خلاف بربروں سے مدد چاہی؛ چنانچہ فوراً ہی فاس کے باشندوں نے بربروں سے بات چیت کرکے مولای سلیمان کا ساتھ چھوڑ دیا اور مولای ابراہیم بن یزید کو اپنا فرمانروا منتخب کر لیا ۔ شمال مغربی مراکش کے باشندوں، بالخصوص تطوان کے لوگوں نے بھی اسی کو بادشاہ تسلیم کر لیا ۔ شہر کو واپس آتے ہی ابراہیم مر گیا اور اس کا بھائی مولای سعید اس کی جگہ فرمانروا تسلیم کر لیا گیا تب مولای سلیمان نے مراکش چھوڑ کر فاس شہر کا محاصرہ کر لیا ۔ محاصرہ رجب ۱۲۳۷ھ/ مارچ ۔ اپریل ۱۸۲۲ء تک جاری رہا ۔ اس دوران میں سلطان نے تطوان پر حملہ کرنے کے لیے ایک مہم بھیجی اور ضلع تازا میں امن بحال کیا ۔

فاس کو از سرنو فتح کرنے اور شمال میں حالات کو سدھارنے کے بعد سلطان جنوب کی طرف روانہ ہوا، جہاں اسے شراردہ کے عرب قبیلے سے، جو مراکش کے نواح میں رہتے تھے، نبرد آزما ہوتا پڑا ۔ فرمانروائی کے کام سے چور ہو کر مولای سلیمان اپنے برادر زادہ مولای عبدالرحمن بن ہشام کے حق میں تخت سے دستبردار ہونے کا ارادہ کر ہی رہا تھا کہ ۱۳ ربیع الاول ۱۲۳۸ھ/ ۲۸ نومبر ۱۸۲۲ء کو مراکش میں وفات پا گیا، جہاں اسے دفنا دیا گیا ۔

ناکام عہد حکومت کے باوجود مولای سلیمان نے اپنے پیچھے اپنے لیے خدا پرستی، عدل و انصاف اور جود و کرم کا بڑا نام چھوڑا؛ مثلاً اس نے تمام غیر اسلامی محاصل (مُکُوس) منسوخ کر دیے ۔ اسے عمارات بنوانے کا بھی بڑا شوق تھا ۔

مآخذ : ابوالقاسم الزیانی : الترجمان المعرب، طبع Houdas، متن، ص ۹۲ ؛ ترجمہ ص ۱۶۹ ؛ (۲) محمد اکنسوس : الجیش العرمرم، طبع سنگی، فاس ۱۳۳۶ھ، ۱ : ۱۸۱ ؛ (۳) احمد الناصری : الاستقصاء، ۴ : ۱۲۹ تا ۱۷۰ ؛ ترجمہ در Arch. Marocaines، ۹ : ۳۸۴ تا ۳۹۹ ؛ ۱۰ : ۱ تا ۱۰۵ ۔ سلیمان الحوت نے مولای سلیمان کی شان میں بہت سی نظمیں (قصائد) لکھی ہیں لیکن تاریخی لحاظ سے وقیع مجموعہ مخطوطے میں موجود نہیں ہے ۔

(GEORGES S. COLIN)

* **سلیمان اول** : سلاطین عثمانیہ کا دسواں اور سب سے بڑا فرماں روا جس نے ۱۵۲۰ تا ۱۵۶۶ء حکومت کی ۔ ترک اسے "قانونی سلطان سلیمان" اور مغربی مصنف Solimān the Magnificent "سلیمان ذی شان" کہتے ہیں ۔ بعض مغربی مصنفوں، جیسے Leunclavius نے اور حال میں Jorga نے، اسے سلیمان ثانی لکھا ہے ۔ ان کے نزدیک سلیمان اوّل بایزید اوّل کا بیٹا تھا، جو ادرنہ میں رہتا تھا، مگر ترکی میں غالب رائے یہی ہے کہ سلیمان قانونی ہی سلیمان اوّل تھا ۔ وہ ہمیشہ سلیمان خان اوّل کے نام سے پکارا جاتا ہے اور سلیمانیہ مسجد کے چار میناروں میں جو دس جھروکے (شُرفے) ہیں ان سے بقول حدیقة الجوامع (ص ۱۶) بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ سلیمان دسواں سلطان تھا ۔ سلطان کی زندگی میں دس کے عدد کو بھی خاص قسم کی رمزی اہمیت دی گئی ہے (GOR، ۳ : ۴) اور 'سلیمان' نام کو بھی ایک قومی اور مذہبی علامت سمجھا جاتا تھا ۔ سلیمان کے جاری کردہ فرامین میں ہم کو اکثر ان آیات قرآنی کا حوالہ ملتا ہے، جن میں

حضرت سلیمانؑ کا ذکر آتا ہے۔

سلیمان ۹۰۰ھ/۱۴۹۴ - ۱۴۹۵ء میں پیدا ہوا۔ وہ سلطان سلیم اور عائشہ سلطان (م ۹۴۰ھ/۱۵۳۴ء، قب سجلّ عثمانی، ۱ : ۴۹) کا فرزند تھا، جو کریمیا کے خان منگلی گرای کی بیٹی تھی اور اپنے حسن و جمال کی وجہ سے شہرۂ آفاق تھی۔ سلیمان اپنے دادا بایزید کے عہد حکومت میں کَفّہ کی سنجاق کا حاکم تھا اور سلیم اول کے عہد میں وہ مغنیسا میں والی کی حیثیت سے مقیم رہا، اگرچہ معاملات ملکی میں اس نے کسی نمایاں قابلیت کا ثبوت نہ دیا؛ لہٰذا جب وہ اپنے باپ کی وفات کے آٹھ دن بعد، ۳۰ ستمبر ۱۵۲۰ء کو دارالسلطنت میں پہنچا تو کوئی نہ جانتا تھا کہ اس نئے سلطان سے کسی قسم کی توقعات رکھی جا سکتی ہیں۔

وینس والوں کے بیان کے مطابق سلطان فطرۃً نہایت ہی صلح پسند واقع ہوا تھا۔ اس کے باوجود اس کی زندگی کا نہایت ہی نمایاں اور جاذب توجہ پہلو یہ ہے کہ اس نے بہ نفس نفیس تیرہ بڑی جنگی مہموں میں شرکت کی؛ یہ لشکرکشی دس مرتبہ یورپ میں ہوئی اور تین مرتبہ ایشیا میں۔ یہ مہمیں گویا سلطنت عثمانیہ کی حدود اور اقتدار کی توسیع کی تیرہ منزلیں ہیں۔ اس طرح ان مہمات کا شمار ہی اس کے عہد سلطنت کی نہایت اہم فوجی تاریخ کو بیان کر دینے کا حکم رکھتا ہے۔ پہلی مہم بلغراد کے خلاف تھی۔ اس کا باعث یہ تھا کہ شاہ ہنگری ان ترکی سفرا کے ساتھ نہایت بد سلوکی سے پیش آیا تھا، جو اس کے ہاں خراج کی ادائی کا مطالبہ لے کر گئے تھے۔ بلغراد کی تسخیر ۲۹ اگست ۱۵۲۱ء کو وزیراعظم پیری پاشا کے ہاتھوں عمل میں آئی، لیکن اس سے پہلے ترک Sabacz (ترکی: بوغور دلن) کو جو دریاے ڈینیوب پر واقع تھا، سر کر چکے تھے، اور اس کے ساتھ ہی ترک فوجیں سرمیہ Syrmia کو بھی مسخر کر چکی تھیں۔ ۳۰ اگست کو اس مفتوحہ شہر میں سلطان کا شاہانہ داخلہ معرض عمل میں آیا اور شہر میں ایک سنجاق بیگ کے ماتحت کچھ محافظ فوج رکھ دی گئی۔ اگلے سال اس نے سینٹ جان کے سورماؤں (Knights of St. John) سے روڈس کا جزیرہ چھین لیا تھا، جو عرصۂ دراز سے عثمانی اقتدار کے لیے ایک مستقل خطرہ بنے ہوئے تھے، کیونکہ وہ ہمیشہ عیسائی بحری قزاقوں کی مدد کرتے رہتے تھے۔ سلطان ۱۵ جون ۱۵۲۲ء کو قسطنطینیہ سے روانہ ہوا اور ایشیاے کوچک کو طے کر کے بندرگاہ مرمرِس Marmaris تک پہنچا؛ بحری بیڑہ وزیر مصطفیٰ پاشا کی زیر قیادت روانہ ہوا۔ اس بیڑے کی کمک کے لیے مصر سے بڑی ایک بیڑا آیا جو خیر بیگ مصری نے بھیجا تھا۔ یہ محاصرہ ترکی فوجوں کے لیے بہت صبر آزما ثابت ہوا اور اواخر اکتوبر میں بیڑے کو بندرگاہ مرمرِس میں پناہ لینا پڑی، لیکن دسمبر میں اس سلسلے کے سردار (Grand Master of the Order) شیخ الجزیرہ آدم Villiers de l'Isle Adam (جسے ترک مِگال مَستوری کہتے ہیں، جو یونانی Megalomastra سے ماخوذ ہے) نے ہتھیار ڈال دیے اور وہ اس کے فوراً بعد جزیرے سے نکل گیا۔ بایزید ثانی کے بھائی [شہزادہ] جم کا ایک بیٹا جو عیسائی فوج میں تھا، مارا گیا۔ سلطان نے قسطنطینیہ واپس آنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد وزیراعظم پیری پاشا کو معزول کر دیا اور اس کی جگہ اپنے منظور نظر ابراہیم پاشا [رکّ باں] کو مامور کر دیا (۲۷ جون ۱۵۲۳ء)۔ ابراہیم سلطان کی تمام مہموں میں اس کا نہایت باوفا رفیق رہا، تا آنکہ ۱۵۳۶ء میں اسے اچانک قتل کر دیا گیا۔ ۱۵۲۴ء میں ابراہیم کی شادی سلطان کی ہمشیر سے ہو گئی جس کے باعث دونوں کے روابط اور بھی زیادہ مستحکم و استوار ہو گئے۔ ۱۵۲۵ء میں از سرنو فوجی تیاریاں شروع کی گئیں جن کی غرض و غایت پردۂ خفا میں رکھی گئی؛ فرانس اور ہولینڈ سے

نامہ و پیام، کروشیا (Croatia)، سلاوونیا اور دلماشیا (Dalmatia) میں گوریلا جنگ (بالخصوص بوسنیا کے پاشا کے کارہائے نمایاں گو وہ Jaice کے شہر کو مسخر کرنے میں ناکام رہا) اور دارالخلافہ میں ینی چریوں کی بغاوت، یہ تمام باتیں بھی ایک عظیم فوجی مہم کا پیش خیمہ تھیں۔ اپریل ۱۵۲۶ء میں سلطان سلیمان مع وزیر ابراہیم کے روانہ ہوا۔ ۱۵ جولائی کو وہ بلغراد پہنچے، جہاں اس سے پہلے دریائے ڈینیوب کے راستے سے ایک بیڑا بھی بھیج دیا گیا تھا۔ ۳۰ جولائی کو ابراہیم نے Peterwardein (ترکی میں ورادین) لے لیا۔ پھر اس فوج نے ایسزک Eszek کے مقام پر دریائے دراوہ Drave کو عبور کیا اور موہاج Mohács کے مقام پر ہنگری کی فوج سے دوچار ہوئی، جو اپنے سپہ سالاروں کی کثرت اور ان کے باہمی مناقشات کے باعث کمزور ہو چکی تھی۔ اسی مقام پر ۲۸ اگست کو وہ لڑائی لڑی گئی، جس میں ہنگری کے شاہ لوئی کو اپنی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے، اور جس کی وجہ سے ہنگری میں آئندہ مقاومت و مدافعت کی طاقت بالکل ختم ہو گئی اور ترکوں کی یلغار کے لیے راستہ کھل گیا۔ سلطان اور ابراہیم نے فوراً اپنی پیش قدمی پھر سے شروع کر دی۔ ۱۱ ستمبر کو انھوں نے پای تخت بودا Buda (ترکی میں بُدُن یا بُدُن) پر قبضہ کر لیا، جو آگ کی نذر ہو گیا حالانکہ سلطان کے احکام اس کے برعکس تھے، مگر صدر مقام کا یہ قبضہ صرف عارضی تھا۔ ترکی فوج ڈینیوب پار کر گئی اور ملک کو تاخت و تاراج کرتی ہوئی اور ہر اس قوت کا جو ان کی مزاحم ہوئی، سر کچلتی ہوئی زگرین Szegedin کی راہ سے واپس ہوئی۔ نومبر میں سلطان قسطنطینیہ واپس پہنچ گیا، جہاں اسے ایشیائے کوچک میں پیدا شدہ شورش سے نمٹنا تھا۔ ہنگری کی دوسری مہم شروع ہونے سے پہلے ڈھائی سال کے وقفے میں بوسنیا دلماشیا، اور سلاوونیا میں لڑائی برابر جاری رہی۔ انھیں ایام میں ہنگری کے تاج و تخت کے لیے رومی بادشاہ فرڈیننڈ اور ٹرانسلوانیا (اردیل بان) کے نواب زان زاپولیا John Zapolya کے درمیان رقابت کی آگ بھڑک اٹھی۔ دونوں نے اپنے اپنے سفیر قسطنطینیہ بھیج دیے۔ زاپولیا کا سفیر سلطان کی خوشنودی مزاج حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ سلطان نے ۱۵۲۹ء میں اپنی نئی مہم، یعنی وی انا کی مہم پر نکل کھڑا ہوا۔ ۱۰ اگست کو وہ موہاج (Mohács) پہنچے، جہاں پر زاپولیا، جسے سلطان نے شاہ ہنگری (قرال یانوش) تسلیم کر لیا تھا، اپنے آقا کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کے لیے حاضر ہو گیا۔ اب ابراہیم پاشا کو سرعسکر مقرر کر کے سلطان اپنے نئے باجگزار کو تخت دلانے کے لیے دارالحکومت کی طرف روانہ ہوا جس پر فرڈیننڈ کی فوجیں قابض ہو چکی تھیں۔ ۸ ستمبر کو بوڈا Buda نے اطاعت قبول کر لی اور سلیمان نے زاپولیا کو ہنگری کے تخت پر بٹھا دیا، لیکن اس تقریب میں خود سلطان شامل نہ ہوا۔ ۲۷ ستمبر کو ترکی فوج نے وی انا کا مشہور محاصرہ شروع کر دیا، لیکن ۱۵ اکتوبر کو محاصرہ اٹھانے پر مجبور ہو کر وہ پسپا ہونے لگی اور ساتھ ہی ساتھ شہر کے مضافات کو بھی تباہ کرتی چلی گئی۔ آئندہ دو سال میں آسٹریا سے لڑائی برابر جاری رہی اور فرڈیننڈ کی طرف سے متعدد سفارتوں کو بھی کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۵۳۲ء میں سلطان نے وہ مہم شروع کی جسے ترکی مآخذ "شاہ ہسپانیہ کے خلاف جرمن مہم" کہتے ہیں۔ شاہ ہسپانیہ سے مراد چارلس خامس ہے جسے صاحب قران اق [یعنی صاحب قران] ہونے کا دعوٰی تھا (رستم پاشا: وقائع نامہ)۔ اس مہم کا اہم ترین واقعہ طول طویل محاصرے کے بعد (۲۱ اگست کو) گونز Güns (ترکی: کوسک) کی تسخیر تھا۔ آئندہ چند مہینے سلطان نے استیریا (Styria) میں گزارے، جہاں اس کی فوجوں نے شہنشاہ کی فوجوں سے مقابلے کے بغیر ملک کو

تاخت و تاراج کیا۔ سلطان کے نومبر میں قسطنطینیہ پہنچنے کے فوراً ہی بعد آسٹریا سے عارضی صلح ہوگئی جس کی تکمیل ۱۴ جنوری ۱۵۳۳ء کو ہوئی۔ سلیمان کی چوتھی مہم ایران کے خلاف تھی۔ اس کا سبب ترکوں کا یہ دعوٰی تھا کہ بدلیس (جس کے حاکم المہ نے ترکوں کا ساتھ چھوڑ دیا تھا) اور بغداد ان کے مقبوضات ہیں۔ وزیر اعظم ابراہیم نے جولائی ۱۵۳۴ء میں تبریز پر قبضہ کر لیا اور خود سلطان اس شہر میں ستمبر میں داخل ہوا۔ تبریز سے ترکی فوج نے ہمدان کے راستے بغداد کا رخ کیا۔ شاہ طہماسپ اس میں کسی طرح سے مزاحم نہیں ہوا، اور بغداد کو بلا حفاظت چھوڑ دیا گیا۔ ابراہیم نے شہر پر قبضہ کر لیا اور چند دن بعد ۳۰ نومبر ۱۵۳۴ء کو سلطان سلیمان بذات خود تمام مراسم شاہانہ کے ساتھ شہر میں داخل ہوا۔ اپنے چار ماہ قیام کے دوران میں اس نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مزار تعمیر کرایا۔ ماخذ بہت سے مقامات مقدسہ کا بھی ذکر کرتے ہیں جہاں سلطان بذات خاص گیا مثلاً بغداد، نجف، کوفہ اور کربلا۔ چونکہ ایرانیوں نے ترکی مفتوحہ مقامات کے بیشتر حصے پر پھر قبضہ کر لیا تھا، اس لیے سلطان نے ایک بار پھر ایران کا رخ کیا اور اربل اور مراغہ سے تبریز کی طرف بڑھا۔ شاہ [ایران] لڑائی سے برابر گریز کرتا رہا اور ترک آذربیجان اور عراق عجم کے قلعے سر کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ صرف مراجعت کے وقت لڑائی ہوئی، جس میں ترکی فوج کے عقبی حصے کو ایرانیوں کے ساتھ گاہ بگاہ مثلاً وان پر لڑنا پڑا۔ ۱۷ جنوری ۱۵۳۶ء کو سلطان قسطنطینیہ واپس پہنچ گیا اور دو ماہ بعد یعنی ۱۵ مارچ کو ابراہیم کو برطرف اور قتل کر دیا گیا جو وزیر اعظم سلطان کا نہایت منظور نظر اور اس وقت تک اس کی تمام مہموں میں اس کا رفیق کار رہ چکا تھا۔ اس کی جگہ پر آیاس پاشا کو مقرر کیا گیا۔ ۱۵۳۷ء میں بادشاہ کورفو کے خلاف مہم کے ہمراہ گیا مگر خود ولونا میں رک گیا۔ نے ستمبر دو ترک جزیرے کے قلعے کا محاصرہ اٹھا لینے پر مجبور ہوگئے، جس کی حفاظت خود اہل وینس کر رہے تھے۔ یہ مہم ان حملوں کی وجہ ہے، جو لطفی پاشا [رک باں] نے اپولیا کے ساحل پر کیے، خاص طور پر یاد کی جاتی ہے۔ آئندہ سال میں بغدان کے امیر کی بغاوت کی وجہ سے سلطان فوجی مداخلت پر مجبور ہوا، جس میں اس نے خود شرکت کی۔ یہ مہم صدر مقام سچاوہ (Sučawa) کی تسخیر پر ختم ہوئی۔ وہاں نیا امیر مقرر کرنے اور سرحدوں کی نئی حدبندی کے بعد سلطان ادرنہ واپس چلا آیا۔ بعد کی دو مہمیں یعنی ۱۵۴۱ اور ۱۵۴۳ء کی، سلطان کو ایک بار پھر ہنگری کھینچ کر لے گئیں، جہاں ۱۵۴۰ء میں زاپولیا کی موت کے بعد پھر لڑائی شروع ہو گئی تھی۔

متوفی (زاپولیا) کی بیوہ آسٹروی فرڈیننڈ کے دعاوی کے خلاف اپنے شیرخوار بچے کے حقوق کی حفاظت کرنے کے قابل نہ تھی۔ سلیمان اگست ۱۵۴۱ء میں بوڈا کے سامنے جا پہنچا (جس کا ہنگری کے Peter Perenyi نے کچھ ہی عرصے پہلے بے سود محاصرہ کیا تھا)۔ سلیمان نے اس شہر کو زاپولیا کی مملکت کے ساتھ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا، صرف ٹرانسلوینیا کو مستثنٰی رکھا تاکہ اسے بیوہ ملکہ ازابیلا Isabella کے لیے چھوڑ دیا جائے۔ اس کے بعد سے بوڈا ایک بگلربیگ کا مستقر بن گیا اور ہنگری میں ترکی نظام و نسق رائج کر دیا گیا۔ فرڈیننڈ کے دعاوی نے اسے کچھ فائدہ نہ پہنچایا، اس نے ۱۵۴۲ء میں پسٹ Pest کو لینے کی جو سعی کی وہ بھی ناکام رہی۔ سلیمان نے اپنی ۱۵۴۳ء کی مہم میں کئی ایک فتوحات حاصل کیں مثلاً والپو، سیکلوس، فونفکیرشن (پچ) اور بعض دوسرے شہر اور قصبات۔ تب پادشاہ بوڈا کو واپس چلا گیا، جس کے بعد گران استرگوم ترکی میں

استرغان اور Stuhlweissenberg (اُستُن بلغراد) ستمبر میں فتح ہو گئے۔ سلطان پیر بُوڈا کو لوٹا اور دریائے ڈینیوب کو عبور کر کے ۱۱ نومبر کو واپس قسطنطنیہ پہنچ گیا۔ اس آخری مہم کے بعد سلطان کی فوجی سرگرمی پانچ سال تک رکی رہی۔ وزیر اعظم سلیمان پاشا، جس نے ۱۵۴۱ء میں لطفی پاشا کی جگہ لے لی تھی، جو خود آیاس پاشا (م۔ ۱۵۳۹ء) کی جگہ پر مامور ہوا تھا، معزول کر دیا گیا اور اس کی جگہ رستم پاشا کو دی گئی، جس نے سلیمان اور خرم سلطان کی بیٹی مہرو ماہ سے شادی کی تھی۔ یہی وہ زمانہ ہے جس کے بعد سے سیاسیات میں حرم کا اثر و اقتدار بڑھنا شروع ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایران سے تعلقات عملاً زیادہ معاندانہ ہو گئے، اور ہنگری کی لڑائی آسٹروی فرڈیننڈ کے ساتھ ایک ہشت سالہ صلح پر ختم ہو گئی؛ فرڈیننڈ نے سالانہ تیس ہزار ۳۰,۰۰۰ ڈیوکٹس (ducats) خراج میں دینا منظور کیے۔ سلیمان کی ایران کے خلاف ۱۵۴۸-۱۵۴۹ء کی مہم شاہ طہماسپ کے بھائی القاص میرزا کے اکسانے سے ہوئی جو ایران سے بھاگ کر دربار ترکی میں پناہ گزین ہو گیا تھا۔ سلطان پہلے ارز روم گیا اور وہاں سے تبریز پہنچا۔ شاہ ایران کی طرف سے اس سارے سفر میں کہیں بھی مزاحمت نہ کی گئی، لیکن حالات نے ترکی فوج کو دیار بکر تک ہٹ جانے پر مجبور کیا اور ایرانی فوج نے تمام سرحدی شہروں میں لوٹ مار مچا دی۔ سلیمان نے موسم سرما حلب میں گزارا اور اگلا سال پھر خاموشی سے گزار دیا؛ البتہ وزیر احمد نے گرجستان میں کچھ فتوحات حاصل کیں۔ دسمبر میں سلطان پھر قسطنطنیہ واپس پہنچ گیا۔ بعد کے تمام سال فوجی کارروائیوں کی نذر ہوئے، جو ٹرانسلوینیا میں آسٹریا کی مداخلت کے باعث کی گئیں۔ ہنگری کا یہی وہ صوبہ تھا جہاں اس وقت تک ترکی افواج کے قدم نہیں پہنچے تھے۔ سلطان نے خود ان کارروائیوں میں کوئی حصہ نہیں لیا بلکہ ان کی زمام اختیار تمام تر روم کے بگلربیگ صوقوللی پاشا [ژک یان] کے ہاتھ میں تھی جو آئندہ چل کر وزیر اعظم بننے والا تھا (Temesvár ۱۵۵۲ء میں فتح ہو گیا)۔ سلطان ۱۵۵۳ء کی ایرانی مہم میں بذات خود شامل ہونے کا ارادہ نہیں رکھتا تھا۔ اس مہم کا سر عسکر رستم پاشا مقرر کیا گیا، لیکن اس افواہ سے (جو اسے رستم کے ایک متوسل سے ملی) کہ اماسیہ کے والی شہزادہ مصطفی نے بغاوت کا پورا پورا انتظام کر لیا ہے، سلطان اس فیصلے پر آمادہ ہو گیا کہ وہ ایک بار پھر بذات خود فوج میں شامل ہو جائے۔ وہ ۲۸ اگست ۱۵۵۳ء کو شاہزادۂ سلیم کو ساتھ لے کر روانہ ہو گیا۔ کرمانیہ میں ارگلی کے مقام پر ۶ اکتوبر کو شاہزادہ مصطفی کا ناگہانی اور المناک قتل وقوع میں آیا، جو اپنے باپ کے خیر مقدم کے لیے آیا تھا۔ اس سنگدلانہ فعل کا جس کی محرک حرم کی سازشیں ہوئیں، ایک نتیجہ تو یہ نکلا کہ رستم پاشا کی جگہ احمد پاشا کو مامور کر دیا گیا (۲۸ ستمبر ۱۵۵۵ء تک جب کہ وہ قتل کر دیا گیا)۔ ۱۵۵۴ء تک کسی بڑے پیمانے پر فوجی کارروائیاں شروع نہ ہوئیں۔ البتہ جولائی کے مہینے میں نخچوان، اریوان اور قرہ باغ کو تاخت و تاراج کیا گیا۔ ستمبر میں ارز روم کے مقام پر صلح کی گفتگو ہوئی اور ۲۹ مئی ۱۵۵۵ء کو کہیں جا کر پہلا معاہدہ (پہلی ایرانی صلح) اماسیہ کے مقام پر انجام پایا۔ اس آخری شہر میں سلطان نے مشہور آسٹروی سفیر Busbecq کو شرف باریابی عطا فرمایا جو صرف ہنگامی طور پر التوائے جنگ حاصل کر سکا۔ اگست میں سلیمان قسطنطنیہ واپس چلا گیا۔ سلیمان کی تیرھویں اور آخری مہم شروع ہونے سے پہلے جو Szigeth کی تسخیر کے لیے تھی، دس سال گزر گئے: Busbecq نے اس عرصے میں گفت و شنید برابر جاری رکھی، لیکن اس کے باوجود آسٹریا میں لڑائی ہوتی

رہی کیونکہ ترک اپنے دعاوی پر بالخصوص Szigeth کے بارے میں اڑے ہوئے تھے جس کا ۱۵۵۶ء میں ناکام محاصرہ کیا گیا تھا۔ وزیر اعظم رستم پاشا اپنے سخت مزاج سے مصالحت کی گفت و شنید ممکن نہ تھی۔ جب وہ ۱۵۶۱ء میں فوت ہو گیا تو کہیں ۱۵۶۲ء میں اس کے زیادہ معقول جانشین علی پاشا کے ساتھ صلح نامے کی تکمیل ہوسکی۔ آسٹریا کو ٹرانسلوینیا چھوڑنا پڑا اور ۱۵۶۴ء میں فرڈیننڈ کی موت کے بعد میکسمیلین Maximilian کے ساتھ اس صلح نامے کی تجدید کی گئی۔ اپریل ۱۵۵۸ء میں خرم سلطان کی وفات اور شاہزادۂ سلیم اور بایزید کے درمیان جنگ کی وجہ سے سلیمان کی زندگی کے آخری ایام پریشانی میں گزرے۔ اس جنگ میں بایزید مارا گیا [رک بہ سلیم ثانی]۔ ۱۵۶۵ء میں آسٹریا سے جنگ پھر شروع ہوگئی جس میں عیسائیوں نے کچھ کامیابیاں حاصل کیں؛ اس لیے معمر سلطان کو ایک بار پھر میدان جنگ میں اپنی فوجوں کی قیادت اپنے ہاتھ میں لینا پڑی۔ وہ یکم مئی ۱۵۶۶ء کو اپنے وزیر اعظم محمد صوقوللی (جون ۱۵۶۵ء میں علی کی وفات کے بعد مامور ہوا) کو ساتھ لے کر قسطنطینیہ سے نکلا۔ زیمان Zemlin کے مقام پر زاپولیا کے بیٹے John Sigismund کو نمایاں اعزاز و اکرام کے ساتھ باریابی دی گئی۔ اگرچہ ابتدائی تجویز تو Erlau (اگری) پر حملہ کرنے کی تھی، مگر اطلاعات موصولہ کی بنا پر سلطان نے Szigeth (سگتوار) کا محاصرہ کرنے کا فیصلہ کیا جس کی مدافعت Nicolas Zriny کر رہا تھا۔ ۲ اگست کو محاصرہ شروع ہوا اور ۸ ستمبر کو ترکی حملے کے مقابل شہر مسخر ہوگیا، لیکن یہ عظیم المرتبت سلطان جو ۵ اور ۶ ستمبر کی درمیانی رات کو داعی اجل کو لبیک کہہ چکا تھا، اس شہر کی تسخیر کو بچشم خود نہ دیکھ سکا۔ وزیر اعظم صوقوللی پاشا نے سلطان کی موت کو فوج میں شورش پیدا ہونے کے خوف سے، نیز سلیم ثانی کو کافی مہلت دینے کے خیال سے کہ وہ آ کر تخت پر قبضہ کر لے، تین ہفتے تک برابر پردۂ خفا میں رکھا۔ سلیم بلغراد کے قریب آ کر فوج سے ملا؛ سلیمان کی میت (اس کا قلب Szigeth کے مقام پر ایک مزار میں دفن کر دیا گیا تھا، قب Jacob : *Aus Ungarns Türkenzeit*، ص ۴۲) فوج سے آگے آگے قسطنطینیہ بھیج دی گئی جہاں اسے سلیمانیہ کی مسجد میں اس کی بنوائی ہوئی تربت میں دفن کر دیا گیا۔

سلیمان اول کی مہموں کے اس مختصر سے بیان سے اس شخص کی جو سلطنت عثمانیہ کا عظیم ترین سلطان تھا، غیر معمولی اور محیرالعقول قوت عمل ظاہر ہو جاتی ہے، لیکن اس سے اس عظیم ترین شخصیت کی صحیح تصویر سامنے نہیں آتی۔ سوء اتفاق سے موجودہ ماخذ سے ہمیں اتنا مواد نہیں ملتا، جس سے ہم اس کی عظیم شخصیت کو پوری طرح سے واضح کر سکیں۔ ترکی ماخذ میں مدح و ستائش میں اغراق و مبالغے کے سوا شاذ و نادر ہی کچھ ملتا ہے اور مغربی ماخذ اگرچہ زیادہ فاضلانہ ہیں، تاہم وہاں معلومات کا فقدان اور تعصب کا رنگ غالب ہے۔ پھر بھی ماخذ میں مختصر ذاتی تاثرات کی کمی نہیں، مثلاً وہ مختصر مگر نہایت ہی پر خلوص و پرجوش دعا جو سلیمان نے موہاچ کی لڑائی کے موقع پر مانگی (*GOR*، ۳ : ۵۹)، یا انکسار و خاکساری کا وہ مظاہرہ جو اس نے ۱۵۲۹ء میں بوڈا کی تسخیر کے بعد گل بابا کے جنازہ برداروں کا ہاتھ بٹانے میں کیا (اوا، ۱۱م : ۸۴۲)۔ اس کی دینداری قرآن پاک کے ان آٹھ نسخوں سے ہویدا ہے جو سلطان نے اپنے ہاتھ سے نقل کیے تھے اور جو سلیمانیہ میں محفوظ ہیں؛ اور اس کی اسلامی راسخ الاعتقادی کا ثبوت اس کی غزلوں سے ملتا ہے جو اس کے دیوان میں موجود ہیں۔ مزید برآں اس کے تذکرہ نویس اسے شکار کا بہت شائق بتاتے ہیں۔

بہر صورت سلیمان ایک پیدائشی فرمانروا تھا، حیرت انگیز وقار و وجاہت کا مالک؛ تقاریب کے موقعوں، مثلاً اپنے بیٹوں کی تقریب ختنہ پر جو ۱۵۳۰ء میں ادا کی گئی اور شہزادیوں یعنی اپنی بہنوں کی تقریبات عروسی وغیرہ میں اپنے شاندار دربار میں ممتاز و نمایاں شخصیت کا مظہر نظر آتا تھا۔ جوانی میں اسے ابراہیم پاشا سے اور اپنی منظور نظر خرم سلطان [رک بآں] سے بے حد محبت تھی، جس کا اثر سیاسیات تک میں محسوس ہونے لگا تھا لیکن سلطان اس ملکہ کے بچوں (شاہزادہ بایزید اور سلیم اور شاہزادی مہرو ماہ) کو نہ صرف سب سے زیادہ چاہتا تھا بلکہ شاہزادہ محمد، جو بہت سی مہموں میں اس کے ساتھ رہا اور جس کی موت (۶ نومبر ۱۵۴۳ء) کی خبر اسے مہم سے واپسی پر ملی، اس کا چہیتا بیٹا تھا۔ اسی شاہزادے کی یادگار میں اس نے استانبول میں ”شہزادہ جامعی“ تعمیر کرائی جو ۱۵۵۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ شاہزادہ جہانگیر (جو ۱۵۵۳ء میں اپنے بھائی مصطفٰی کے قتل کے جلد ہی بعد فوت ہوا اور شاہزادہ جامعی ہی میں دفن ہوا) کی یاد میں اس نے ایک اور مسجد ”طوپ خانے“ کی بلندیوں پر تعمیر کرائی۔

سلطنت عثمانیہ کی تاریخ میں سلیمان کا نام تمام دوسرے سلاطین عثمانیہ کے ناموں سے بلند تر ہے۔ یہ نام ایک ایسے دور جدید کی نشان دہی کرتا ہے جس میں سلطنت عثمانیہ عیسائی دنیا میں نیز دنیاے اسلام میں ایک مسلمہ طاقت بن گئی؛ ایسی طاقت جس نے بعد کی تمام سیاسی اور ثقافتی ترقیوں پر اپنا گہرا نقش چھوڑا ہے۔ اس ارتقا میں سلیمان کا اپنا حصہ کیا اور کس قدر ہے؟ اس کا پتا لگانا ذرا مشکل ہے۔ تاہم یہ چیز ضرور قابل ذکر ہے کہ اس کے عہد میں ترکی میں قابل اور حیرت انگیز شخصیتوں کا ایک بڑا گروہ موجود تھا، مثلاً قپودان پاشا خیرالدین [رک بآں] باربروسہ، مفتی کمال پاشازادہ [رک بآں]، مشہور صناع سنان [رک بآں] اور بے شمار دوسرے لوگ، ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے حلقے میں موزوں و مناسب کام سر انجام دیا۔ مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کے مصاحبین خاص میں شاید ابراہیم پاشا کے سوا، عظیم شخصیتوں کی کمی تھی۔

اس کے ساتھ ہی سلیمان کے عہد حکومت میں سلطنت عثمانیہ کا ارتقا سلطنت کے اندرونی نظم و نسق کی خوبی کا مرہون منت سمجھا جا سکتا ہے۔ اس ارتقا کی بنیاد بلا شبہہ سابق سلاطین نے رکھی تھی، لیکن سلطان سلیمان کے عہد حکومت میں سلطنت کے ادارے اس حد تک پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے کہ انھیں مثالی نظام کہا جا سکتا ہے۔ اپنے پیشرووں کے اصولوں کی پیروی کرتے ہوے، سلیمان نے قانون [رک بآں] کی اشاعت و ترویج کے ذریعے اس نظام کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا؛ اس قانون کو بعد میں مختلف قانون ناموں (قب مآخذ) کی شکل میں جمع کر دیا گیا۔

اس کی یہی قانون سازانہ سرگرمیاں تھیں جنھوں نے اسے ”قانونی“ کا خطاب دلوایا۔ قانون میں بیشتر حصہ ان امور سے متعلق تھا: فوج کی نظم و ترتیب، فوجی نظام جاگیرداری، زمینی جائداد کے قوانین، پولیس، فوجی خدمت کے عوض جاگیر وغیرہ دینے کا ضابطہ و آئین۔ اس نظام کا ایک بڑا اصول سلطنت کے عیسائی عناصر سے دیو شرمہ [ینی چری لرج کے لیے ترکوں کی بھرتی] کے ذریعے فائدہ اٹھانا اور نو مسلموں کو سلطنت کے بڑے بڑے عہدے تفویض کرنا تھا۔ اس سے ثقافتی ترقیوں کا متاثر ہونا ضروری تھا اور وہ ہوئیں۔

مگر ترکی ریاست کے اس جدید مطمح نظر کی تکمیل، مفتوحہ علاقوں میں بھی اور ایشیاے کوچک میں بھی، قدیم دستور کے حامیوں کی جانب سے مخالفت کے اظہار کے بغیر ممکن نہ تھی۔ ان مظاہروں میں

سے، جو اس کے عہد حکومت کے آغاز ہی میں ظہور پذیر ہوے حسب ذیل قابل ذکر ہیں : آزادی کے رشے سہمے آثار کا اظہار جو ذوالقدر اُوغلو نے کیا ، جنھیں فرہاد پاشا نے ۱۵۲۲ء میں دبا دیا ؛ ایچ ایلی میں ۱۵۲۷ء کی شورش اور قلندر اُوغلو کی بغاوت ، جو اسی سال ہوئی اور جسے ابراہیم پاشا نے فرو کیا ؛ قسطنطینیہ میں ینی چریوں کی ۱۵۲۵ء کی بغاوت بھی اسی فہرست میں داخل ہے ۔ صوبوں میں ۱۵۲۱ء میں شام کے گورنر غزالی نے صلح و امن کو پارہ پارہ کیا اور مصر کی 'قانصوہ' کے ماتحت حصول آزادی کی از سر نو سعی ہے، اور پھر ۱۵۲۴ء میں احمد پاشا حاکم مصر کے ماتحت اسی قسم کی جدوجہد سے ملک کا امن و امان درہم برہم ہوا ۔ مزید برآں حکومت کو کریمیا میں اور دریاے ڈینیوب کے علاقوں میں خاندانی چپقلشوں میں بھی دخل دینا پڑا ۔

سلطنت کی بے پناہ وسعت ہوئی، جو سلطان سلیمان کے عہد حکومت میں ہوئی، اسی نظام کی خصوصاً اس کے فوجی پہلو کی منت کش تھی، کیونکہ جیسا کہ معاصر مؤرخ (مثلاً Dernschseam) لکھتے ہیں : وہ کہا کرتا تھا کہ مستقل امن و سکون نا ممکن شے ہے ، کیونکہ اگر اس کے حصول کی کوشش کی جاتی تو ملک کے پاس کوئی ایسی چیز نہ رہتی جس پر وہ زندہ رہ سکے یا ینی چریوں کو یا دوسری شوریدہ سر افواج کو تنخواہ دے سکے ۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کی بڑی فتوحات نے بین الاقوامی معاملات میں سلطنت کی حیثیت میں بنیادی تبدیلی پیدا کر دی تھی ۔ ترکوں کو یورپ سے نکال دینے کے متعلق یورپ کی عیسائی سلطنتوں کی تمام امیدیں خاک میں مل چکی تھیں ۔ سلیمان کے عہد حکومت ہی میں فرانس کے فرانسس اوّل سے وہ مشہور معاہدہ ہوا، اور اس اتحاد کے نتیجے میں وہ گفت و شنید شروع ہوئی جو اس نے اٹلی میں چارلس پنجم کا قیدی ہونے کے وقت ترکوں سے کی ۔ اس اتحاد کے جملہ نتائج میں سے ایک نتیجہ ۱۵۳۶ء کی مشہور امتیازی مراعات (Capitulations) تھیں جن سے سلطنت عثمانیہ میں فرانس کے استحقاقات، بالخصوص قونصل خانوں کے نظم و نسق سے متعلق، کا فیصلہ ہو گیا ۔ یہ امتیازی مراعات ان مراعات کی بنیاد ہیں، جو یورپ کی عیسائی سلطنتوں اور ترکی کے درمیان آئندہ صدیوں میں طے ہوتی ہیں گو اس سے پہلے اسی قسم کے خاص استحقاقات سلاطین ترکی نے وینس کو بھی دے رکھے تھے ۔ فرانس سے اتحاد کا ایک دوسرا نتیجہ ترکی بیڑے کی ان غیر معمولی بحری سرگرمیوں کی صورت میں برآمد ہوا جو اس نے بحیرۂ روم میں ہسپانوی بیڑے کے خلاف جو انڈریو ڈوریا Andreas Doria کے زیر کمان تھا، اور خصوصاً خیرالدین باربروسہ کے قپودان بن جانے پر (۱۵۳۶ تا ۱۵۴۶ء) افریقہ، اٹلی اور دالمیشیا کے سواحل کے خلاف اختیار کی گئیں ۔ یہ خیرالدین باربروسہ ہی تھا جس نے ۱۵۴۳ء میں نیس Nice کے خلاف فرانسیسی ترکی مہم کی قیادت کی ۔ بحیرۂ احمر اور بحر ہند میں سلیمان پاشا کے ماتحت ایک ترکی بیڑے نے پرتگیزوں کے خلاف جنگ کی (۱۵۳۸ء میں دیو کا محاصرہ) ۔ اس مہم سے ترکی کو عدن اور یمن کا قبضہ مل گیا ۔ ۱۵۵۰ء کے بعد سے قپودان پیالہ پاشا [ترک پان] طورغد رئیس اور صالح رئیس نے بحیرۂ روم میں، بالخصوص مغرب کی بندرگاہوں میں، ترکوں کی دھاک بٹھا دی ۔ ۱۵۶۵ء میں مالٹا کے خلاف بڑا معرکہ شروع ہوا جس میں طورغد رئیس مارا گیا ۔ ترکی بیڑہ جزیرے کو فتح کرنے میں کامیاب ہوا ۔ بحر ہند میں پیری رئیس اور سیدی رئیس کے معرکے اور مہمیں بھی اسی زمانے کی ہیں ۔

ان داخلی اور خارجی سیاسی ترقیوں کے ساتھ ساتھ سلطنت میں ثقافتی ارتقا بھی روپذیر ہوا، جس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ گزشتہ صدیوں کے نشو و نما سے بہت زیادہ آزادانہ تھا ۔ ترکی تہذیب نے ادب اور

فنون کے میدان میں اپنا مخصوص انداز اختیار کر لیا۔ سلطان سلیمان نے اپنے زمانے کی علمی اور ادبی زندگی میں ایک شاعر (المتخلص بہ محبّی) کی حیثیت سے اور شعرا کے مربی و سرپرست ہونے کی حیثیت سے بہت بڑا حصہ لیا۔ اس نے اپنے شاندار عہد حکومت میں شاعروں کی حوصلہ افزائی کرکے انھیں قصائد اور شاھنامے لکھنے پر مائل کیا اور نثر نگاروں کو تاریخ لکھنے پر توجہ دلائی لیکن فن تعمیر وہ اصل میدان ہے جس میں ترکی ثقافت بہت کچھ سلطان سلیمان کی تحریک و تشویق کی مرہون احسان ہے۔ ان مساجد میں جو سلطان نے خود پاے تخت میں بنوائیں، یقینًا سب سے اونچا مقام [جامع] سلیمانیہ کا ہے، جس کی تعمیر ۱۵۵۰ء اور ۱۵۵۶ء کے درمیان پایۂ تکمیل کو پہنچی اور جس میں خود سلطان کی تربت [مقبرہ] بھی ہے (سلیمان ثانی اور احمد ثانی بھی یہیں مدفون ہیں)۔ اس کے بعد [جامع] سلیمیہ کا درجہ ہے، جو سلیم اول کی یاد میں بنائی گئی تھی اور ۱۵۲۲ء میں مکمل ہوئی۔ 'شاھزادہ جامعی' میں جو ۱۵۴۳ء تا ۱۵۴۸ء میں شاھزادہ محمد کی یاد میں تعمیر ہوئی، شاھزادہ جہانگیر کی قبر بھی ہے۔ مؤخرالذکر کی یاد میں طوپ خانے کے اوپر جو مسجد تعمیر کی گئی، وہ اب ویران ہو چکی ہے۔ 'خاصکی جامعی' ۱۵۳۹ء میں خرم سلطان کی یاد میں تعمیر ہوئی۔ سب سے آخر میں دو اور مسجدوں کا ذکر ضروری ہے جن میں سے ایک استانبول میں ہے اور دوسری سقوطری میں؛ یہ دونوں رستم پاشا کی بیگم مہرو ماہ کی یاد میں قائم ہونے والی تعمیر کے لیے نمونہ بنیں۔ بجز سلیمیہ کے باقی یہ سب عمارات سلیم سنان معمار [رک باں] کے فن تعمیر کا نمونہ ہیں جس نے دارالسلطنت کے اندر اور باہر ان امرا کے لیے جو سلطان کی تقلید کرنے کے خواہاں تھے، بہت سی مساجد تعمیر کیں۔ سنان نے جو بعض دوسری عمارات سلطان کے لیے تعمیر کرائیں، ان میں پاے تخت کی پختہ کاریزیں (aqueducts) اور سقوطری کا محل قابل ذکر ہیں۔

بعض عمارات سلطان کے حکم سے بہت بڑی تعداد میں مختلف صوبوں میں تعمیر ہوئیں؛ ان میں مشہور ترین یہ ہیں: بغداد میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مزار، قونیہ میں جلال الدین رومیؒ کے مزار کے ساتھ ایک مسجد، بیت المقدس کی دیواروں کی بحالی، مفتی ابوالسُّعُود [رک باں] کے فتوے کی سند پر کعبۃ اللہ کی از سر نو تعمیر اور مکۂ مکرمہ کی پختہ کاریزیں۔

مآخذ: معاصر ترکی مآخذ جو چھپ چکے ہیں یا ان کا ترجمہ ہو چکا ہے یہ ہیں: (۱) محی الدین: تواریخ آل عثمان، جو Chronicle کا آخری حصہ ہے، شائع شدہ از Giese، بریسلا Breslau ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۸ تا ۱۵۳ (۹۶۰ھ/۱۵۵۳ء تک)؛ (۲) کمال پاشا زادہ: *Ghazewāt-i Muhāčname* یا *Muhāč*، مترجمہ و شائع کردۂ Pavet de Courteilles، پیرس ۱۸۵۹ء؛ (۳) رستم پاشا: تاریخ آل عثمان، مترجمۂ L. Forrer: *Die osmanische chronik des Rustem Pasha* (۱۵۶۱ء تک) در *Türkische Bibliothek*، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ج ۲۱؛ عہد حکومت کے آخری برسوں کا تذکرہ در (۴) سلانیکی: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ (ستمبر ۱۵۶۳ء سے لے کر)؛ (۵) "Journal of Sulaiman" جس میں آٹھ معرکوں کا تاریخ وار ذکر فریدون: منشآت سلاطین میں دیا ہوا ہے؛ قسطنطینیہ ۱۲۷۵ھ، ۱: ۵۰۰ (بلگریڈ کی مہم)، ص ۵۲۹ (روڈز Rhodes کی مہم)، ص ۵۵۳ (Mohács)، ص ۵۶۷ (وی انا)، ص ۵۷۷ (Güns)، ص ۵۸۵ (تبریز اور بغداد)، ص ۵۹۸ (ولونہ)، ص ۶۰۲ (مولدویہ)؛ (۶) وی انا کی مہم مترجمہ و شائع کردۂ F. A. Behrnauer: *Suleiman des Gesetzgebers Tagebuch auf seinem Feldzuge nach Wien*، وی انا ۱۸۵۸ء؛ فریدون: منشآت میں بھی سلیمان کی حکومت سے متعلق بہت سی دستاویزات موجود ہیں (۱: ۵۰۰ تا ۲: ۸۶)۔ ملی کتب خانۂ وی انا کے مخطوطے عدد ۲۲۷ (فلوگل، ص ۲۹۳) میں سلیمان کی حکومت سے متعلق

زیادہ مکمل مجموعہ موجود ہے: منشآت و بعض وقائع سلطان سلیمان خان، جسے v. Hammer نے فریدون کی تالیف کی گیارھویں جلد تصور کیا (قب سلانک، ص ۱۳۳)۔ دوسرے معاصر مآخذ جو ابھی تک شائع نہیں ہوئے: (۷) لطفی پاشا: تاریخ (یورپ میں واحد مخطوطہ وی انا میں موجود ہے، فلوگل بعدد ۱۰۰۹)؛ (۸) علی: کنہ الاخبار، آخری جزء؛ (۹) جلال زادہ مصطفی چلبی: طبقات الممالک و درجات المسالک (۹۶۴ھ / ۱۵۵۷ء تک؛ عدد ۱۰۲۲)؛ (۱۰) فردی: تاریخ سلطان سلیمان (۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء تک؛ فلوگل، عدد ۹۹۸)؛ (۱۱) متعدد تاریخ فتح رودوز (von Hammer کو رمضان اور 'ویسی' کی تاریخوں کا علم ہوا ہے، قب نیز فلوگل، عدد ۱۰۲۷)؛ (۱۲) غزوات سترغاو و استون بلغراد از سنان چاؤش Sinan Čowush (نیز von Hammer؛ قب فلوگل، عدد ۱۰۰۳)؛ (۱۳) نیز مختلف اور متعدد شاہنامے جن میں سے von Hammer نے شمسی، احمد، پرپرازادہ اور محرمی کے شاہناموں کا ذکر کیا ہے؛ (۱۴) ایک اور شاہنامہ افلاطون کا ہے (جس کا حوالہ احمد رفیق نے صوقوللی Sokolli میں دیا ہے)؛ اور لائیڈن کے کتب خانے میں ایک نظم جامع المکنونات ہے (فہرست، ۳: ۲۶)؛ (۱۵) تاریخ سلطان سلیمان وی انا میں (فلوگل، عدد ۱۰۰۳)، اپنے مواد کے لحاظ سے بالکل افسانے کی قسم کی ہے اور سترھویں صدی عیسوی کی تالیف ہے۔ سلطان سلیمان کی وفات کے بعد کے اہم ترین مصنف یہ ہیں: (۱) Pečewi: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ؛ (۱۶) قرہ چلبی زادہ: سلیمان نامہ، جو سعدالدین کی تاج التواریخ سے آگے مسلسل لکھی گئی ہے، بولاق ۱۲۴۸ھ؛ (۱۷) وہی مصنف: روضۃ الابرار، بولاق ۱۲۴۸ھ؛ (۱۸) سیاحی: فتح نامہ سیگتوار، GOR، ج ۳، ص VI اور فلوگل عدد ۱۰۰۲، آخر میں صولاق زادہ، حاجی خلیفہ، منجم باشی وغیرہ۔ اولیا چلبی بھی بعض اوقات سلطان سلیمان کی زندگی کے لیے مآخذ کا کام دیتا ہے۔ سلطان سلیمان کے عہد حکومت میں سرکاری اداروں کے لیے ایک اہم مآخذ: (۱۹) لطفی پاشا: آصف نامہ، مترجمہ و شائع کردہ R. Tschudi، در *Türkische Bibliothek*، عدد ۱۲، برلن ۱۹۱۰ء اور (۲۰) سلطان سلیمان: قانون نامہ ہے۔ یہ قانون نامے، جو جمع کیے گئے ہیں، مختلف مقامات پر مرتب و مدون ہوئے اور قسطنطینیہ کے کتب خانوں میں بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں؛ اس کی مختلف طباعتیں یہ ہیں: عارف بے: قانون نامہ آل عثمان (طبع نشان جی سیدی بیگ)، در *TOEM*، عدد ۱۴ تا ۱۹ (اگست ۱۹۱۲ تا اپریل ۱۹۱۳ء) اور *Othmānī Ḳānūn-nāmaleri* (طبع ابوالسعود اور نشان جی رمضان زادہ محمد)، در *Millitetebbu'lar madjmu'asi*، قسطنطینیہ ۱۳۳۱ھ، تراجم در A.L.M. Petis de la Croix: *Canon du Sultan Soleiman II, représenté à Sultan Murad IV pour son instruction, ou état politique et militaire tiré des archives les plus secrettes des princes ottomans et qui servent pour bien gouverner leur empire*، پیرس ۱۷۲۵ء؛ Digeon: *Canoun-name ou édits de Sultan Soliman concernant la police de l'Egypte*، در *Nouveaux contes turcs et arabes*، پیرس ۱۷۸۱ء؛ جزواً در von Hammer: *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung*، وی انا ۱۸۱۵ء، ۱: ۳۸۳، G ۲۲۶؛ دوسری دستاویزات در احمد رفیق: *Onundjî 'aṣr-i hidjride Istanbol hayātî*، قسطنطینیہ ۱۳۳۳ھ۔

سلیمان (محبی) کی ترکی نظمیں ۱۳۰۸ھ میں دیوان محبی کے نام سے چھپ گئی تھیں۔ ان نظموں پر عبداللہ فوری نے اخلاق سلیمانی کے نام سے (فلوگل، عدد ۶۶۵) ایک شرح لکھی تھی، جس میں سلیمان کے اوصاف عظیمہ کا اعتراف کیا تھا؛ (۲۱) G. Jacob: *Sultan Soliman des Grossen Divan in einer Auswahl...herausgegeben*، برلن ۱۹۰۳ء؛ (۲۲) معاصر مغربی مآخذ میں پہلا مقام وینس کے سفرا کی *Relazioni* کو دیا جانا چاہیے، جو *Alberi* نے

شائع کی؛ اس کے دوسرے سفرا کے بیان کردہ واقعات، مثلاً Busbecq جو Forster اور Daniell : The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq میں ملتے ہیں، لنڈن ۱۸۸۱ء؛ (۲۳) اس کے رفیق Hans Dernschwan کی Tagebuch، طبع Babinger، میونخ اور لائپزگ ۱۹۲۳ء؛ یہ سلیمان کے عہد میں ترکی کے احوال پر بہت ہی مفید کتاب ہے؛ (۲۴) Lewenklaw، در Neuwe Chronica Turckischer Nation، فرانکفرٹ ۱۵۹۰ء، اپنے ضمیمے میں ایک ضروری دستاویز دیتا ہے (ملاحظہ ص ۸۱۳ مع فارسی میں دوسری مہم کے مراحل)؛ (۲۵) Boissard : Vitae et Icones Sultanorum Turcicorum، فرانکفرٹ ۱۵۹۶ء۔ عہد حاضر کے مؤرخین نے v. Hammer سے لے کر بعض اوقات خاص طور پر صرف مغربی ماخذ (ہنگروی، آسٹروی، رومانین وغیرہ) سے کام لیا ہے: (۲۶) von Hammer : GOR، ۳ : ۱ تا ۴۹۵؛ (۲۷) Zinkeisen : Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa، گوتھا ۱۸۵۴ء، ۲ : ۶۱۱ تا ۹۳۶؛ ۳ : ۱ تا ۳۸۰؛ (۲۸) Kupelwieser : Die Kämpfe Österreichs mit den Osmanen vom Jahre ۱۵۲۶ تا ۱۵۳۷ء، ویانا ۱۸۹۹ء؛ (۲۹) Jorga : Geschichte des Osmanischen Reiches، گوتھا ۱۹۰۹ء، ۲؛ جدید ترکی تصانیف یہ ہیں: (۳۰) ثریا افندی : سجل عثمانی، ۱ : ۱۳۳؛ (۳۱) نامق کمال : عثمانلی تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۸ھ؛ (۳۲) خیراللہ : دولت عثمانیہ تاریخی، قسطنطینیہ ۱۲۹۲ھ، ج ۱۱؛ (۳۳) مخصوص رسائل از مؤرخ احمد رفیق : Sokolli, Kadinlar Saltanatic Âlimler wa Ṣan'atkārlar؛ (۳۴) محمد زکی : Maktūl shahzādeler، قسطنطینیہ ۱۳۳۶ھ؛ (۳۵) A. H. Lybyer : The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleimān the Magnificent، کیمبرج Mass. ۱۹۱۳ء؛ (۳۶) E. J. W. Gibb : History of Ottoman Poetry، لنڈن ۱۹۰۴ء، ۳ : ۱ تا ۹؛ (۳۷) حافظ حسین الایوانسرائی، حدیقة الجوامع، قسطنطینیہ ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۸؛ ۲ : ۲، ۴۷، ۱۰۰، ۱۸۶۔

(J. H. Kramers)

سلیمان ثانی : بیسواں عثمانی سلطان جس نے ۱۰۹۹ تا ۱۱۰۲ھ/۱۶۸۷ تا ۱۶۹۱ء حکومت کی۔ وہ ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء میں پیدا ہوا (۱۵ محرم/۱۵ اپریل کو بقول فان ہیمر، GRO؛ سجل عثمانی میں تاریخ ولادت ۲۵ صفر/۲۵ مئی دی گئی ہے)۔ وہ سلطان ابراہیم کا بیٹا تھا؛ اپنے بھائی محمد چہارم کی تخت نشینی کے وقت سے وہ اور اس کا بھائی احمد، محل میں قیدیوں کی سی زندگی بسر کر رہے تھے۔ جب موہاج کے مقام پر ترکی فوج نے شکست کھائی اور اس کے نتیجے میں محمد چہارم کو معزول کر دیا گیا، تو اس کی جگہ ۸ نومبر ۱۶۸۷ء کو، زیادہ تر قائم مقام کوپرولو مصطفی پاشا کی مساعی کی بدولت، سلیمان کو تخت نشین کر دیا گیا۔ سلطنت کے نازک حالات میں اس دوسرے سلیمان سے بڑی بڑی امیدیں وابستہ تھیں مگر اس میں ان امیدوں کو پورا کرنے کے لیے ضروری اوصاف کا فقدان تھا۔ اسے صاحب عزم صمیم اور جنگی اوصاف کا مالک بیان کیا جاتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ وہ دو مرتبہ فوج کو اپنی سرکردگی میں میدان جنگ میں لے کر بھی گیا۔ اس کا نحیف و نزار بدن اس کے نیک ارادوں کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں مانع ہوا۔ اس کی تخت نشینی کے فوراً ہی بعد باغی فوج ہنگری سے واپس ہوئی، اور اس نے آتے ہی دارالسلطنت پر ہلا بول دیا، جہاں اس نے ایسے مظالم برپا کیے کہ جن کی نظیر کہیں نہیں مل سکتی۔ اس گڑبڑ کے دوران میں ۲۳ نومبر ۱۶۸۸ء کو وزیراعظم سیاوش پاشا بھی قتل کر دیا گیا۔ تاہم دارالسلطنت کے باشندے از خود ان باغیوں کے مقابلے میں کھڑے ہو گئے اور انھوں نے اس بغاوت کو دبا دیا؛ اب معمر نشانجی اسمعیل پاشا وزیراعظم بنا (Jorga :

۴ : ۲۲۷، ایک دوسرے وزیر سپاهی علی آغا کا ذکر کرتا ہے جو ان دو کے درمیان عہدۂ وزارت پر مأمور رہا، لیکن حدیقۃ الوزراء میں اس کا کوئی ذکر نہیں)، مگر ایک نئی فوجی بغاوت نے اسمٰعیل پاشا کی وزارت کا بھی خاتمہ کر دیا۔ اس کا جانشین سابق ینی چری تکفور داغلی مصطفٰی پاشا ہوا (مئی ۱۶۸۸ء)۔ اسی اثنا میں ترکی فوجوں کو ہنگری میں اور ڈلماشیا میں شکست ہونا شروع ہوئی (دسمبر ۱۶۸۷ء میں اِرلاو Erlau ہاتھ سے نکل گیا)۔ رُوم ایلی کا بیگلربیگ یگن عثمان پاشا حکومت کے خلاف باغی ہو چکا تھا؛ آناطولی میں گدوک احمد پاشا اس کا بڑا ممدّ و معاون تھا۔ انتہائی کوششوں سے روپیہ فراہم کرنے کے بعد جولائی ۱۶۸۸ء میں ایک فوج پایۂ تخت سے نکلی؛ سلطان خود اس کے ساتھ چلا، مگر ادرنہ سے آگے نہ جا سکا، کیونکہ اس عرصے میں آسٹروی اور ان کے حلیف بلغراد اور سمندریہ کو لے چکے تھے (۶ ستمبر)۔ ستمبر میں باب عالی نے ماورو کورڈاٹو Mavrocordato اور ذوالفقار آفندی کو صلح کی گفت و شنید کے لیے وی انا بھیجا لیکن گفت و شنید چونکہ لمبی ہو گئی لہٰذا لڑائی برابر جاری رہی۔ گدوک احمد اور یگن عثمان باغیوں نے آخرکار شکست کھائی اور قتل کر دیے گئے۔ دسمبر ۱۶۸۸ء میں ایک بہت بڑی جنگی کونسل منعقد ہوئی جس نے منجملہ دوسرے امور کے یہ فیصلہ بھی کیا کہ قسطنطینیہ کے باشندوں کی ایک خاص تعداد فوج میں بھرتی کی جائے؛ اس کے ساتھ ہی فرانس کی امداد سے، جس نے جرمنی میں شہنشاہ آسٹریا پر حملہ کر دیا تھا، ترکوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ اپنی افواج کو از سر نو منظم کر لیں۔ جون ۱۶۸۹ء میں سلیمان نے پھر ایک فوج کی قیادت اپنے ہاتھ میں لی، جس کے ساتھ وہ Szigeth کے چھن جانے کی خبر ملنے کی وجہ سے صرف 'صوفیا' تک گیا، اور رجب پاشا سر عسکر بن گیا۔ اس مہم میں ترکوں کو ابتدا میں کچھ کامیابیاں حاصل ہوئیں، لیکن ۲۴ ستمبر کو نیش Nish کے مقام پر انھیں سخت ہزیمت اٹھانا پڑی، جس کے نتیجے میں رجب پاشا کو قتل کر دیا گیا اور وزیراعظم کو موقوف کرکے کوپرولو مصطفٰی پاشا کو اس کی جگہ مأمور کیا گیا (۷ نومبر)۔ مؤخرالذکر نے فوج میں اور مالیات میں پورا نظم و ضبط قائم کرنے کے لیے زبردست تدابیر اختیار کیں؛ مثلاً اس نے جدید محاصل کا ایک پورا سلسلہ نافذ کر دیا۔ ۱۶۹۰ء میں مغول فوج کی امداد کی بدولت قسمت نے ترکوں کی پھر یاوری کی۔ انھوں نے نیش سمندریہ اور بلغراد فتح کر لیے (۸ اکتوبر)، اور ٹرانسلوینیا میں بھی بہت سے شہروں پر از سر نو قبضہ کر لیا۔

البانیا میں وینس والوں کو اپنی فتوحات سے دست بردار ہونا پڑا۔ ۱۶۹۱ء کی مہم کا آغاز بہت ہی موافق حالات میں ہوا، لیکن سزلانکمین Szalánkemen پر ترکوں نے بھاری شکست کھائی اور اس میں مصطفٰی کوپرولو [رک بآں] کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے۔ لیکن سلطان اس سے پہلے ہی وفات پا چکا تھا (۲۳ جون ۱۶۹۱ء؛ سجل عثمانی میں سلطان کی وفات کی تاریخ ۱۵ شوال / ۱۲ جولائی دی گئی ہے)۔ اس کے بعد اس کا بھائی احمد ثانی جانشین ہوا۔ سلیمان ثانی کو قسطنطینیہ کی جامع سلیمانیہ میں سلیمان اوّل کی تربت کے پاس دفن کیا گیا۔ اس کے دو بیٹے سلطان ہوئے: مصطفٰی ثانی اور احمد ثالث۔

مآخذ: (۱) بڑا ترکی ماخذ راشد ہے: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۲: ۱۵ تا ۱۵۹؛ نیز اور بہت سی کتابیں میں، جو ابھی تک شائع نہیں ہوئیں: (۲) دفتر دار محمد پاشا: زبدۃ الوقائعات (فلوگل، وی انا، فہرست عدد ۱۰۷۹)؛ (۳) ذوالفقار آفندی: صلح نامہ (فلوگل، عدد ۱۰۷۸)؛ (۴) عبدالغفار قریمی: عمدۃ التواریخ والاخبار، (کتب خانۂ اسعد افندی در قسطنطینیہ، عدد ۲۳۲۲)؛ نیز (۵) ثریا افندی

سجل عثمانی، ۱ : ۴۴؛ (۶) von Hammer در GOR، ۹ : ۴۹۹ تا ۵۰۰؛ (۷) Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*، ۳ : ۳۴۰ تا ۴۱۱؛ (۸) Jorga : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۲ : ۲۲۳ تا ۳۵۰۔

(J. H. Kramers)

* **سلیمان بن الاشعث** : رک بہ ابوداؤد۔

(۲) **سلیمان بن داؤد**ؑ : حضرت سلیمان علیہ السلام بنی اسرائیل کے مشہور پیغمبر اور بادشاہ تھے ۔ وہ حضرت داؤد علیہ السلام کے بعد بادشاہ ہوے؛ اس لیے نبوت اور سلطنت کے جامع ہیں ۔ قرآن مجید میں آپ کا ذکر مندرجۂ ذیل سورتوں میں آیا ہے : البقرہ (۲)؛ النساء (۴)؛ الانعام (۶)؛ الانبیاء (۲۱)؛ النمل (۲۷)؛ سبا (۳۴)؛ صٓ (۳۸)؛ انھوں نے بنی اسرائیل کے ارد گرد کے دشمنوں کو زیر کرکے ایک زبردست سلطنت قائم کرلی اور ہیکل بیت المقدس کی، جس کی بنیاد حضرت داؤدؑ نے ڈالی تھی، تکمیل کی ۔ وہ علم و حکمت اور فہم و فراست میں یکتاے زمانہ تھے اور اقتدار بھی ایسا عطا ہوا تھا کہ ان کے بعد بنی اسرائیل میں پھر کسی کو میسر نہ ہوا ۔ ہوا، وحوش و طیور اور جن و انس سب ان کے تابع فرمان تھے ۔ خصومات کے فیصلے کرنے میں انھیں یدطولٰی حاصل تھا ۔ عدل و انصاف قائم کرنے میں پوری کوشش صرف کرتے تھے ۔ وہ منطق الطیر سے واقف تھے ۔ شریعتِ توراۃ کے مطابق ان کی عبادات، ان کے معاملات اور جملہ انتظام ملکی سر انجام پاتے تھے ۔ بعد میں ان کی بابت کچھ غلط بیانیاں کر کے خودغرض مذہبی اور سیاسی لوگوں نے اپنا اقتدار جمانا اور مطلب نکالنا چاہا ۔ قرآن مجید نے ان کو جملہ الزامات سے بری ٹھیرا کر آپ کا وہی درجہ قائم کیا ہے جو انبیا کے شایان شان ہے ۔ بقول مؤرخین وہ حضرت داؤدؑ کی وفات کے بعد ۱۲ سال کی عمر میں تخت سلطنت کے مالک ہوے اور بقول بعض ۲۲ سال کی عمر میں تخت نشین ہوے ۔ حضرت داؤدؑ کا فیصلہ متعدد امور میں آپ سے مشورے ایسا ثابت ہے : [وَ دَاوٗدَ وَ سُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْكُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ ۚ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ ۙ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ (۲۱ [الانبیاء] : ۷۸ و ۷۹)] "اے پیغمبر! داؤد اور سلیمان کا واقعہ بھی لوگوں کو یاد دلاؤ جب کہ وہ دونوں ایک کھیتی کے بارے میں جس میں کچھ لوگوں کی بکریاں جا پڑی تھیں فیصلہ کرنے لگے اور ہم ان کے فیصلے کو دیکھ رہے تھے اور ہم نے صحیح فیصلہ سلیمانؑ کو سمجھا دیا" ۔ انھوں نے ۴۰ سال حکومت کی (عہد نامۂ عتیق، کتاب التواریخ ثانی، باب ۹ : ۳۰) اور ۵۳ یا ۶۲ سال کی عمر میں ان کی وفات ہوئی اور حضرت داؤدؑ کے شہر میں دفن کیا گیا (وہی کتاب : ۳۱) ۔ حضرت سلیمانؑ کی بعض خصوصیات کا ذکر قرآن مجید میں یوں آیا ہے : ہم نے سلیمان کے لیے ہوا کو مسخر کر دیا کہ اس کی صبح کی منزل مہینا بھر کی راہ ہوتی تھی اور شام کی منزل مہینا بھر کی راہ ہوتی تھی اور پگھلے ہوے تانبے کا اس کے لیے چشمہ بہا دیا تھا (تانبے کی ان بھٹیوں کے آثار مل چکے ہیں جو بندرگاہ ایلات کے قرب وجوار میں تھیں) کہ اس کو سانچوں میں ڈال کر جنات [رک بہ جنّ] بڑے بڑے برتن، دیگیں اور لگن وغیرہ تیار کرتے تھے (۳۴ [سبا] ۱۲ و ۱۳) ۔

قرآن مجید، جو انسان کو اس کی فطری استعداد کے مطابق تکمیل حیات کی راہ بتاتا ہے، بار بار ہدایت کرتا ہے کہ جو لوگ دنیا میں انسانی زندگی کا نمونہ پیش کرنے والے تھے ان کی بابت غلط رائیں اور افواہیں پھیلانا یا ماننا اور منوانا باعث گمراہی ہے ۔ ارشادات قرآنی سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہدایات بنی اسرائیل کو بھی دی گئی تھیں : وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (۲ [البقرہ] : ۴۲) = "سچ کو جھوٹ کے ساتھ گڈمڈ نہ کرو اور جان بوجھ

کر حق بات نہ چھپاؤ"؛ یٰاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِیْ دِیْنِكُمْ الآیۃ (۴ [النساء]: ۱۷۱) = "اے اہل کتاب! اپنے دین میں حد اعتدال سے تجاوز نہ کرو"؛ لیکن بنی اسرائیل نے اپنی اغراض دنیوی سے مغلوب ہو کر پاکیزہ سیرت لوگوں کے متعلق من گھڑت افسانے بنا ڈالے اور انہیں رواج دیا، چنانچہ حضرت سلیمانؑ کی، جنھیں اللہ کے ساتھ بعض خاص قوتیں عطا ہوئی تھیں، سطوت اور ان کے اقتدار کا باعث کفر اور سحر [رک بآں] کو قرار دیا۔ اس کے ذریعے شیاطین (مفرد: شیطان [رک بآں]) یا مخلوق غیبیہ انسان کو موقع ملا کہ وہ کفر اور سحر کو رواج دیں۔ بنی اسرائیل ان گمراہوں کے پیرو ہو کر کتاب اللہ (توراۃ) سے غافل ہو گئے اور اسے پس پشت ڈال دیا اور سحر اور کفر کے ذریعے اقتدار دنیوی تلاش کرنے لگے۔ سلیمان علیہ السلام کی طرف کفر اور سحر کو منسوب کرکے اور ان کے جاہ و جلال کا باعث سحر کو مان کر اس کے سیکھنے کے درپے ہو گئے تاکہ زخارف دنیوی جمع کریں۔ پھر جب بخت نصر انہیں قید کرکے بابل لے گیا تو وہاں ہاروت و ماروت [رک بآں] (جو بعض کے نزدیک دو فرشتے اور بعض کے نزدیک دو فرشتہ خو انسان تھے) کی بابت یہ سن کر کہ انہیں سحر آتا ہے ان کی طرف رجوع کیا۔ ہاروت و ماروت سحر کے علم و عمل سے واقف تھے اور اس حقیقت کو بھی جانتے تھے کہ اس میں پھنس کر انسان تضیع اوقات کے سوا کچھ حاصل نہیں کر سکتا اور اس کی لت میں معمولی گھریلو فرائض سے بھی بے خبر ہو جاتا ہے، جس کے نتیجے میں میاں بیوی کی تفریق تک کی نوبت پہنچتی ہے اور معاملات میں ابتری پھیلتی ہے۔ خود عمل سحر بھی انسان کی آزار دہی اور آپس کے تعلقات کی بربادی ہی کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی تاثیر عارضی اور محدود ہے؛ اسی لیے وہ سحر سکھانے سے پہلے اس کی حقیقت اور اس کی مضرتوں سے متنبہ کر دیتے تھے۔ باوجود اس کے بنی اسرائیل سحر سیکھنے پر مصر ہوئے اور اس کے ذریعے انسانی تعلقات میں کشیدگی اور ابتری پیدا کرنے کے موجب ہوئے (۲ [البقرۃ]: ۱۰۲؛ قب تفسیر حقانی، طبع لاہور، ۱: ۲۰۹؛ اسی آیت میں ہے: وَمَا هُمْ بِضَآرِّيْنَ بِهٖ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ، جس میں اشارہ پایا جاتا ہے کہ سحر بلحاظ تاثیر و تصرف اللہ کے ارادے کے تحت ہے؛ چنانچہ اس حیثیت سے بھی اگر اسے تاثیر میں ایک مستقل شے مانا جائے تو سحر داعی الی الکفر ہے)۔

بائبل میں حضرت سلیمانؑ کی بابت جو قصے درج ہیں وہ ایک پیغمبر کی شان کے سراسر منافی ہیں۔ پیغمبروں کے بارے میں اسلام کا موقف بڑا واضح ہے۔ پیغمبر نہ تو گمراہی کا شکار ہوتے ہیں اور نہ کبھی شرک و بت پرستی اختیار کرتے ہیں۔ ان کا مقصد تو گمراہی اور شرک کو ختم کر کے رشد و ہدایت اور توحید کو پھیلانا ہوتا ہے۔ قرآن مجید اس قسم کے قصوں سے حضرت سلیمانؑ کو پاک اور بری قرار دیتا ہے اور ان کی سیرت کے متعلق بیان کرتا ہے کہ ہم نے داؤد کو، جو صاحب مرتبہ اور عاقل تھے، انہیں جیسا فرزند عطا کیا، جو لائق اور عقلمند تھا اور ہر بات میں خدا کی طرف رجوع کرنے والا تھا اور ہر کام میں ان کا مطمح نظر حصول رضائے الٰہی تھا۔ "جب ان کے سامنے شام کے وقت تیز رو گھوڑے حاضر کیے گئے تو کہنے لگے کہ میں نے مال کی محبت کو یاد الٰہی سے عزیز سمجھا (ترجمہ یوں بھی درست ہے: "میں اچھی چیزوں سے اس لیے محبت رکھتا ہوں کہ وہ مجھے میرے رب کی یاد دلاتی ہیں") یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا۔ (حکم دیا) کہ ان گھوڑوں کو میرے پاس لوٹا لاؤ پھر ان کی ٹانگوں اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے لگا (۳۸ [ص]: ۳۱ تا ۳۳)۔ اس کی تفسیر میں مفسرین نے یہ لکھا ہے کہ سلیمانؑ گھوڑوں کے معائنے میں اتنے مصروف ہو گئے کہ

آفتاب غروب ہو گیا اور وہ یاد الٰہی سے غافل ہو گئے۔ یہ ایک سہو تھا، لیکن کوئی گناہ نہ تھا، کیونکہ جہاد کے گھوڑوں کی دیکھ بھال بھی حکم الٰہی تھی، لیکن پھر بھی وقتی فرض سے تھوڑی سی غفلت بھی ان کو گراں گزری اور اس کے کفارے میں گھوڑوں کی قربانی کی اور انھیں ذبح کر ڈالا (مسح=قطع) اور کونچیں کاٹیں۔ خدا کے دھیان میں مصروف رہنے اور اس کی طرف فوراً رجوع کی یہ کیفیت تھی۔ بعض دیگر مفسرین نے یہ تفسیر کی ہے کہ گھوڑوں کا پالنا اور تیار کرنا تاکہ دشمنوں سے مقابلے اور جہاد میں کام آئیں، جیسے دین محمدیؐ میں فضل کام ہے ایسے ہی حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد میں تھا۔ حضرت سلیمانؑ نے ان کا معائنہ کرنا چاہا اور فرمایا کہ میں گھوڑوں کو ذکر رب اور دین کے لیے محبوب رکھتا ہوں، چنانچہ ان کے سامنے گھوڑوں کو دوڑایا گیا، یہاں تک کہ وہ دوڑتے دوڑتے نظروں سے غائب ہو گئے۔ انھوں نے حکم دیا کہ ان کو پھر لوٹا کر میرے سامنے سے گزارو۔ گھوڑے اتنے پسند آئے کہ شفقت سے ان کی گردنوں اور ٹانگوں پر ہاتھ پھیرنے لگے (ابن عباسؓ نے مسح کے معنے یہی لیے ہیں؛ قب تفسیر ابن جریر، جز ۲۳، بروایت علی بن طلحہ؛ نیز قب الرازی: تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۷، تفسیر سورۂ ص)۔ پہلی تفسیر کی تائید ایک حدیث مرفوع سے ہوتی ہے، جو طبرانی نے باسناد حسن حضرت اُبَی بن کعبؓ سے روایت کی ہے (دیکھیے قرآن مجید بہ ترجمۂ شیخ الہند، ص ۱۹۵، حاشیہ ۵، مطبوعۂ بجنور پریس، ہندوستان؛ قب تفسیر روح المعانی، سورہ ص)۔ اس سے یہ ایک بہت چھوٹی سی لغزش معلوم ہوتی ہے جس کے بعد انھوں نے خدا کی طرف رجوع کیا۔ امام رازی فقط دوسری تفسیر ہی کو تفسیر صحیح قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ عصمت انبیا کے دلائل بہت قوی ہیں اور ان حکایت کی صحت کی کوئی اصل نہیں اور روایۃ آحاد دلائل قویہ کی متعارض نہیں ہو سکتی، خصوصاً جبکہ ایسے لوگوں کی نقل کردہ حکایات جن کے اقوال کی طرف التفات بھی نہیں کیا جاتا (قب الرازی: التفسیر الکبیر، ۷: ۱۹۱ ببعد، طبع مصر ۱۳۰۸ھ)۔ [حضرت سلیمانؑ کی یہ ادا خدا کو بہت پسند آئی کہ بادشاہی سرو سامان میں بھی خدا کی یاد سے ایک لمحے کی غفلت بھی گوارا نہیں]۔ اسی قسم کا مضمون اس سے بعد کی آیت میں ہے، جس سے آپ کی ایک اور چھوٹی سی لغزش مترشح ہوتی ہے، جس میں بتقاضائے بشریت انسان پھنس سکتا ہے، لیکن اونچے درجے کے لوگ فوراً متنبہ ہو کر اس سے توبہ و استغفار کرتے ہیں۔ آیت ذیل میں حضرت سلیمانؑ کی انابت و رجوع الی اللہ کی دوسری مثال ملتی ہے: وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمٰنَ . . . الآیۃ [۳۸ [ص]: ۳۴) = "ہم نے آزمائش میں ڈالا سلیمان کو اور اس کے تخت پر ایک جسم انسانی لا ڈالا، پھر وہ خدا کی طرف رجوع ہوئے اور دعا کی کہ اے رب مجھے بخش اور ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے پیچھے کسی کے لیے مناسب نہ ہو۔ بیشک تو سب کچھ عطا کرنے والا ہے"۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے (بے سروپا کہانی کے طور پر) دو الگ الگ افسانے درج کیے ہیں: ایک "فتنا" کے ماتحت، دوسرا "والقینا" کے ماتحت۔ پہلا واقعہ یہ لکھا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے محل میں ایک بیگم چالیس دن تک بت پرستی کرتی رہی اور وہ اس سے بے خبر رہے اور اسی قسم کی اور بے بنیاد باتیں بیان کی ہیں۔ (الرازی: کتاب مذکور، ص ۱۹۳؛ قب عہد نامۂ عتیق، کتاب السلاطین اول، باب ۱۱ ببعد)۔ دوسرا قصہ یہ ہے کہ حضرت سلیمانؑ کے پاس ایک انگوٹھی تھی جس کے سبب ان کی سلطنت قائم تھی۔ وہ انگوٹھی ایک جن نے اڑا لی اور حضرت سلیمانؑ کی جگہ حکومت کرنے لگا وغیرہ۔ ان افسانوں کو تفاسیر میں نقل کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک قصہ ستر بیویوں والا بھی اسی ضمن میں بیان کیا

جاتا ہے۔ ان میں سے صرف ایک بیوی کے ہاں ایک ادھورا بچہ پیدا ہوا، جسے دائی نے لا کر حضرت سلیمانؑ کی کرسی پر ڈال دیا۔ اصل بات اس قدر معلوم ہوتی ہے کہ آیۃ میں واقعہ تھا . . . واللہ . . . میں ایک ہی واقعے کی طرف اشارہ ہے۔ ان کی بے خبری میں بعض ازواج اپنی عادت کی وجہ سے بت پرستی میں مبتلا ہوگئی ہوں گی۔ اتنا بھی آپ کی شانِ نبوت کے خلاف تھا اور یہی کثرت جاہ و مال و ازواج حضرت سلیمانؑ کے لیے آزمائش تھی۔ سلیمانؑ کی ذرا سی غفلت بھی ان کے لیے ایک قابلِ عتاب بات تھی کیونکہ بڑے لوگوں کی شان ہی اور ہوتی ہے۔ ان کے لیے تو حَسَناتُ الْاَبْرارِ سیّئاتُ المقرّبین قاعدہ بیان کیا گیا ہے اور پھر یہاں تو اتنی قریبی خاندانی غلطیاں تھیں جس پر تنبیہ کرنے کے لیے انہیں دشمنوں کے ہجوم اور نرغے میں ڈالا گیا اور ان دشمنوں نے ملک کو تہ و بالا کر دیا۔ تخت پر جسد ڈالنے سے محققین نے یہی مراد لی ہے۔ الرازی نے محققین کا ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ سلیمانؑ سخت بیمار ہو گئے تھے اور تخت پر گویا اس جسم بے جان کی طرح بیٹھتے تھے اور "اَنَابَ" کے معنے کرتے ہیں کہ صحت کی طرف رجوع کیا، یعنی اچھے ہوگئے۔ اس کے بعد الرازی اپنی رائے یہ دیتے ہیں کہ ابتلا کی صورت یہ تھی کہ دشمنوں کا خوف و ہراس اور مصیبت کے آنے کی توقع نے انہیں مضمحل کر دیا تھا، یہاں تک کہ وہ اس خوف و ہراس کی وجہ سے لاغر و ناتوان اور ضعیف الجسم ہوگئے تھے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ خوف زائل کر دیا اور پہلی سی شان و شوکت اور خوشی پھر عطا فرمائی۔ (اس کی توجیہ حضرت سلیمانؑ کی جانشینی اور ولی عہدی کا مسئلہ بھی تھا، جو ان کے لیے باعث تشویش تھا)۔ غرض اہل و عیال کا آپ کی ناوابستگی میں دین سے انحراف، یا مرض یا تسلط خوف سے اس قدر مضمحل ہو جانا، یہ سب چیزیں انبیا کے لیے لغزش قرار دی گئی ہیں اور اس کی وجہ سے ان کو بعض مصیبتوں سے پالا پڑتا ہے، لیکن وہ فوراً اللہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور لغزش کی مغفرت طلب کی جاتی ہے (تفسیر الرازی: کتاب مذکورہ ص ۲۰۹ ببعد)۔ قرآن مجید حضرت سلیمانؑ کو ان گناہوں سے بری قرار دیتا ہے، سوا ان باتوں اور قصوں کے، حتیٰ کہ بائبل میں آپؑ کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ البتہ انسان (بشر) ترکِ افضل و اولیٰ سے کسی طرح نہیں بچ سکتا اور انبیا بہرحال اپنے مولیٰ کے سامنے کسرِ نفسی اور خشوع و خضوع کے دلدادہ ہوتے ہیں۔ حضرت سلیمانؑ نے اپنی تمام لغزشوں سے مغفرت طلب کی اور دعا کی کہ یا رب مجھے ایسا ملک عطا کر کہ میرے بعد میرے جانشینوں میں سے کسی کو نہ ملے۔ واقعات سے ثابت ہے کہ بنی اسرائیل میں ایسا پھر کوئی بادشاہ نہ ہوا۔ اس دعا کی وجہ محققین نے یہ لکھی ہے کہ وفورِ ملک و مال و انتہائے جاہ و جلال کے ساتھ صراطِ مستقیم پر ثابت قدم رہنا مشکل ہے، لیکن کثرتِ متاعِ دنیوی کے ساتھ اقدارِ انسانیہ کو قائم رکھ کر دکھانے کی مثال دنیا میں ضروری تھی۔ انہیں نورِ باطن سے معلوم ہوا کہ میرے سوا اس کی مثال میرے جانشینوں میں کوئی اور نہیں بن سکتا، اس لیے اقتدار و جاہ ان کے لیے مہلک ہوگا؛ چنانچہ آپ نے اپنے لیے انتہائی اقتدار عطا کیے جانے کی دعا کی اور اس کے اندر ثابت قدم رہ کر دوسروں کے لیے مثال قائم کی۔ آپ کے جانشینوں کی مدت گزرنے کے بعد یہ مثال بطور کلمۂ باقیہ قائم ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اس قسم کی طاقت حاصل بھی ہو تو حضرت سلیمانؑ کی مثال سے وہ صاحبِ اقتدار سبق حاصل کر سکتا ہے اور اپنے اقتدار کے اندر ایک عادل انسان بن کر رہ سکتا ہے اور اگر سبق نہ حاصل کیا تو کیفرِ کردار کو پہنچے گا اور یہ پاداش حجۃ اور بینہ قائم ہو جانے کی وجہ سے عین

انصاف ہوگی (زیادہ تفصیل کے لیے دیکھیے الرازی: کتاب مذکور، بحوالۂ بالا؛ تفسیر خازن، سورۂ صٓ)۔ اس دعا کے ایک معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ حضرت سلیمانؑ یہ چاہتے تھے کہ ان کے ملک پر کسی دشمن کا تسلط نہ ہو اور کوئی معارض کھڑا نہ ہو۔

حضرت سلیمانؑ کے ممتاز مناقب میں سے تسخیر ریح ہے، جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ بعض لوگ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اس سے مراد ان بحری جہازوں کی تیز رفتاری ہے جو ان کے لیے عمارتی لکڑی اور دیگر اشیا لاتے تھے۔ حضرت سلیمانؑ کے واقعات میں سے ایک اور واقعے سے یہ پتا چلتا ہے کہ ان کے زمانے میں بعض لوگ ضرور قوائے طبیعیہ سے نہ صرف واقف تھے بلکہ ان سے کام لینا بھی جانتے تھے، یعنی تخت بلقیس کا حضرت سلیمان کے پاس آ جانا اور اس نقل و حرکت میں اس زمانے کے معمولی ذرائع کی مدت سے کم مدت کا صرف ہونا۔ قرآن مجید میں تصریح ہے کہ حضرت سلیمان نے ملکۂ سبا کے اپنے پاس آنے کے ارادے سے باخبر ہو کر خواہش ظاہر کی کہ اس کے آنے سے پہلے اس کا تخت اس کے پائے تخت سے اٹھ کر یہاں آ جانا چاہیے۔ اس حکم کو سن کر جنوں میں سے ایک قوی ہیکل جنّ نے کہا کہ میں آپ کا دربار برخاست ہونے سے پہلے تخت لے آؤں گا۔ ایک شخص، جس کے پاس علم الکتاب تھا، بولا کہ میں چشم زدن میں اس کا تخت لا دوں گا۔ جب حضرت سلیمانؑ نے اپنے سامنے تخت موجود پایا تو خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے مجھے اتنا اقتدار عطا کیا ہے (۲۷ [النمل]: ۳۸ تا ۴۰)۔ اس آیت میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ تخت لانے کا کام عفریت کے سپرد کیا گیا یا صاحب علم کے اور دونوں نے تخت لانے کی جو کیفیت بیان کی اس سے حقیقت مراد ہے یا استعارہ ہے یا کنایہ اور یہ بھی نہیں کہا گیا کہ تخت کتنی دیر میں آیا؛ اتنی بات سیاق و سباق سے ضرور معلوم ہوتی ہے کہ ملکۂ سبا کے پہنچنے سے پہلے اس کا تخت حضرت سلیمانؑ کے پاس آ گیا تھا اور یہ کہ عفریت من الجنّ ایک ایسی ہستی تھی جو جسمانی طاقت اور مادی ذرائع کی مالک تھی اور صاحب "علم من الکتاب" غالباً ایک ماہر طبیعیات تھا جسے قوائے طبیعیہ (حرارت، نور، صوت، مقناطیس اور برق) سے کام لینے کے طریقے کا علم تھا۔ عفریت نے تخت لانے کے لیے زیادہ مدت بیان کی اور "صاحب علم کتاب" نے اس سے کم۔ یہ اس بات کی شہادت ہے کہ قوائے طبیعیہ کا علم اور ان سے کام لینے کا طریقہ جاننے والا کمتر وقت میں کام کر سکتا ہے۔ حضرت سلیمانؑ کے حضور میں دونوں نے اپنے استال اس کے لیے تیار ہونے کا اپنے اپنے وسائل کے مطابق اظہار کیا۔ "قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ مِنْ مَّقَامِکَ" اور "یَرْتَدَّ اِلَیْکَ طَرْفُکَ" سے محض مدت کا تفاوت متبادر ہوتا ہے، حقیقی مدت مراد لینا ظاہر نہیں ہے (قب الرازی: تفسیر کبیر؛ ۳۳۸ ببعد؛ تفسیر حقانی، سورۃ النمل: ۲۸۸ ببعد)۔ مفسرین کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ "عِفْرِیْتٌ مِّنَ الْجِنِّ" انس میں سے تھا یا جن میں سے۔ اہل السنت کے مستند مفسرین کے نزدیک اس سے مراد قوی ہیکل جن ہے۔ بہر حال ملکۂ سبا کے تخت کو پلک جھپکنے میں حضرت سلیمانؑ کے سامنے لا کر رکھ دینا بہت بڑا معجزہ ہے۔ صاحب "علم من الکتاب" سے مراد بھی الگ الگ لی گئی ہے۔ اکثر اس طرف گئے ہیں کہ اس سے مراد حضرت سلیمانؑ کا وزیر آصف بن برخیا ہے اور کتاب سے مراد اسم اعظم ہے اور "ارتداد طرف" سے مراد حقیقت ہے، یعنی اس نے پلک جھپکنے میں تخت لا حاضر کیا۔ عقلی حیثیت سے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے؛ صرف خدشہ یہ ہے کہ یہ عادۃ مستمرہ کے خلاف ہے؛ لیکن جب ایک چیز ممکنات میں سے ہے (کام کرنے کے لیے وقت میں کمی کا واقع ہونا جدید اکتشافات نے واضح کر

دیا ہے) اور خدا کو تمام ممکنات پر مکمل قدرت و اختیار حاصل ہے اور ہر واقعے کا اس کے حکم و ارادے پر دار و مدار ہے تو خرقِ عادۃ میں کوئی شبہے کی گنجائش نہیں [نیز رک بہ جنّ اور عادۃ]۔ حضرت سلیمانؑ نے ایک عالم کتاب کو اپنے وسائل اور ذرائع کام میں لا کر تخت حاضر کرنے کی خدمت سپرد کی اور جب تخت آ گیا تو خدا کا شکر ادا کیا کہ اس نے آپ کو اتنا بڑا ملک و اقتدار عطا فرمایا کہ ہر کامل و ناقص اپنی اپنی استعداد کے مطابق خدمت کرنے کو بدل و جاں ہر وقت تیار ہے؛ باقی بحث کے لیے رک بہ "معجزہ".

حضرت سلیمان علیہ السلام کی بابت قرآن مجید میں ہے "عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ" (۲۷ [النمل]: ۱۶)، یعنی سلیمانؑ نے اپنے اور اپنے خاندان کے اوپر خدا کی نعمتیں گنواتے ہوئے کہا کہ ہمیں جانوروں کی بولی سمجھنی سکھائی گئی۔ یہ اور اس سے بعد کی آیۃ میں اس کا ظہور (حَتّٰٓی اِذَآ اَتَوْا عَلٰی وَادِ النَّمْلِ ([النمل]: ۱۸))، دونوں کمالات بشری میں داخل ہیں اور ملکی اقتدار میں بڑے معاون ہیں۔ یہ بھی بطور معجزہ تھا: قب عہد نامۂ عتیق، کتاب السلاطین اول، باب ۴، آیات ۲۹ تا ۳۴، جس میں کہا ہے کہ خدا نے سلیمانؑ کو دانش و خرد دی تھی اور یہ اس حد تک تھی کہ جانوروں کی مختلف آوازوں سے وہ ان کا عندیہ معلوم کر لیتے تھے۔ یہ فہم و فراست کا ایک کمال ہے جس کے مختلف درجات [کمتر نوعیت کے] اور لوگوں میں بھی پائے جاتے ہیں (دیکھیے کشاف، بذیل تفسیر آیۃ مذکورہ)، مثلاً جانور پالنے والے بھی کسی حد تک جانوروں کی آوازوں سے ان کی مراد سمجھنے لگتے ہیں (گڈریے اپنے گلے کے جانوروں کی اور طوطی، بلبل، لال، بٹیر، تیتر، مرغ وغیرہ پالنے والے اپنے اپنے جانوروں کی)۔ یہ استعداد حضرت سلیمانؑ میں بدرجۂ کمال پائی جاتی تھی، یہاں تک کہ پالتو جانوروں کے علاوہ بھی آپ جانوروں کا مفہوم سمجھ لیتے تھے اور ان سے کام بھی لے سکتے تھے، جیسے آپ نے ہدہد کی بولی سمجھی اور اس کی معرفت اپنا نامہ ملکۂ سبا کے پاس بھجوایا۔ بائیبل میں ہدہد اور اس کی پیامبری کا ذکر نہیں ہے، لیکن ذکر نہ ہونے سے خود واقعے کا نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا: ایسے ہی واقعۂ نمل ہے کہ چیونٹی نے آپ کے لشکر کے پاؤوں تلے کچل جانے کے خوف سے اپنی ساتھیوں سے کہا کہ اپنے گھروں میں گھس جاؤ، کہیں سلیمانؑ اور ان کا لشکر تمہیں پاؤوں تلے نہ روند ڈالے۔ حضرت سلیمانؑ نے اس کی بات سمجھ کر لشکر کو ان سے بچ کر چلنے کی ہدایت کی اور فہم و فراست کے عطیے پر خدا کا شکر کیا (قب تفسیر حقانی، سورۃ النمل، آیۂ مذکورہ، ص ۲۸۸ ببعد)۔ حضرت سلیمانؑ کو معاملہ فہمی اور قوت فیصلہ کی مثال تفسیر آیۃ وَ دَاوٗدَ وَسُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْکُمٰنِ فِی الْحَرْثِ ... الآیۃ (۲۱ [الانبیاء]: ۷۸) میں بیان کی ہے اور اسی سے حضرت داؤدؑ کا اپنے فرزند حضرت سلیمانؑ کے مشورے پر عمل کرنا بھی معلوم ہوتا ہے (دیکھیے بیان بالا)۔ ابن مسعود و شریح و مقاتل رحمہم اللہ نے جو قصہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے (ابن جریر: تفسیر، جزء ۱۷): بعہد داؤد علیہ السلام ایک گلہ بان کی بکریاں رات کے وقت کسی شخص کے انگور کے باغ میں گھس گئیں اور بیلوں کا ناس کر دیا۔ صبح مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا، انہوں نے باغ والے کے نقصان کا اندازہ لگایا تو گلہ بان کے سارے ریوڑ کے برابر اس کی قیمت ہوئی۔ انہوں نے فیصلہ کیا کہ گلہ بان اپنی ساری بکریاں باغ والے کے نقصان کے عوض بطور تاوان اس کے حوالے کر دے۔ حکم سن کر فریقین باہر آئے تو حضرت سلیمانؑ سے ملاقات ہوئی انہوں نے فیصلہ سن کر کہا کہ اس سے بہتر فیصلہ فریقین کے حق میں اور ہے۔ حضرت داؤد نے جب یہ

سنا تو حضرت سلیمانؑ کو بلایا اور پوچھا کہ وہ بہتر فیصلہ کیا ھے؟ انھوں نے کہا کہ بکریاں باغ والے کو دے دیجیے اور باغ گلہ بان کے سپرد کیجیے؛ گلہ بان باغ کی دیکھ بھال کرے تا آنکہ اس میں انگور آجائیں؛ اس مدت کے اندر باغ والا اس کی بکریوں کے دودھ اور اون وغیرہ سے منتفع ھوتا رھےگا؛ جب باغ میں انگور آجائیں گے تو وہ اپنا باغ لوٹا لےگا اور گلہ بان کو اس کی بکریاں دے دےگا۔ داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ پسند کیا۔ حضرت داؤدؑ کا فیصلہ ایک اجتہادی فیصلہ تھا اور حضرت سلیمانؑ کے اجتہاد سے ایک اس سے بہتر بات معلوم ھوگئی، اس لیے اسے پسند کیا گیا۔ فقہائے اسلام کا اس میں اختلاف ھے کہ ھماری شرع کی رو سے ایسی صورت میں کیا فیصلہ ھونا چاھیے۔ حضرت حسن البصریؒ کا قول ھے کہ فیصلۂ سلیمانی کے مطابق فیصلہ ھوگا۔ اکثر علما اس طرف گئے ھیں کہ اس فیصلے کی پابندی ضروری نہیں، چنانچہ شوافع کہتے ھیں کہ اگر یہ واقعہ دن میں ھو تو بکریوں کے مالک کو کچھ نہ دینا پڑےگا کیونکہ باغ کی حفاظت مالک باغ کے ذمے ھے اور اگر واقعہ رات کو ھو تو تاوان ادا کرنا ھوگا۔ احناف کے ھاں دن رات کا فرق نہیں کیا گیا، اگر گلہ بان کی تعدی اور خطا ثابت ھوگی تاوان بہر حال لازم ھوگا ورنہ نہیں (قب، تفسیر حقانی، ۵: ۱۸۶ ببعد)۔

جن حضرت سلیمانؑ کے تابع تھے اور ان کے لیے مختلف کام انجام دیتے تھے (۳۴ [سبا]: ۱۲؛ ۳۸ [ص]: ۳۶) اور باوجود فطرۃً سرکش ھونے کے کوئی آپ کے فرمان سے سرتابی نہ کرتا تھا۔ وہ آپ کے بلند ذاٹ والے مکانات (محاریب)، پیتل کی مورتیں (تماثیل، جن کا مکان میں زینت کے لیے رکھنا اس وقت ممنوع نہ تھا)، بڑے بڑے لگن، جو حوضوں کی طرح (جِفَانٍ کَالْجَوَابِ) تھے اور بڑی دیگیں جو ایک ھی جگہ جمی رہتی تھیں، بنائے تھے۔ اگر جن کا وجود انسان کے علاوہ مان لیا جائے اور عنصری طاقت میں اس سے زیادہ بھی مان لیا جائے تب بھی ان کے تابع ھونے میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ جسمانی قوت پر روحانی قوت غالب رھتی ھے۔ حضرت سلیمانؑ اپنے زمانے کے مکمل انسان ھیں اور روحانی طاقت کے اعتبار سے عنصری طاقتوں سے برتر اور افضل ھیں (رک بہ جن)۔ جو لوگ جن کے علٰحدہ وجود کے قائل نہیں وہ یہ تاویل کرتے ھیں کہ جنات سے صحرائی اور دیہاتی لوگ مراد ھیں، جو بہت محنتی اور جفاکش ھوتے ھیں اور انھیں جن کہنا بطور محاورہ ھے (قب اوپر)۔ جفاکش قوم کو حضرت سلیمانؑ نے ھیکل کی تعمیر میں لگایا (عہد نامۂ عتیق، کتاب التواریخ ثانی، باب ۴ ببعد)۔ تعمیر ھیکل کی بنیاد حضرت داؤدؑ نے رکھ دی تھی، حضرت سلیمانؑ نے اسے تکمیل کو پہنچایا اور ان کے انتقال کے بعد چند ماہ تک کام جاری رہا۔ قرآن مجید میں ان کی وفات کا قصہ بغرض اثبات بے ثباتی دنیا اور بیان تاثیر اقتدار سلیمانی دیا گیا ھے کہ باوجود اس قدر ملک و جاہ و حشم کے آخر انھیں بھی موت سے سابقہ پڑا اور ان کے فوت ھو جانے کا حال ایک کیڑے کی وجہ سے معلوم ھوا، جس نے اس لکڑی کو کھا کر اندر سے کھوکھلا کر دیا تھا جس پر سہارا لیے ھوئے ان کی روح پرواز کر گئی تھی۔ مفسرین نے بیان کیا ھے کہ حضرت سلیمانؑ اکثر تخلیے میں عبادت کیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ عصا کا سہارا لے کر عبادت کے لیے کھڑے ھوئے تھے کہ روح نے جسم سے مفارقت کی اور جسم بدستور لکڑی کے سہارے کھڑا رہا، جس کی وجہ سے تعمیر ھیکل کا کام جاری رہا کیونکہ اگر آپ کی وفات کا حال فوراً معلوم ھو جاتا تو جن، جو کسی اور کا رعب نہیں مانتے تھے، کام چھوڑ کر بھاگ جاتے۔ کئی ماہ بعد جب ایک گھن نے عصا کو کھا لیا اور سلیمانؑ گر پڑے تب

ان کی موت کا علم ہوا۔ جنوں نے اس واقعے کے بعد اقرار کیا کہ وہ علم غیب سے بے بہرہ ہیں ورنہ محنت و عذاب سے کب کے چھوٹ گئے ہوتے (۳۴ سبا: ۱۴)۔ بعض مفسرین نے (منسأۃ) سے مراد مجازاً عصائے زندگی لیا ہے اور (دابۃ الارض) سے مراد عوارض دنیوی، جو انسان کی ہلاکت میں کوشاں رہتے ہیں اور اس کی زندگی کو رفتہ رفتہ ختم کر کے چھوڑتے ہیں۔ آپ کے بعد آپ کا جانشین آپ کا ایک فرزند رجعام ہوا (عہد نامۂ عتیق، کتاب السلاطین اول، باب ۱۱، آیۃ ۴۳).

ہر نبی کے وہی خصائص قرآن مجید میں بیان کیے گئے جو کمال بشری، نبوت یا سیاست کے سمجھنے میں مدد دیتے ہیں.

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ کتب کے علاوہ الثعالبی و الکسائی: قصص الانبیاء؛ تفاسیر قرآنی کے سلسلے میں دیکھیے: جمال الدین القاسمی: تفسیر القاسمی؛ تفسیر المراغی؛ امیر علی: تفسیر مواہب الرحمٰن؛ صدیق حسن خان: ترجمان القرآن؛ اشرف علی تھانوی: بیان القرآن؛ سرسید احمد خان: تفسیر القرآن؛ ابوالاعلٰی مودودی: تفہیم القرآن.

(مرغوب احمد توفیق)

تعلیقہ: حضرت سلیمانؑ اور اکتشافات اثریہ:

قرآن مجید دنیا میں ایک منفرد کتاب ہے، جس نے بتایا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے لوہا نرم کر دیا گیا اور انھوں نے ایک ایسا آہنی لباس تیار کیا جس کے باعث ان کی افواج کو ہمسایہ متحارب اقوام پر برتری حاصل ہوگئی.

حضرت داؤدؑ کے فرزند ذیشان حضرت سلیمان علیہ السلام کے ذکر میں قرآن مجید نے یہ بتایا کہ ان کے لیے ہوائیں مسخر کر دی گئیں؛ ان کے لیے تانبے کا چشمہ بہایا گیا۔ تانبے کی صنعت کو آپ نے بہت فروغ دیا۔ حضرت داؤدؑ کے عہد میں بنی اسرائیل عہد "حدید" میں داخل ہوے اور حضرت سلیمانؑ کے دور میں تانبے کے عہد میں۔ حضرت سلیمانؑ کی سلطنت کی برتری اور خوشحالی میں ان کی بحریہ اور لوہے اور تانبے کی صنعت کا عمل دخل اب مسلم ہے۔ ان دونوں کاموں میں انھوں نے ہواؤں سے مدد لی۔ حضرت سلیمان علیہ السلام کے جہاز اور ان کی بنائی ہوئی بھٹیاں باد تیز و تند سے چلتی تھیں.

خلیج عقبہ کے شمالی سرے پر تل الخلیفہ کی کھدائی میں حضرت سلیمانؑ کی بنائی ہوئی بھٹیاں نکلی ہیں۔ یہ عظیم کارخانہ تانبے اور لوہے کی ڈھلائی کے لیے بنایا گیا تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس کارخانے کی بھٹیاں تیز ہوا کے دباؤ کے طریقے (forced-air draft) پر چلتی تھیں۔ بھٹیاں وادی عربۃ میں جانے والی تیز ہواؤں کے مخالف رخ بنائی گئی تھیں۔ ان ہواؤں کو سرنگوں میں سے گزار کر وہ دباؤ مہیا کیا گیا جو "حرارت مستقل" کے لیے ضروری ہے۔ تانبے کی کھدائی کا کام نجب کی کانوں میں ہوتا تھا۔ یہاں بھی ایک صنعتی قصبہ موجود تھا (نجب سے قلعہ بند مضافات نکلے ہیں)۔ تانبا پگھلانے کے لیے ہواؤں کی تسخیر کا نظام اتنا پیچیدہ ہے کہ ماہرین محو حیرت ہیں۔ یہ عقدہ ابھی پورے طور پر کھل نہیں سکا کہ "عین القطر" بہانے کے لیے ہواؤں کو کس طرح مسخر کیا جاتا تھا۔ تاریخ میں پہلی دفعہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے بنی اسرائیل کو بحری قوت بنایا، بادبانی جہاز تیار کروائے، خلیج عقبہ کے کنارے پر بندرگاہ بنائی اور اسی علاقے میں بھٹیاں قائم کیں تاکہ درآمدات و برآمدات میں سہولت رہے۔ لوہے اور تانبے کی مصنوعات باہر بھیجتے اور اس کے بدلے میں سونا لیتے تھے۔ حضرت سلیمانؑ نے بحریات، دھاتیں پگھلانے اور بعض دوسرے کارہائے نمایاں میں تسخیر ریاح سے کام لیا۔ ان کی اس عظیم الشان ایجاد سے اب پردہ اٹھ رہا ہے (Finigar : *Light From the ancient Past* ،

ص ۱۸۲ .

۲- جہاد کے لیے گھوڑوں کی پرورش و افزائش کے لیے بھی حضرت سلیمان علیہ السلام نے وسیع پیمانے پر انتظام کیا۔ گھوڑوں کے اصطبل آثار قدیمہ سے نکلے ہیں۔

اس سلسلے میں اسرائیلی تعبیرات یہ ہیں:

۱- حضرت سلیمان علیہ السلام نے اپنے لشکر کے تین حصے کیے تھے: انس، جن اور طیور۔ بنی اسرائیل کی افواج کو "انشی ملاحمہ" (متحارب انسان) کا نام دیا گیا (تواریخ ۲، ۹/۸)، دیوہیکل کنعانیوں کو "شدہ شدوۃ" (طاقتور جنات) کہا جاتا (واعظ ۸/۲ شرح ترجمہ)، پرندوں سے کام لینے والوں کو (مثلاً رسل و رسائل پیغام رسانی وغیرہ) طیور کہا جاتا۔ یہ گاڑیوں اور سواروں کے اس مخصوص رسالے کا نام ہے جس کا ذکر تورات میں آیا ہے (تواریخ ۲، ۹/۸) .

۲- قرآن حکیم میں ایک طائر سلیمانی کا نام ھدھد آیا ہے۔ یہ طائر سفیر اور مبشر بن کر ملکۂ سبا کے دربار میں گیا۔ اس کی بلند پایہ تقریر سے بعض نے قیاس کیا ہے کہ وہ کوئی ایک عارف انسان ہوگا اور جس فوج کا نام "طیور" ہوگا اس کے سردار کو کسی پرندے کا نام دینا ان کی نظر میں بعید از قیاس نہیں۔ بائیبل کے محاورے میں بلند پرواز لوگوں کو طیور کہا گیا ہے (یسعیاہ، ۴۰/۳۱، ۶۰/۸؛ زابور ۷۴/۱۹؛ ھوسیع، ۱۱/۱۱) .

۴- بائیبل میں حضرت سلیمان کے مخالفین کو "شیطان" کہا گیا۔ لسان سلیمان میں شیطان کے معنے "دشمن اور مخالف" کے تھے (سلاطین، نمبر ۱، ۱۱/۱۴ عبرانی متن)۔ بعض مصنفین کی رائے میں شیاطین، جن و انس اور طیور حضرت سلیمان علیہ السلام کے معاورۂ زبان کے الفاظ ہیں اور یہ معنی بعض "جدید تفسیروں میں" بھی آئے ہیں۔ لیکن مستند مفسرین ان تاویلوں کو قابل قبول قرار نہیں دیتے] .

(عبدالقادر)

سلیمان بن صُرَد الخُزاعی: [ابومطرف]؛ اصلی نام یسار تھا، لیکن جب وہ اسلام لائے تو رسول پاک صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ان کا نام سلیمان رکھ دیا۔ انھیں اپنی قوم میں بڑی ناموری حاصل تھی اور جب مسلمان کوفے میں آباد ہونا شروع ہوئے تو سلیمان بھی وہیں جا بسے۔ جنگ جمل میں اور صفین کے معرکے میں وہ حضرت علیؓ کی طرف سے لڑے تھے۔ حضرت امیر معاویہؓ کی وفات (رجب ۶۰ھ/ اپریل ۶۸۰ء) کے بعد وہ حضرت امام حسینؓ (رک بآں) کے سرگرم حامیوں میں سے تھے، لیکن وہ اپنا جوش و ولولہ قائم نہ رکھ سکے۔ وہ ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے حضرت امام حسینؓ کو کوفے آ کر بنو امیہ کے خلاف لڑائی میں قیادت کی دعوت دی تھی، مگر جب امام حسینؓ ان کی دعوت پر کوفے تشریف لے گئے تو سلیمان نے ان کی کچھ بھی مدد نہ کی۔ جب حضرت امام حسینؓ ۱۰ محرم ۶۱ھ/۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء کو میدان کربلا میں شہید ہو گئے تو وہ کوفی جنھوں نے حضرت امام کو مکۂ معظمہ چھوڑ کر کوفے آنے کی ترغیب دی تھی، اپنی بزدلی اور بےعملی پر نادم و متأسف ہوئے اور اپنے آپ کو مجرم قرار دیا۔ اس جرم کی تلافی ان کے خیال میں اس طرح ہو سکتی تھی کہ حضرت حسینؓ کے خون کا انتقام لیا جائے۔ ان لوگوں کا نام التَّوّابون (= توّابین بمعنی توبہ کرنے والے) پڑ گیا۔ اس کے کچھ دن بعد انھوں نے اپنے آپ کو منظم کر لیا اور سلیمان کو اپنا سالار اعظم منتخب کیا۔ اس پوری جماعت کا کوئی شخص بھی ۶۰ سال سے کم عمر کا نہ تھا۔ وہ کسی معین تدبیر پر متفق نہ ہوئے تھے؛ انتقام حسین صرف ایک مبہم اور غیر واضح مقصد تھا جس کا ان کے ذہن میں صاف نقشہ کبھی نہیں بنا۔ سلیمان نے سعد بن حُذَیفۃ بن الیمانؓ سے جو المدائن میں تھے اور المُثَنّٰی بن مُخَرَّبۃ بن العَبْدی سے جو بصرے میں تھے، خط و کتابت کی اور ان کا تعاون حاصل کر لیا، لیکن جب تک کہ یزید زندہ رہا وہ یہ سب کارروائیاں

خفیہ طریقے پر کرتے رہے۔ جب ربیع الاول ۶۴ھ/نومبر ۶۸۳ء) میں یزید کی وفات ہو گئی اس وقت یہ تحریک زیادہ پھیلی، لیکن جب سلیمان کے آدمیوں نے عمرو بن حُرَیْث المَخزومی کو جو عبیداللہ بن زیاد مقیم بصرے کا نائب تھا کوفے سے نکالنا چاہا، تو سلیمان نے اس کی اجازت انھیں نہ دی اور احتیاط سے کام کرنے کا مشورہ دیا۔ با ایں ہمہ کوفیوں نے عَمرو بن حُرَیْث کو نکال دیا۔ اس کے بعد انھوں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو خلیفہ مان کر ان سے بیعت کر لی اور انھوں نے عبداللہ بن یزید الانصاری کو کوفے کا والی مقرر کر دیا۔ یہ نیا والی رمضان ۶۴ھ/مئی ۶۸۴ء میں کوفے پہنچا، لیکن اس سے چند روز پہلے المختار بن ابی عُبَید [رک بآں] کوفے پہنچ چکا تھا۔ اس نے چاہا کہ سلیمان کو شہر سے نکال دے۔ خود شیعی بھی ان کی سستی اور بے عملی کی بنا پر ان سے منحرف ہوگئے تھے، اس لیے بہت سے آدمی سلیمان کو چھوڑ کر المختار سے جا ملے۔ آخرکار جب سلیمان کھلم کھلا میدان میں اتر آئے اور انھوں نے اپنے پیرووں کو عُبَیداللہ بن زیاد کے خلاف، جو اس وقت بہت بڑی فوج لیے شام میں پڑا تھا، لڑنے کو کہا، تو والی کوفہ عبداللہ بن یزید نے اس کی راہ میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں ڈالی بلکہ شیعیوں کو اپنی مدد کا یقین دلایا، لیکن سلیمان اور والی کوفہ میں کوئی عملی تعاون ظہور پذیر نہ ہوا۔ شیعی سلیمان کی توقعات سے بہت کم پُرجوش ثابت ہوئے، چنانچہ جب وہ یکم ربیع الآخر ۶۵ھ/۱۵ نومبر ۶۸۴ء کو کوفے کے قریب نُخَیلہ میں آئے تو سولہ ہزار آدمیوں کے بجائے جنھوں نے ان کا ساتھ دینے کا وعدہ کر رکھا تھا، صرف چار ہزار آدمی ان کے ساتھ میدان میں تھے۔ فوراً ان تمام شیعیوں کے پاس، جنھوں نے مدد کے وعدے کر رکھے تھے، قاصد بھیجے گئے اور رفتہ رفتہ کمک آنا شروع ہوئی۔ ۵ ربیع الآخر/۱۹ نومبر کو یہ سب جمع ہو کر اپنی مہم پر روانہ ہوئے۔ کربلا میں حضرت امام حسینؓ کے مزار پر ۲۴ گھنٹے قیام کیا، اور اپنے جرم کا اعتراف اور اپنی توبہ اور ندامت کا اظہار کرتے رہے۔ اس کے بعد وہاں سے آگے کوچ کیا۔ جب وہ قَرْقِیسیا پہنچے تو زُفَر بن الحارث الکلابی نے، جو وہاں کا حاکم تھا، انھیں سامان رسد وغیرہ پہنچایا اور عُبَیداللہ کی نقل و حرکت سے متعلق اطلاعات بھی بہم پہنچائیں، جو اس وقت الرَّقّہ میں تھا۔ سلیمان آگے روانہ ہوا اور عَیْن الوَرْدَۃ کے مقام پر دشمن کی افواج کا، جو حصین بن نُمَیر کی سرکردگی میں تھیں، سامنا کیا۔ یہ لڑائی ۲۲ جمادی الاولٰی ۶۵ھ/۴ جنوری ۶۸۵ء کو شروع ہوئی اور تین دن تک جاری رہی۔ تیسرے دن سلیمان ۹۳ برس کی عمر میں میدان میں شہید ہوگئے۔ اور یہ سخت خونریز جنگ شیعیوں کے کامل استیصال پر ختم ہوئی۔ ان کے بصرے اور مدائن کے طرفدار و معاونین کو جو بر وقت میدان میں نہ پہنچ سکے تھے، ناکام واپس جانا پڑا [سلیمان بن صُرَد سے پندرہ حدیثیں مروی ہیں]۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، طبع زخاؤ، ۴: ۱۱، ۲۰۲؛ ۶: ۱۵ ببعد؛ (۲) النووی، طبع وسٹنفلٹ، ص ۳۰۲؛ (۳) ابن الاثیر: اُسدالغابۃ، ۲: ۳۵۱؛ (۴) ابن حجر: الاصابۃ، ج ۲، عدد ۳۴۰۷؛ (۵) الطبری، طبع ڈخویہ، ج ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۶) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۴، بمدد اشاریہ؛ (۷) الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۲۷۰، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۲۱؛ (۸) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۱: ۳۵۲ ببعد؛ (۹) Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*، ص ۷۱ تا ۷۴؛ (۱۰) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادّہ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

سُلَیْمان بن عبدالملک: اُموی خلیفہ، سلیمان ۶۰ھ/۶۷۹-۶۸۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کی والدہ وَلّادۃ بنت العباس بن جَزْء تھی۔ عبدالعزیز بن مروان [رک بآں] کی *

وفات کے بعد عبدالملک نے اپنے بیٹوں ولید اور سلیمان دونوں کے لیے بحیثیت آئندہ جانشین کے حلف وفاداری لیا۔ اپنے عہدحکومت کے اختتام کے قریب الولید نے حجّاج بن یوسف [رک باں] اور قتیبہ بن مسلم [رک باں] حاکم خراسان کے ساتھ مل کر یہ کوشش کی کہ سلیمان کو اس کے اپنے بیٹے عبدالعزیز کے حق میں ولیعہدی سے خارج کر دیا جائے، لیکن اس سلسلے میں ضروری کارروائی کیے بغیر اس کی وفات ہو گئی اور اس کی جگہ سلیمان باپ کے فیصلے کے مطابق جمادی الآخرہ ۹۶ھ/ اواخر فروری ۷۱۷ء میں امیرالمؤمنین ہو گیا۔ جس وقت سلیمان نے اپنے بھائی کی موت کی خبر سنی، وہ شہر رملہ میں تھا جس کی بنا اس نے خود اس وقت رکھی تھی جب وہ فلسطین میں اسلامی فوجوں کی قیادت کر رہا تھا۔ پھر یہی شہر اس کا صدر مقام رہا۔ جب اس نے زمام حکومت ہاتھ میں لی اس وقت حجّاج مر چکا تھا، لیکن اس کے طرفداروں کو اس بغض و عداوت کی پاداش بھگتنا پڑی جو حجّاج میں اور نئے خلیفہ میں تھی۔ اسی سال عثمان بن حیّان المرّی حاکم مدینہ کو معزول کر دیا گیا۔ قتیبہ بن مسلم ایسے دلیر و بارعب شخص کو بھی کھٹکا پیدا ہو گیا کہ اس کا بھی یہی حشر ہونا ہے؛ چنانچہ اس نے اپنے فوجی دستوں کی وفاداری اور اطاعت شعاری پر اعتماد کرتے ہوئے انھیں سلیمان کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا، لیکن یہ دلیرانہ تجویز یونہیں رہ گئی اور قتیبہ پر بے خبری میں حملہ کرکے اسے قتل کر دیا گیا۔ یزید بن ابی مسلم کی جگہ یزید بن المہلّب کو ۹۶ھ/ ۷۱۵ء میں عراق کا گورنر مقرر کیا گیا۔ وہ الحجّاج کا شدید ترین دشمن رہ چکا تھا۔ اب اس نے اس کے حامیوں کی بری طرح خبر لی اور جی بھر کر ستایا، لیکن چونکہ وہ اس بات سے خائف تھا کہ اس کے محاصل کے نفاذ اور وصولی کے سخت قواعد و ضوابط جنھیں وہ مملکت کے مالیات کو بری طرح متاثر کیے بغیر کم نہیں کر سکتا تھا، اسے لوگوں کی نظروں میں ایسا ہی قابل نفرت بنا دیں گے جیسا اپنے زمانے میں حجّاج [بن یوسف] تھا اس لیے اس نے خلیفہ سے درخواست کی کہ اسے مالیاتی نظم و نسق سے سبکدوش کر دیا جائے۔ چنانچہ خلیفہ سلیمان نے حجاج کے افسران خزانہ میں سے ایک شخص صالح بن عبدالرحمٰن کو خزانے کا حاکم اعلٰی مقرر کر دیا، لیکن مؤخرالذکر کی کفایت شعاری فضول خرچ یزید کو کسی طرح راس نہیں آ سکتی تھی اس لیے اس نے ۹۷ھ/ ۷۱۵-۷۱۶ء میں خلیفہ کو اس امر پر آمادہ کرنے کی ترکیب نکالی کہ وہ اسے عراق کے ساتھ خراسان کی ولایت بھی تفویض کر دے۔ وہاں پہنچ کر اس نے دوسرے ہی سال جرجان اور طبرستان کے خلاف ایک مہم کا آغاز کیا، مگر اس میں اسے کوئی کامیابی نہیں ہوئی۔ سلیمان نے فاتح اندلس موسٰی بن نُصَیر کے ساتھ بہت سخت سلوک کیا۔ بعض کے نزدیک سلیمان کے بیٹے عبدالعزیز [رک باں] کے قتل میں موسٰی کا ہاتھ تھا۔ سلیمان نے بوزنطیوں کے خلاف نہایت سرگرمی کے ساتھ جنگ جاری رکھی، لیکن مقدر نے مسلم افواج کی کوئی خاص مساعدت نہیں کی۔ ۹۷ھ/ ۷۱۵ء کے موسم خزاں میں عمر بن ھُبَیرہ اور مسلمة بن عبدالملک نے بوزنطیوں کے خلاف نبرد آزمائی شروع کی۔ عربوں نے عموریہ کا محاصرہ کر لیا، مگر اس میں انھیں کامیابی نہ ہوئی۔ عمر نے اور ایک بیان کے مطابق مسلمہ نے بھی موسم سرما ایشیائے کوچک میں گزارا۔ اس کے بعد فوجی کارروائیاں موسم گرما میں پھر شروع کر دی گئیں اور مسلمہ نے پرجاموس Pergamos اور سردیس Sardes پر قبضہ کر لیا - عربوں نے قسطنطینیہ کا بھی محاصرہ شروع کیا۔ اگست کے آتے آتے مسلمہ شہر کی دیواروں تلے نمودار ہو گیا اور اس کے دو ہفتے بعد اسلامی جنگی بیڑا بھی وہاں پہنچ گیا۔ محاصرہ تقریباً ایک سال تک جاری رہا، عربوں نے سردی کی شدت اور رسد کی

قلت کے باعث سخت تکالیف اٹھانی اور انھیں کسی قسم کی کامیابی نہ ہوئی۔ جو فوج بلغاریہ کی سرزمین پر حملہ آور ہوئی تھی، اسے بھی بہت زیادہ نقصانات اٹھا کر پسپا ہونا پڑا۔ صفر ۹۹ھ/ستمبر-اکتوبر ۷۱۷ء میں سلیمان کا دابق میں انتقال ہوا اور قسطنطینیہ کا محاصرہ بھی قریب اسی وقت اٹھا لیا گیا۔ اگرچہ عبدالملک اپنے بھائی یزید کو جانشین نامزد کر چکا تھا، تاہم سلیمان نے اپنے بیٹے ایوب کی ولیعہدی کے لیے لوگوں سے بیعت لی۔ بعد میں سلیمان نے بستر مرگ پر ایک باأثر عالم دین رَجاء بن حَیْوۃ کے ساتھ یہ طے کر لیا کہ اس کے بعد اس کے چچا زاد بھائی حضرت عمر بن عبدالعزیز جو اپنی پارسائی کے اعتبار سے ممتاز و مشہور تھے، مسندنشین خلافت ہوں گے اسی لیے سلیمان کو 'مفتاح الخیر' کا لقب ملا۔ عرب مؤرخین کے بیانات سے یہ بات بھی عیاں ہے کہ سلیمان باوجود کسی حد تک پرہیزگار ہونے کے بے رحم اور نفسانی خواہشوں کے پنجے میں گرفتار تھا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، طبع وسٹنفلٹ Wusten-feld، عدد ۲۷۸؛ (۲) الکُتُبی: فوات الوَفَیات، ۱: ۱۷۷؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ de Goeje، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، بمواضع کثیرہ بالخصوص ۵ تا ۹، ۲۱۱۳ تا ۲۰، ۲۵ تا ۳۰؛ (۴) البلاذری، طبع ڈخویہ de Goeje، بمدد اشاریہ؛ (۵) الیعقوبی، طبع ہوتسما Houtsma، ۲: ۳۳۵ ببعد، ۳۴۵، ۳۵۱ تا ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۶۹، ۳۷۱؛ (۶) المسعودی: مروج الذّھب، (طبع پیرس) بمدد اشاریہ؛ (۷) الاغانی، دیکھیے Guidi: Tables alphabétiques؛ (۹) Weil: Gesch. d. chalifen، ۱: ۴۹۳، ۵۰۸، ۵۴۰ ببعد، ۵۵۳ تا ۵۷۸؛ (۱۰) Müller: Der Islam im Morgen-und Abendland، ۱: ۴۱۷، ۴۳۶ ببعد؛ (۱۱) Muir: The Caliphate, its rise, decline and fall، طبع ثالث، ص ۳۳۳، ۳۶۱، ۳۷۱ تا ۳۸۰؛ (۱۲) Wellhausen: Die Kämpfe der Araber mit den Romäern، ص ۴۲۹ تا ۴۳۳ (= Nachr. von d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil-hist. Kl.، ۱۹۰۱ء) اور (۱۳) وہی مصنف: Das arabische Reich، ص ۱۶۰ تا ۱۶۵۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **سُلَیمان بن قُتَلمِش**: ایشیاے کوچک کے سلاجقہ کا مورث اعلٰی، جب ۴۵۶ھ/۶۳-۱۰۶۴ء میں قُتلمش اپنے قرابت دار الپ ارسلان کے خلاف ایک جنگ میں مارا گیا تو اس کے بعد اس کا بیٹا سلیمان ایشیاے کوچک کے سلاجقہ کا سردار مقرر ہوا اور چند ہی سال میں وہ ایک آزاد و خود مختار سلطنت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء میں ملک شاہ اپنے باپ الپ ارسلان کے بعد مسند نشین ہوا تو اس نے سلیمان کو بوزنطیوں کے خلاف لڑائی جاری رکھنے کا کام تفویض کیا اور اُسے ایشیاے کوچک کی تمام سلجوقی فوجوں کا قائد اعلٰی مقرر کر دیا۔ ایشیاے کوچک میں غریب دیہاتی کسانوں کی ایک بہت بڑی جماعت کامل طور پر امیر زمینداروں کے زیر اقتدار آ چکی تھی اور بہت سی جاگیروں پر غلام کام کرتے تھے۔ سلیمان نے اس شرط پر کہ وہ لگان کی ایک مقررہ رقم ادا کر دیں، ان کی مکمل آزادی کا اعلان کر دیا اور اس طریقے سے ان کی پوری ہمدردی حاصل کر لی بحالیکہ بوزنطیوں کے لیے مصائب کا دور شروع ہوگیا۔ ان کا سپہ سالار آزک کومنینوس Isaac Comnenos اس لیے کمزور ہوگیا کہ اس کے کرائے کے نارمن سپاہیوں نے بغاوت کر دی۔ اس کے بعد سلاجقہ نے قیصریہ Caesarea پر اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا۔ جب اس کے جانشین سیزر ڈیوکاس Ducas نے نارمن باغیوں کو قابومیں کرنا چاہا تو انھوں نے اسے گرفتار کر لیا۔ بعد میں انھوں نے اسے ساتھ ملا کر اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ اپنے بھتیجے شاہ مائیکل michael ہفتم کے خلاف بغاوت میں ان کی قیادت کرے۔ شاہ

Michael کے پاس سوا اس کے کوئی اور چارۂ کار نہ رہا کہ وہ سلاجقہ کے آگے دست استعانت پھیلائے؛ چنانچہ ۴۶۶-۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں اس نے سلیمان سے معاہدۂ صلح کر لیا، جس کی ملک شاہ نے توثیق کر دی ۔ اس کی رو سے سلیمان نے شاہ کی مدد کے لیے فوجیں روانہ کرنے کا وعدہ کر لیا اور اس کے بدلے میں وہ بوزنطی صوبے اسے دے دیے گئے جو اس وقت سلجوقوں کے قبضے میں تھے ۔ ڈیوکاس Ducas کو سلجوقی معاونین کی فوجوں نے گرفتار کر لیا، لیکن چند ھی سال بعد مائیکل نے تاج و تخت چھوڑ دیا اور ایک خانقاہ میں جا کر گوشہ نشین ہو گیا ۔ ۴۷۱-۴۷۲ھ/۱۰۷۹ء میں Nicephoros Melissenos نے بغاوت کر دی، اور اپنے موقف کو مضبوط کرنے کے لیے اس نے سلیمان سے اتحاد کر لیا اور اس سے ایک معاہدہ کیا، جس کی رُو سے سلیمان اپنی فوجی اعانت کے بدلے ان تمام شہروں اور صوبوں میں سے جو شاہ Nicephoros ثالث کے خلاف لڑائی میں فتح کیے جائیں، نصف لینے کا حقدار قرار پایا ۔ ۴۷۳ھ/۱۰۸۱ء کے شروع میں سلاجقہ نے سیزیکوس Cyzicus اور نیقیا Nicaea [ازنیق] فتح کر لیے ۔ سلیمان نے مؤخرالذکر (نیقیا) کو اپنی قیام گاہ کے لیے منتخب کیا ۔ ۴۷۷ھ/۱۰۸۴-۱۰۸۵ء میں اس نے انطاکیہ بھی فتح کر لیا ۔ یونانی حاکم شہر Philaretos [ابن الاثیر: الکامل: الفردوسی]، جو مسلم بن قریش العقیلی کو خراج ادا کیا کرتا تھا، سفر پر گیا ہوا تھا ۔ اس کی غیر حاضری میں اس کے بیٹے نے، جسے اس نے قید میں ڈال رکھا تھا، اس کے نائب [ابن الاثیر: شحنہ] کے ساتھ سازباز کر لی اور شہر کے دروازے سلاجقہ کے لیے کھول دیے، لیکن سلیمان اور مسلم کا خراج کی وصولی کے بارے میں جھگڑا ہو گیا ۔ دونوں ایک دوسرے پر چھاپے مارتے رہے ۔ آخر کار صفر ۴۷۸ھ/جون ۱۰۸۵ء میں انطاکیہ پر ایک لڑائی ہوئی، جس میں مسلم مارا گیا ۔ اس کے بعد سلیمان نے حلب پر چڑھائی کر کے اس کا محاصرہ کر لیا، لیکن چند ہفتوں کے بعد اسے بغیر کسی قسم کی کامیابی حاصل کیے پسپا ہونا پڑا ۔ کچھ مدت بعد اس نے وہاں کے حاکم ابن الحُتَیتی العباسی سے پھر مطالبہ کیا کہ وہ شہر کو اس کے حوالے کر دے، لیکن مؤخرالذکر نے جواب دینے میں اس عذر پر تعویق سے کام لیا کہ اس اقدام کے لیے ملک شاہ کی منظوری ضروری ہے ۔ اتنے میں دمشق کا والی تُتُش بن آلپ آرسلان اور امیر ارتق بن تتش بن اکسب آ پہنچے ۔ جب سلیمان کا ان سے تصادم ہوا تو اس کی فوجوں نے راہ فرار اختیار کی اور وہ خود مارا گیا (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) ۔ آیا وہ دشمن کے ہاتھوں قتل ہوا یا جیسا کہ بعض کہتے ہیں اس نے خود اپنے آپ کو اپنے خنجر سے ہلاک کر لیا؟ یہ بات تحقیق طلب ہے ۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۰: ۸۹ تا ۹۱، ۹۶ ببعد؛ (۲) تاریخ الفداء، طبع Reiske، ۳: ۲۵۵، ۲۶۱؛ (۳) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱: ۴۴۴، ۴۸۰ ببعد؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۱۲۹، ۱۳۴؛ (۵) Müller: *Der Islam im Morgenund Abendland*، ۲: ۸۹ ببعد؛ (۶) Hertzberg: *Gesch. d. Byzantiner*، ص ۲۵۴ تا ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰ تا ۲۶۳ ببعد ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

* **سلیمان بن مِہران**: [دیکھیے الاَعمش]

* **سُلیمان بن وَہب بن سَعید ابو ایوب**: ایک عباسی وزیر، جس کا تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جو ابتداءً عیسائی تھا لیکن بعد میں مسلمان ہو گیا ۔ اس کا باپ وہب پہلے جعفر بن یحیی البرمکی [رکّ باں] اور بعد میں الفضل بن سَہل [رکّ باں] کے ہاں ملازم رہ چکا تھا ۔ مؤخرالذکر کی وفات پر وہب کو فارس اور کرمان کا والی مقرر کیا گیا ۔ اس کا بیٹا سلیمان بن وہب چودہ سال کا تھا جب اسے خلیفہ المأمون

نے اپنا کاتب بنایا۔ بعد میں اس نے ایتاخ اور اشناس سپہ سالاروں کی ملازمت اختیار کر لی۔ ان میں سے ایتاخ خلیفہ المتوکل کے عہد حکومت میں بعض بڑے بڑے مناصب پر مامور رہا، مگر بعد میں خلیفہ کے تشدد کا شکار ہوگیا۔ المہتدی کے عہد ہی میں سلیمان وزارت کے عہدے پر متعین ہوگیا تھا (۲۵۵-۲۵۶ھ/ ۸۶۹-۸۷۰ء) پھر ذوالحجہ ۲۶۳ھ/ اگست ۸۷۷ء میں المعتمد نے اسے اسی منصب پر مامور کیا، لیکن وہ اس عہدے پر زیادہ دیر تک فائز نہیں رہا۔ اسے ذوالقعدۃ ۲۶۵ھ / شروع جولائی ۸۷۹ء میں اسے اس عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔ سلیمان نے ۱۵ صفر ۲۷۲ھ/شروع اگست ۸۸۵ء میں قید خانے میں وفات پائی۔ ایک دوسرے بیان کے مطابق وہ ۲۷۱ھ میں فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفیات الاعیان، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld‘ عدد ۲۷۶ و ترجمہ دیسلان de Slane‘ ۱ : ۵۹۶ و طبع مصر ۱۳۱۰ھ، ص ۲۱۶ ؛ (۲) الطبری : Annales‘ طبع ڈخویہ، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg‘ ج ۸، بمواضع کثیرہ؛ (۴) ابن الطقطقی: الفخری‘ طبع Derenbourg، ص ۳۳۷ تا ۳۳۱، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۴۲، ۳۴۵.

۲۔ متقدم الذکر کے فرزند عبید اللہ بن سلیمان نے بھی اپنی سرکاری ملازمت کاتب کی حیثیت سے شروع کی اور ترقی کرتے کرتے وہ خلیفہ المعتمد کا وزیر ہوگیا (صفر ۲۷۸ھ/جون ۸۹۱ء)۔ وہ المعتضد کے عہد میں بھی اسی عہدے پر فائز رہا۔ اس نے ۲۸۸ھ/ ۹۰۰-۹۰۱ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) الطبری : Annales‘ طبع ڈخویہ، ج ۳، بمدد اشاریہ: (۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg‘ ۷ : ۹۶‘ ۲۱۹‘ ۲۲۷‘ ۳۰۹‘ ۳۱۷‘ ۳۲۸‘ ۳۳۲‘ ۳۳۶‘ ۳۴۲ : (۳) ابن الطقطقی : الفخری، طبع Derenbourg، ص ۳۳۷، ۳۴۷، ۳۴۹ تا ۳۴۲، ۳۴۵.

۳۔ سلیمان کا پوتا : ابوالحسین القاسم اپنے باپ عبید اللہ کا وزارت میں جانشین ہوا اور ولی الدولہ ("ناظم السلطنت") کا لقب اختیار کیا۔ المعتضد کی وفات سے پہلے بھی، جو ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء میں واقع ہوئی، القاسم خلیفہ کے بیٹے المکتفی بن المعتضد ولیعہد کے خلاف سازش کر رہا تھا۔ المکتفی کی تخت نشینی کے بعد اس نے فارس کے والی بدر کو، جو ایک آزاد کردہ غلام تھا، محض اس لیے مروا دیا کہ وہ اس کا راز دار تھا اور اب اسے خطرہ لاحق ہوگیا تھا کہ کہیں وہ اس کا راز افشا نہ کر دے۔ القاسم ۲۹۱ھ/ ۹۰۳-۹۰۴ء میں فوت ہوا.

مآخذ: (۱) الطبری : Annales‘ طبع ڈخویہ، ج ۳، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابن الاثیر : الکامل‘ طبع Tornberg‘ ۷ : ۳۳۵‘ ۳۵۲ بعد‘ ۳۶۹؛ (۳) ابن الطقطقی : الفخری‘ طبع Derenbourg‘ ص ۳۴۹ تا ۳۵۳، ۳۷۲ بعد؛ (۴) Weil : *Gesch der Chalifen*، ۲ : ۵۱۹ بعد، ۵۳۹ .

(K.V. ZETTERSTEEN)

٭ **سلیمان پاشا :** المعروف بہ خادم، خواجہ سرای، سلیمان اعظم کے وقت کا ایک ترک سپہ سالار اور مدبر۔ اس کا دور ملازمت حرم سلطانی کے اندر شروع ہوا اور وہاں سے وزیر کے منصب پر مامور ہو کر شام کی حکومت سنبھالنے کے لیے نکلا۔ وہاں سے اسے میرمیران کی حیثیت میں بلوایا گیا اور مصر کی حکومت کے جلیل القدر منصب پر فائز کیا گیا۔ وہ اس عہدے پر دس سال تک (۹۳۱ھ/۱۵۲۴ء تا ۹۴۱ھ/۱۵۲۵ء) دبدبے، قوت اور تدبر سے کام کرتا رہا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے باب عالی کو مصر سے سالانہ مالیہ المعروف بہ 'مصری خزانہ' بھیجنا شروع کیا، جو بعد میں ترکیہ کے لیے بہت اہمیت اختیار کر گیا.

گجرات کے سلطان کی طرف سے مدد کی درخواست پر سلطان سلیمان نے اسے حکم دیا کہ وہ سویز کی بندرگاہ میں ایک بحری بیڑا تیار کرکے بحیرۂ قلزم میں ترکی اقتدار کو مستحکم بنانے اور پرتگیزوں کو ہندوستان

سے باہر نکال دے ۔ یہی وہ زمانہ ہے جب خیر الدین باربروسا [رک باں] بحیرۂ روم میں ترکی بحری طاقت کو وسیع کرنے میں مصروف تھا ۔ سلیمان پاشا عدن کو اور تمام یمن کو ترکی سلطنت میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گیا ۔ اس نے بییکلی محمد پاشا کے فرزند مصطفی بیگ کو یمن کا پہلا حاکم مقرر کیا، لیکن ہندوستان میں اس کی مساعی بارآور نہ ہوئیں کیونکہ ہندوستانی حکمرانوں نے معقول و مناسب طریق سے اس کی امداد نہ کی ۔

قسطنطینیه واپس پہنچ کر وہ مجلس وزرا کا رکن بنا، جو چار وزرا (لطفی پاشا، سلیمان پاشا، محمد پاشا اور رستم پاشا) پر مشتمل تھی اور عملًا ملک پر حکومت کرتی تھی ۔ لطفی پاشا کی برطرفی کے بعد وہ وزیر اعظم بن گیا اور اس منصب پر ایک نہایت ہی اہم دور میں (ہنگری سے معرکوں کے ایام میں) چار سال تک فائز رہا (۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱ء تا ۹۵۱ھ/۱۵۴۴ء)، یہاں تک کہ ایک بے وفا نوکر پر وزیر خسرو پاشا سے اس کا جھگڑا ہو گیا اور دونوں ایک دوسرے کو اپنے فرائض سے غفلت برتنے پر لعنت ملامت کرنے لگے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں معزول کر دیے گئے اور تفتیش کا حکم جاری ہو گیا ۔ سلیمان پاشا کو ملغرہ میں جلا وطن کر دیا گیا، جہاں وہ ۹۶۵ھ/۱۵۴۸ء میں وفات پا گیا ۔ وہ قابل، صاحب عزم و ہمت اور عادل شخص تھا، جس سے اس حقارت آمیز رائے کی تردید ہوتی ہے جو خواجہ سراؤں کے متعلق عام طور پر پائی جاتی ہے ۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفه (کاتب چلبی): تحفة الکبار، قسطنطینیه ۱۱۴۱ھ، ورق ۲۶، ترجمه بطور Maritime *Wars of the Turks*، از J. Mitchell، لندن ۱۸۳۱ء؛ (۲) عثمان زاده تائب احمد : حدیقة الوزراء، قسطنطینیه ۱۲۷۱ھ، ص ۲۸؛ (۳) احمد رفعت: روضة العزیزیه، قسطنطینیه ۱۲۸۲ھ، ص ۱۱؛ (۴) عبدالله خُلُوصی : دوحة الملوک، قسطنطینیه ۱۲۷۶ھ، ص ۲۰؛ (۵) سامی : قاموس الاعلام، ۴ : ۲۶۱۸؛ (۶) Hammer-Purgstall : *GOR*؛ (۷) Zinkeisen : *Geschichte*؛ (۸) R. S. Whiteway : *Rise of Portuguese Power in India*، لندن ۱۸۹۹ء، ص ۲۵۶ تا ۲۶۵؛ (۹) Zambaur : *Manuel de Généalogie*، هنوور ۱۹۲۷ء، ص ۱۶۲ (اس میں تاریخیں صحیح نہیں) ۔

(TH. MENZEL)

سلیمان پاشا : (۱۳۱۶ تا ۱۳۵۹ء)، دوسرے * عثمانی سلطان اورخان (۱۳۲۶ تا ۱۳۵۹ء) اور "یار حصار" کے یونانی حکمران کی بیٹی نیلوفر (لولوفر) کا سب سے بڑا بیٹا ۔ اس کا چھوٹا بھائی مراد خان تھا، جو بعد میں سلطان ہوا ۔ اس کے تیسرے بھائی خلیل اور ایک یونانی بحری قزاق کے ہاتھوں رومانی انداز میں اس کے اغوا کا ذکر صرف یونانی ماخذ میں آتا ہے (قب ہوجی افندی : شہزادہ خلیک لن سرگردشتی، در Revue Historique، ۱ : شماره ۴، ص ۲۳۹ و شماره ۷، ص ۴۳۶، قسطنطینیه ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ھ) ۔ اس کے لقب پاشا سے، پرانے دستور کے مطابق، مراد یہ تھی کہ وہ بڑا بھائی تھا اور یہی بات علاءالدین پاشا (پرانے تذکروں میں اکثر اوقات اسے صرف علی پاشا لکھتے ہیں) پر بھی صادق آتی ہے، جسے اپنے چھوٹے بھائی اورخان کے مقابلے میں پاشا کا لقب حاصل تھا (نامق کمال: عثمانلی تاریخی، قسطنطینیه ۱۳۲۶ھ، ۱ : ۱۳۷؛ احمد جاوید : تاریخ عسکری عثمانی، قسطنطینیه ۱۲۹۹ھ، ص ۵) ۔

عام روایت کے مطابق سلیمان نوخیز سلطنت عثمانیہ کا دوسرا وزیر اعظم تھا ۔ وہ اپنے وزیر اعظم چچا، یعنی مذکورۂ بالا علاءالدین پاشا، کی وفات پر اس کا جانشین ہوا ۔ علاءالدین پاشا اپنے سلطان بلکہ زیادہ صحیح طور پر بیگ ہونے کے حق سے دست بردار ہو گیا تھا، جو اسے عثمان اول کی وفات کے بعد پہنچتا تھا، لیکن اس روایت کی صحت محل نظر ہے کیونکہ قدیم ترین ماخذ (نشری، عاشق پاشا زادہ اور گمنام تذکرہ

نوبس، طبع Giese) کہتے ہیں کہ بڑا بھائی اپنے باپ کے حکم سے تخت سے دست بردار ہوا تھا کیونکہ اس کا مزاج جنگی صفات کا حامل نہ تھا بلکہ وہ درویشوں کی سی زندگی پسند کرتا تھا اور اسی لیے اس نے وزارت عظمٰی قبول کرنے سے بھی، جو اسے اس وقت پیش کی گئی تھی، انکار کر دیا تھا۔ وقائع نویس فوج، لباس اور سکے میں اس کی طرف سے تجویز کردہ جن اصلاحات کا ذکر کرتے ہیں، وہ بڑی آسانی سے اس کے بھائی کی طرف منسوب کی جا سکتی ہیں۔

بہر صورت سلیمان پاشا کی مزعومہ وزارت عظمٰی کسی طرح بھی اس عہدے کے بعد کے تصور کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ شروع ہی سے اس کے والد نے اسے سلطنت کی ترقی و توسیع میں اس کے عسکری میلانات و ملکات کے مناسب حال برابر شریک رکھا۔ ۱۳۳۱ء میں ازنیق میڈ اور ازنیق (نیقیا) کی تسخیر سے لے کر درۂ دانیال کے یورپی ساحل کو سلطنت عثمانیہ کے حلقۂ اثر میں شامل کرنے تک سلیمان حسب ضرورت جملہ عسکری مہمات میں شامل رہا۔ [اس وقت تک سلطان کے بیٹوں کے کسی اہم منصب پر فائز ہونے پر روایتی اعتراض پیدا نہیں ہوا تھا۔] کہتے ہیں کہ سلیمان پہلا شخص تھا جس نے سرعسکر کا لقب اختیار کیا۔ اس نے ترکی فوجوں کی بالاستقلال قیادت کی، بالخصوص اس لیے کہ کچھ عرصے سے اورخان نے میدان جنگ میں بذات خود جانا چھوڑ دیا تھا۔

جیسا کہ فوجی کارروائیوں کی طرف کسی قسم کا اشارہ نہ ملنے سے نتیجہ نکلتا ہے، اورخان کی طرف سے یونان کے حکمران خاندان کے ساتھ معاہدات اور ازدواجی تعلقات کے بل پر رضاکارانہ اتحاد قائم کر لینے کے بعد قریب قریب بیس سال تک فتوحات کی حکمت عملی میں ایک قسم کا توقف ضرور واقع ہو گیا تھا اور اس توقف اور سکون سے فائدہ اٹھا کر ترکوں نے ملک کے داخلی معاملات کو مستحکم کر لیا۔ اس تعطل و جمود کا خاتمہ سلیمان پاشا نے کیا اور نہایت ہوشیاری کے ساتھ سلطنت یونان کی داخلی پھوٹ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے، جہاں تین دعویدار تخت کے لیے ایک دوسرے سے گلوگیر ہو رہے تھے، اور جینوآ والوں اور وینس والوں کے ساتھ بوزنطیوں کے اتحاد کو بہانہ بنا کر، ایک شجاعانہ اقدام سے سلطنت عثمانیہ کی توسیع کی حکمت عملی کو از سر نو شروع کر دیا۔ ۸۵۸ھ/ ۱۳۵۶ء میں اپنے باپ کی تحریک پر صرف اسی ہمراہیوں کے ساتھ (جن میں اورنوس بیگ، حاجی ایل بیگی، آجہ بیگ، غازی فاضل بیگ شامل تھے) کشتیوں کے نہ ملنے کی وجہ سے صرف لکڑی کے لٹھوں پر جزیرہ نمائے قپوداغی (Cyzicus) سے درۂ دانیال کے یورپی ساحل تک سمندر کو عبور کر لیا اور چھاپہ مار کر چمنی (Tsympe) کا قلعہ، جو اب ورنجہ حصار کہلاتا ہے، سر کر لیا۔ یورپ پر سمندر کے راستے ترکوں کے کوئی اٹھارہ حملوں کے بعد یہ سمندر پار کی پہلی مہم تھی جس کے مستقل نتائج برآمد ہوئے۔ سلیمان نے ایشیائے کوچک سے فی الفور فوج اور متعدد مسلم آباد کاروں کو بلا بھیجا اور متعدد مزید قلعوں، بالخصوص گیلی بولی (جو درۂ دانیال کی کلید تھی)، روم ایلی کا سارا علاقہ، جس نے یونانیوں کے ساتھ ایک لڑائی کے بعد اطاعت اختیار کر لی، ملغرہ، اِپسلہ (Kypsele)، بلیر (Bulair) اور تکفور داغی (Rodosto) کی تسخیر سے مزید کامیابی حاصل کر لی۔ بوزنطیوں کی یہ کہانی کہ ایک زلزلے نے قلعوں کی دیواروں کو پاش پاش کر دیا تھا اور انھیں ناقابل دفاع بنا دیا تھا، بظاہر یونانی حکمت عملی کے تباہ کن نتائج کو چھپانے کی ایک کوشش ہے۔

سلیمان نے بلیر میں سکونت اختیار کر لی، جہاں اس نے ایک مسجد اور ایک محل بھی تعمیر کرایا (اس نے بروسہ اور ازنیق میں بھی مساجد تعمیر کرائیں)

لیکن اس سے قبل کہ وہ روم ایلی کی تسخیر کے سلسلے میں اپنی وسیع اور عظیم تدابیر کو عمل میں لاتا، اسے ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں اچانک موت نے آ لیا۔ وہ بولایر کے قریب باز سے شکار کھیل رہا تھا کہ اس کا گھوڑا اچانک گر پڑا اور وہ مہلک طور پر زخمی ہو گیا۔ نشری (جہان نما) اور کاتب چلبی (تقویم التواریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۶ھ، ص ۳۴۹) سال وفات ۷۶۰ھ بتاتے ہیں، بحالیکہ ایک گمنام تذکرہ نویس (طبع Giese و Leunclvius) ۷۵۹ھ بتاتا ہے اور عثمان زادہ تائب احمد (حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۵) سال وفات ۷۶۱ھ بیان کرتا ہے۔ سلیمان کی وصیت کے مطابق، جو اس نے ایک مرتبہ اپنی زندگی میں کی تھی، اسے بولایر میں دفن کیا گیا۔ وہ پہلا ترک شہزادہ تھا جو یورپ کی سر زمین میں دفن ہوا۔ یہ گویا اس عزم صمیم کا ایک زندہ نشان تھا کہ اب اس نو مفتوحہ سر زمین کو کبھی چھوڑا نہیں جائے گا۔ اس کی قبر کی موجودگی نے ایشیاے کوچک کی طرف مراجعت کا خیال، جو اس کی وفات کے فوراً بعد اس کے بہت سے رفقاے حرب کے دلوں میں پیدا ہوا، ناممکن العمل بنا دیا۔ وہ نہایت کامیابی کے ساتھ متحدہ عیسائی فوجوں کے حملوں کو پسپا کرتے رہے۔

سلیمان کی قبر ترکی قوم کی روح کے اندر حلول کر چکی ہے۔ یہ قومی زائرین کے لیے اب تک ایک مقدس زیارت گاہ ہے۔ اس حقیقت کا اس موقع پر خاص طور سے اظہار ہوا جب ترکیہ کی تحریک آزادی کے قومی ہیرو نامق کمال [رک بآں] کو یہاں دفن کیا گیا۔

سلیمان کی ایک بیٹی کی قبر آق شہر میں ہے (احمد توحید، در Revue Historique، قسطنطینیہ ۱۹۰۷ء، شمارہ ۴۴، ص ۱۰۶)۔

مآخذ : ان حوالوں کے علاوہ جو پہلے دیے جا چکے ہیں : (۱) نشری : جہان نما (مخطوطات در ویانا : قسطنطینیہ : جامع بایزید ؛ کتاب خانۂ علی امیری ؛ Musée des Antiquités) ؛ (۲) J. Leunclavius : *Annales Sultanorum Othmanidarum*، بار دوم، فرانکفرٹ ۱۵۹۱ء، ص ۱۰۰ ؛ (۳) F. Giese : *Die alt-osmanischen anonymen chroniken*، برسلا ۱۹۲۲ء (ترجمہ ؛ *Abh. z. K. d. M.*، ۱/۱۷، لائپزگ ۱۹۲۵ء) ص ۳۱ و بیعد ؛ (۴) عاشق پاشا زادہ : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۲۷ ؛ (۵) عثمان زادہ تائب احمد : حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۱ھ، ص ۵ ؛ (۶) خیر اللہ افندی : تاریخ، تاریخ ندارد (۱۲۷۳ھ)، ص ۸۳ ؛ (۷) کنہ الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۷۷ھ، ۵ : ۳۳ ؛ (۸) صولق زادہ : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۷ھ، ص ۲۲ ؛ (۹) سعد الدین : تاج التواریخ، قسطنطینیہ ۱۲۷۹ھ، ۱ : ۵۸ ؛ (۱۰) حامد وہبی : مشاہیر اسلام، قسطنطینیہ ۱۳۰۱ھ، عدد ۳۴، ۳ : ۱۰۷۳ ؛ (۱۱) احمد رفیق : مشہور عثمانلی قوماندان لری (کتب خانۂ حلمی، عدد ۱۵/۱۴)، قسطنطینیہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۹ ؛ (۱۲) نامق کمال : عثمانلی تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ھ، ۱ : ۲۱۸ ؛ (۱۳) احمد رفعت : لغات تاریخیہ و جغرافیہ، قسطنطینیہ ۱۳۰۰ھ، ۴ : ۵۸ ؛ (۱۴) سامی : قاموس الاعلام، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ۴ : ۲۶۱۸ ؛ (۱۵) Hammer-Purgstall : *GOR* ؛ (۱۶) Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*.

(TH. MENZEL)

* **سلیمان پاشا مَلاطِیَہ لی آرمنی** : محمد چہارم (۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء) کے عہد کا ایک ترکی جرنیل اور مدبّر، مَلَطِیَہ کا، ارمنی الاصل باشندہ۔ وہ خدمت گاری سے ترقی کر کے "سلحدار" ہو گیا اور پھر وزیر کا منصب پا کر ارز روم اور سیواس کا گورنر بنا۔ اس کی عائشہ سلطان سے شادی ہوئی۔ ۱۰۶۵ھ/۱۶۵۵ء میں وہ مراد پاشا کے بعد وزیر اعظم مقرر کر دیا گیا، لیکن فوج میں بغاوت اور مالیات میں کامل تباہی کے باعث سلطنت میں کھلبلی مچی ہوئی تھی، اس لیے وہ

دس ماہ سے زیادہ اس منصب پر قائم نہ رہ سکا۔ اس اثنا میں وہ کئی مرتبہ جلاوطن بھی ہوا اور پھر اس عہدے پر واپس بلا لیا گیا۔ اس نے ۱۰۹۸ھ/۱۶۸۷ء میں سقوطری میں ۸۰ سال کی عمر میں وفات پائی اور وہیں مدفون ہوا۔

مآخذ: عبداللہ غُلُوصی: دَوْحَۃ الملوک، قسطنطینیہ ۱۲۶۷ھ، ص ۲۸؛ (۲) ثاقب: حدیقۃ الوزراء، قسطنطینیہ ۱۲۷۳ھ، ص ۱۰۱؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۶۱۹؛ (۴) رائف: مرآۃ استانبول، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۱۶۴؛ (۵) Hammer Purgstall: GOR، ۳: ۶۳۶۔

(Fr. Muxzer)

* **سلیمان چلبی**: جو سلیمان دِدہ بھی کہلاتا ہے، قدیم ترین عثمانی شاعر ہے، جس کی ایک ابتدائی نظم ترکی زبان میں لکھی ہوئی محفوظ رہ سکی ہے اور جو آج بھی مقبول و معروف ہے۔ قدیم ترین ترکی نظمیں محض ترجمے ہیں، جیسے مسعود بن احمد کی سہیل و نوبہار (آٹھویں صدی عیسوی)، جسے Mordtmann نے ۱۹۲۵ء میں شائع کیا، معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالکل ناپید ہو گئی ہیں، جیسے مولانا نیازی کی (نظمیں) یا ہمارے شاعر محمود آفندی کے دادا کی نظمیں، جس نے شہزادۂ سلیمان پاشا ولد اورخان کی شان میں روم ایلی کی فتح کے موقع پر تہنیت نامہ لکھا تھا۔

سلیمان چلبی کی زندگی کے حالات کا کچھ علم نہیں۔ اس کا عروج سلطان بایزید یلدرم (م ۸۰۵ھ/۱۴۰۳ء) کے عہد حکومت میں ہوا۔ وہ بروسہ میں پیدا ہوا۔ وہ مراد اول کے وزیر احمد پاشا کا بیٹا تھا اور مشہور و معروف خلوتی شیخ امیر سلطان (متوفی ۸۳۳ھ/۱۴۲۹ء) کا خلیفہ تھا۔ بعد میں وہ بایزید کے ماتحت شاہی دیوان میں امام مقرر ہوا اور اس کی موت کے بعد بروسہ کی جامع بایزید میں امام مقرر ہو گیا، جہاں اس نے ۸۲۵ھ میں وفات پائی (تاریخ وفات "راحت ارواح" سے نکلتی ہے) اور شہر کے باہر چکِرجہ کو جانے والی سڑک کے کنارے اسے دفنایا گیا۔

اس کی واحد مشہور تصنیف میلادِ نبیؐ یا مولدِ پیغمبریؐ ہے، جس کا مشہور نام وسیلۃ النجات ہے۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی مدح میں قدیم ترین عثمانی قصیدہ ہے۔ بعد کی پانچ صدیوں میں اس کی تقلید میں متعدد (سو سے اوپر مذکور ہیں) نعتیہ نظمیں کہی گئیں، مگر ترکوں کی متفقہ رائے ہے کہ وہ سب کی سب اس قدیم ترین 'میلاد' سے بہت پیچھے ہیں۔ اسی لیے میلاد کی تمام تقریبوں پر اور خصوصاً ۱۲ ربیع الاول کو صرف اسے پڑھا جاتا ہے (رک بہ مَوْلد)۔ یہ نظم کیونکر لکھی گئی؟ اس سے متعلق ایک حکایت ہے۔ کہتے ہیں کہ بروسہ میں ایک خطیب قرآن مجید (۲ [البقرہ]: ۲۸۵) کی آیت: لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ۔ "ہم اللہ کے رسولوں میں (کسی قسم کی) تفریق نہیں کرتے" کی تفسیر کر رہا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایک رسول کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی: مثال کے طور پر محمد الرسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حضرت مسیح علیہ السلام پر ترجیح نہیں دی، تو اس کی نہایت سختی سے تردید کی گئی، خصوصاً ایک شامی عرب نے اس کے رد میں بہت سعی کی تاآنکہ اس نے اس خطیب کے خلاف عرب سے فتوی منگوا لیا اور بالآخر اس نے خطیب کو قتل کر دیا۔ کہتے ہیں کہ یہ تنازع پہلے تو ایک شعر کے لکھنے کا اور بعد میں پوری نظم کے تحریر کرنے کا موجب ہوا، جس کا مرکزی خیال آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی (انبیاے کرام علیہم السلام کی صف میں) امتیازی اور یکتا حیثیت کو ثابت کرنا تھا۔

یہ قصیدہ، جو مثنوی کی مخصوص بحر میں لکھا گیا ہے، ۶۰۰ اشعار پر مشتمل اور ۱۸ ابواب میں

منقسم ہے۔ اس میں سب سے پہلے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کی ولادت با سعادت کا ذکر ہے۔ پھر معمولی تمہید کے بعد ایک مقدمے میں نظریۂ نور کا ارتقاء دکھلایا گیا ہے کہ خدا کا نور کیونکر حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہو کر تمام انبیاے کرام علیہم السلام سے ہوتا ہوا نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم پر ختم ہوا۔ اس عقیدے کے بڑے حصے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم کے ظہور قدسی کی پیشگوئی کرنے والے واقعات، فرشتوں کی شادمانیوں، آنحضرت کی ولادت با سعادت، آپؐ کے والدین، آپؐ سے رونما ہونے والے مشہور و معروف معجزات مثلاً شق القمر، آپؐ کے جسد مبارک کا سایہ نہ ہونا اور جہاں آپ کا تنفس مبارک پڑتا تھا وہاں گلاب کے پھول پیدا ہو جانے کا بیان ہے۔ ازاں بعد واقعۂ معراج کا تفصیل کے ساتھ ذکر ہے اور سب سے آخر میں آپؐ کے آخری مرض اور وصال کا بیان ہے۔

اسلوب بیان نہایت سادہ اور صاف ہے، اس لیے بے حد دل کش اور مؤثر ہے؛ زبان خالص بروسہ کی عثمانی بولی ہے۔ یورپی کتاب خانوں میں اگرچہ بے شمار مخطوطے موجود ہیں، لیکن بد قسمتی سے ان میں سے کوئی نسخہ بھی قدیمی نہیں جو لسانی مطالعے کے لیے بنیاد کا کام دے سکے۔ اس قصیدے کے بہت سے تراجم بھی ہیں، جن کی طاہر نے فہرست مرتب کی ہے: ایک بوسنیا کی زبان میں، ایک یونانی میں، دو مختلف ترجمے البانوی زبان میں اور ایک چرکسی زبان میں۔

مآخذ : (۱) لطیفی : تذکرہ، ص ۵۵ تا ۵۶؛ (۲) علی : کنہ الاخبار، ۵ : ۱۱۵؛ (۳) عاشق چلبی : تذکرہ؛ (۴) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۲ : ۲۷۰، عدد ۳۳۳۸؛ (۵) ضیا پاشا : خرابات، تمہید، ص ۱۷ و ۳ : ۲۲ تا ۲۳؛ (۶) سامی : قاموس الاعلام، ۴ : ۲۶۲۰؛ (۷) ناجی : اسامی، ص ۱۷۳؛ (۸) محمد ثریا : سجل عثمانی، ۳ : ۷۶؛ (۹) بلیگ بروسوی : گلدستۂ ریاض عرفان؛ (۱۰) حسین وصاف بے : وسیلۃ النجات؛ (۱۱) شہاب الدین سلیمان : تاریخ ادبیات عثمانیہ، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۳۲ ببعد؛ (۱۲) ناجی رشید : تاریخ ادبیات عثمانیہ، استانبول، ص ۹۶ ببعد؛ (۱۳) کوپریلی زادہ محمد فؤاد و شہاب الدین سلیمان : *Yeni othmanli Tarikh-i Adbiyati* (ینی عثمانلی تاریخ ادبیات)، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۴۲ ببعد؛ (۱۴) علی امیری، در عثمانلی تاریخ و ادبیات مجموعہ سی، حصہ ۱۱؛ (۱۵) محمد طاہر بروسلی : عثمانلی مؤلفلری، ۲ : ۲۲۱ تا ۲۲۳؛ (۱۶) Hammer : *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*، ۱ : ۶۷ تا ۷۰؛ (۱۷) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۱ : ۲۳۲ ببعد؛ نیز دیکھیے برلن، وی انا، میونخ، لنڈن وغیرہ کے کتاب خانوں کی فہرست مخطوطات؛ (۱۸) Irmgard Engelke : *Süleyman Tschelebi's Lobgedicht auf die Geburt des Profeten*، Halle ۱۹۲۶ء۔

(WALTHER BJÖRKMAN)

سلیمان چلبی (امیر) : یلدرم بایزید اوّل کا * بیٹا، صارو خان اور قرہ سی کا فرمانروا تھا؛ انقرہ کے مقام پر ہزیمت اٹھانے کے بعد وہ ادرنہ چلا آیا۔ وہ مغربی (یورپی) ترکیہ کا حکمران تھا۔ اس نے ۱۴۰۳ء میں بوزنطینی شہنشاہ، اور وینس Venice سے معاہدات طے کیے۔ ۱۴۰۶ء سے وہ اپنے بھائی محمد چلبی کے ساتھ آناطولی میں مصروف پیکار تھا، اور یورپی ترکیہ میں اپنے بھائی موسٰی چلبی سے نبرد آزما رہا۔ اس کے سب رفقا اسے چھوڑ گئے اور وہ ۱۷ فروری ۱۴۱۱ء کو دُگُنجلر (Dugundjilar) کے گؤں میں قتل کر دیا گیا۔ اس کا بھائی موسٰی اس کی میت کو بروسہ لے آیا، جہاں اسے اپنے باپ کے پہلو میں نہایت اعزاز کے ساتھ دفنا دیا گیا۔ اگرچہ اس نے اپنی سلطنت کے یورپی حصے پر برابر سات سال حکومت کی، پھر بھی اس کا شمار سلاطین عثمانیہ میں نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) خواجہ سعد الدین: تاج التواریخ، ۱: ۲۱۸ تا ۲۲۰؛ (۲) منجّل، ۱: ۳۲۲؛ (۳) Hammer: *GOR*، بار دوم ۲، ص ۶۱۲ تا ۳۰۰؛ (۴) Jorga، ۱: ۳۲۵ ببعد؛ (۵) G. Heyd: *Storia del Commercio del Levante nel Medio Evo*، ٹورن ۱۹۱۳ء، ص ۸۳۵ تا ۸۳۶.

(ETTORE ROSSI)

⊛ * **سلیمان ماکو**: پشتو زبان کا ایک نثر نگار؛ والد کا نام بارک خان تھا، جو قوم مابزئی ماکو، سڑبنی افغانوں کے اس سلسلے میں سے تھا جو قندھار کے علاقۂ ارغسان میں سکونت رکھتے تھے۔ سلیمان ماکو نے ۶۱۲ھجری کے نواح میں کوھستان افغان (پشتونخوا) کی سیاحت کی اور کوہ سلیمان اور دیگر مقامات میں اولیاء اللہ اور بزرگوں کے مزارات کی زیارت سے مشرف ہوا۔ سلیمان ماکو ساتویں صدی ھجری کے اوائل میں پشتو کا ایک اچھا نثر نگار تھا۔ وہ پہلا قدیم مؤلف ہے جس کی پشتو نثر کا قدیم ترین نمونہ موجود ہے۔

سلیمان لکھتا ہے کہ اس سفر کے بعد، جو میں نے ۶۱۲ھ میں کوھسار پشتونخوا (کوھستان افغان و سلیمان) کی اطراف میں کیا اور بہت سے بزرگوں اور اولیا کے مزارات کی زیارت کی اور ان کا حال سنا، جب میں اپنے مسکن پر پہنچا تو میں نے اپنے دل سے کہا کہ ان بزرگوں کے حالات اور ان کے اقوال و اشعار اور آثار باقیہ ایک کتاب میں جمع کر دوں۔

اس عزم کی بنا پر سلیمان نے قلم اٹھایا اور تذکرۃ الاولیائے افغان لکھا۔ یہ کتاب پشتو کی نظم و نثر کی قدیم ترین کتابوں میں سے ہے۔ سلیمان نے اس تذکرے میں افغان بزرگوں کی زندگی کے حالات لکھے ہیں اور ان میں ان کے اقوال و اشعار اور تحریریں درج کرنے کے علاوہ ان کی زندگی کے متعلق دلچسپ کہانیاں نہایت عمدہ اور رواں انشا میں تحریر کی ہیں۔ افسوس یہ ہے کہ یہ کتاب مکمل شکل میں دستیاب نہیں۔ اس کے ابتدائی سات صفحے راقم الحروف کو ۱۹۴۰ء میں قندھار کے ایک گاؤں سے ملے تھے۔ ان صفحات کے مضامین کو ان کے عکس کے ساتھ پشتانہ شعراء، جلد اول، طبع کابل، ص ۴۹ تا ۵۹، میں تشریح کے ساتھ درج کر دیا گیا تھا۔ ان سات صفحوں میں کتاب کا مقدمہ اور پشتو کے قدیم شعرا میں چار (شیخ بیٹنی، ملکیا اغرشین، شیخ اسمٰعیل اور قطب الدین بختیار) کے حالات اور اشعار درج ہیں۔ سلیمان افغانوں کے نکتہ رس مؤرخین اور مقتدر نثر نگاروں میں سے ہے۔ عرب مؤرخین کی طرح اس کی تذکرہ نگاری کی روش بہت دقیق اور عالمانہ ہے کیونکہ وہ مشہور افغانوں میں سے جس کا بھی حال بیان کرتا ہے اس کے خاندان، اس کی زندگی کے واقعات، اس کے مسکن اور اقارب تک کا ذکر کرتا ہے اور اس کے افکار و اشعار اور اقوال و آثار کو نقل کرتا ہے۔ اس کی تحقیق کا انداز لباب الالباب کے مؤلف محمد عوفی اور صاحب تذکرۃ الاولیاء شیخ عطار کے انداز سے الگ ہے۔ محمد عوفی صرف اشعار کے نمونے درج کرتا ہے، لیکن شعرا کی زندگی کے حالات کم لکھتا ہے۔ شیخ عطار نے مشاہیر ارباب تصوف کی زندگیوں کے حالات کی طرف توجہ مبذول نہیں کی بلکہ ان کی عرفانی کیفیات کی روایات درج کر دی ہیں۔ گویا محمد عوفی کا مقصد صرف اشعار کو فراہم کرنا تھا اور شیخ عطار کا تصوف کے مقامات کو بیان کرنا۔ تحقیقی واقعہ نگاری یا سوانح نگاری دونوں میں سے کسی کا مقصود نہیں تھی۔ سلیمان ماکو نے اپنے تذکرے میں مشاہیر افاغنہ کے حالات زندگی بھی درج کیے ہیں اور ان کی تحریریں اور ان کے اشعار کے نمونے بھی دیے ہیں؛ لہٰذا اسے محقق تذکرہ نگار کہا جا سکتا ہے۔ سلیمان ماکو نثر نگاری کا بھی ماہر ہے۔ وہ نہایت رواں اور اچھوتی نثر لکھتا ہے اور اس کی نثر پشتو نثر کا قدیم ترین نمونہ ہے جو ہمیں دستیاب ہو سکا ہے۔ اس نثر میں فارسی ادب اور نثر نگاری اور قدرے عربی ادب کے اثرات (نمایاں) نظر آتے ہیں۔

مآخذ : (۱) عبدالحی حبیبی : پشتانہ شعراء، ۱ : ۵۴ تا ۶۵، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۲) عبدالحی حبیبی : تاریخ ادب پشتو، ۲ : ۲۳، تا ۱۳۵، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۳) صدیق اللہ : مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۴) قیام الدین خادم : نثر نگاران پشتو، در سالنامہ کابل از نشریات اکادمی افغانستان کابل، ۱۹۴۰ء.

(عبدالحی حبیبی)

* **سلیمان المَہْری :** فن جہاز رانی کا ماہر (مُعلّم البحر) اور ہدایات جہاز رانی پر ایک کتاب اصول بحری کا مؤلف ہے اور سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول سے تعلق رکھتا ہے۔

پیرس کے کتاب خانۂ ملّی میں عربی مخطوطہ، عدد ۲۵۵۹، میں متعدد ایسے رسائل جمع ہیں جو نثر میں بھی ہیں اور نظم میں بھی اور بحر ہند، مغربی چین کے سمندر اور ایشیا کے بڑے مجمع الجزائر کے سمندروں میں جہاز رانی کے متعلق ہیں۔ منظوم رسائل کے مؤلف کا نام ابن ماجد [رک باں] ہے۔ دیگر پانچ رسالے، جو نثر میں ہیں، ایک اور معلم بحر سلیمان بن احمد المہری المحمدی (دیکھیے مخطوطۂ بالا، ورق ۹ ب)، یا سلیمان بن احمد بن سلیمان المہری (مخطوطہ ورق ۱۵۵ الف) کی تالیف ہیں۔ مخطوطے کے اس آخر الذکر ورق پر سہو کتابت سے "المہری" لکھا گیا ہے۔ ہر دو نسبتوں کے لحاظ سے اس کے باپ دادا مہری تھے، یعنی وہ جنوبی عرب کے قبیلۂ مہرہ کا ایک فرد تھا۔ اس کے حالات ہمیں کہیں اور نہیں ملتے۔ اصول بحری پر اس کی اپنی تالیف میں اس کے سوانح حیات کا کہیں ذکر نہیں۔ اس کے ترکی ترجمے میں، جو المُحیط کے نام سے ۱۵۵۴ء میں ترکی امیرالبحر سیدی علی نے کیا، مترجم مذکور لکھتا ہے کہ وہ اس سنہ میں وفات پا چکا تھا (دیکھیے *JASB*، نومبر ۱۸۳۴ء، ص ۵۴۸)۔ ان بحری رسائل میں سے ایک پر سنہ ۱۵۱۱ء درج ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ رسائل غالباً سولھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں تالیف ہوئے تھے۔ [ان میں ابن ماجد کا حوالہ ہے اور ابن ماجد کا زمانہ معلوم ہے، لہٰذا ابن ماجد کے بعد کے ہو سکتے ہیں، قبل کے نہیں۔

پیرس کا مخطوطہ، عدد ۲۵۵۹، چھوٹے چووَرقی اجزاء کی کتاب ہے، جس کا حجم ۲۱۵ × ۱۵۰ ملی میٹر ہے۔ اس میں ۱۸۷ اوراق ہیں۔ ہر صفحے پر پندرہ سطریں ہیں۔ اس میں سلیمان کے جو پانچ رسائل ہیں، وہ حسب ذیل ہیں :

(۱) رسالۃ قِلادۃ الشُّموس و اِستخراج قواعد الأسوس، از ورق ۱ ب تا ۳ ب۔ کتاب کی ابتدا میں وہ لکھتا ہے کہ اس رسالے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ (مختلف تقویموں کے) مشہور سنہ کون کون سے ہیں اور ان کا استعمال دنیا میں کس طرح ہوتا ہے۔ یہ سنین قمری، شمسی، رومی (بوزنطی)، قبطی اور ایرانی ہیں۔ اس رسالے میں دس سطروں کا ایک مختصر دیباچہ اور چھے فصلیں ہیں۔ پہلی فصل میں سنہ قمری کا ذکر ہے؛ دوسری میں سنہ شمسی کے اصول بتائے گئے ہیں؛ تیسری میں سنہ شمسی کا ذکر ہے؛ چوتھی میں رومی اور پانچویں میں قبطی اور چھٹی میں ایرانی سنین کا۔ اس پر کوئی تاریخ درج نہیں۔ ورق ۱ الف پر کاتب رسالہ کے خط سے مختلف خط میں ان رسائل کی فہرست مندرج ہے جو اس مجلد میں شامل ہیں۔ زیر بحث رسالے کا ذکر اس فہرست میں ان الفاظ میں ہوا ہے : "رسالہ تاریخوں کے علم سے متعلق، یعنی دنیا کے مشہور مروجہ سنین کے اصول کے متعلق معلومات"۔

(۲) تُحفۃ الفُحُول فی تمہید الاصول، از ورق ۳ الف تا ۱۰ الف بشمول ہر دو ورق ۱۰ الف میں کتاب کا نام تحفۃ الفحول فی معرفۃ الاصول مذکور ہے، یعنی طاقتور مردوں کا تحفہ، جہاز رانی کے) اصول کی معرفت کے لیے۔ یہ رسالہ چار

سطروں کے ایک دیباچے، سات ابواب اور ایک خاتمے پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں افلاک اور ان کے ستاروں (کواکب) کا ذکر ہے؛ دوسرے باب میں اس دائرے کی تقسیم اور تجزیہ کیا گیا ہے جس کو بحریاتی نجوم کے ماہر متفقہ طور پر ۳۲ خَنّ، یعنی آسمانی جہات، میں تقسیم کرتے ہیں؛ تیسرے باب میں "زام"، یعنی تین گھنٹوں کی بحری مسافت کا تذکرہ ہے؛ چوتھے باب میں دو طرح کی جہاز رانی کا ذکر ہے: ایک دیرۂ ملی، یعنی ساحل کے کنارے سفر کرنا اور دوسرے دیرۂ مطلق، یعنی کھلے سمندر کا عبور کرنا؛ پانچویں باب میں ستاروں (کواکب) کے ارتفاع کا ذکر ہے، جس سے کسی بندرگاہ کا عرض بلد معین کیا جا سکے؛ چھٹے باب میں کسی دو بندرگاہوں کی درمیانی مسافتوں کا ذکر بحساب "زام" ہے؛ ساتویں باب میں اَرْیاح یعنی ہواؤں کا ذکر ہے۔ خاتمے میں یوں بیان ہوا ہے کہ فن جہاز رانی دہری اساس پر مبنی ہے: فراست اور تجربہ۔ اس رسالے پر بھی کوئی تاریخ درج نہیں ہے، لیکن وہ منہاج [عدد ۴] کے بعد کا ہے کیونکہ اس کا حوالہ یہاں ورق (۷ الف، سطر ۱) میں دیا گیا ہے نیز رسالہ العمدہ (عدد ۳) کے بھی بعد کا ہے، کیونکہ اس کا ذکر یہاں ورق (۶ ب، سطر ۱۱) میں ہے گویا یہ ۱۵۱۲ء کے بعد کی تالیف ہے۔ اس قلمی مجموعے میں ورق ۱۰ ب اور ۱۱ الف خالی رہ گئے ہیں۔

(۳) العمدۃ المہریۃ فی ضبط العلوم البحریۃ، ورق ۱۱ ب تا ۵۹ الف بشمول ہر دو اوراق [مطبوعۃ دمشق ۱۹۷۰ء]۔ اس میں سات ابواب ہیں، جو چند فصلوں میں منقسم ہیں۔

پہلا باب فلکی معلومات پر ہے۔ اس میں حسب ذیل فصلیں ہیں: (الف) "خَنّ" کی معرفت؛ (ب) خط مُعَدِّل النّہار پر کواکب (ستاروں) کی مسافتوں کی پہچان؛ (ج) ستاروں کے مدارات کی واقفیت، جو درجوں میں بیان ہوئے ہیں؛ (د) ان ستاروں کا علم، جو بحالت اعتدال اُفُقًا پائے جاتے ہیں اور ایک ہی تختی (خَشَبَۃ) پر نظر آتے ہیں؛ (ہ) "زام" کی پہچان؛ (و) مختلف خَنّوں کے مابین جو زام پائے جاتے ہیں ان کی صحیح تعداد کے پہچاننے کی جدول؛ (ز) ترفات کی صحیح تعداد کی معرفت (یعنی وہ قدر مشترک جو کسی دی ہوئی راس پر طے کی جانے والی مسافت کا طول بتاتی ہے تاکہ وہی مسافت عرض بلد میں حاصل کی جائے جو شمال مطلق کے راستے میں پائی جاتی ہے)؛ (ح) کسی ستارے کا ارتفاع دریافت کرنے کے اصول؛ (ط) مسافتوں کی دریافت۔

دوسرے باب میں کواکب کے نام اور ان کے متعلقات کا ذکر ہے۔ اس میں دو فصلیں ہیں: (الف) انگل (اصبع) = ۱ درجہ ۲۷ دقیقے کا فرق دریافت کرنا، جو قطب شمالی اور "جاہ" یعنی قطب تارے میں پایا جاتا ہے، [قطب شمالی، جاہ، فرقد، میخ کو دیکھ کر، آنکھوں پر انگلیاں رکھ کر مسافت دریافت کرنا (دیکھیے سلیمان ندوی: عربوں کی جہاز رانی، بمبئی ۱۹۵۸ء، ص ۱۵۹)]۔

تیسرے باب میں ان بحری راستوں کا ذکر ہے "جو ہوا کے اوپر" اور "ہوا کے نیچے" پائے جانے والے علاقوں میں موجود ہیں (یعنی مؤلف کی اصطلاح خاص میں وہ علاقے جو راس کماری [کمہری] کے مشرق یا مغرب میں پائے جاتے ہیں)۔ اس میں سات فصلیں ہیں: (الف) برِّعرب کے راستے؛ (ب) عرب کے جنوبی ساحل کے راستے (ساحل پر طولاً راستہ)؛ (ج) شمال مغربی ہند کے ساحل کے راستے؛ (د) افریقہ کے مشرقی ساحل کا راستہ باب المَنْدَم (یا باب المَنْدَب) سے لے کر؛ (ہ) مجمع الجزائر خوریا (بذیل مادۂ خوریان موریان؛ ان کا یہ نام غلط ہے اور چند عرب جغرافیہ نگاروں کی عبارت کو غلط پڑھنے کا نتیجہ ہے) کے سامنے عرب کے جنوبی ساحل سے سُقُطْری کی جانب راستہ؛ (د) ہوا تلے کے راستے،

مشرق ہند کے ساحل پر؛ (ز) ساحل سیام کا راستہ (یعنی جزیرہ نمائے ملایا کے مشرقی اور مغربی ساحل کے راستے، جو سابق میں تمام سیام کے زیر نگین تھے)، نیز سیام اور ہند چینی اور بحر مغربی چین کے ساحلوں کے متوازی راستے۔

چوتھے باب میں ان راستوں کا ذکر ہے جو ذیل کے جزیروں کے ساحلوں کے ساتھ ساتھ جاتے ہیں: قُمر یا مدگا سکر، مجمع الجزائر قُمر [جس میں چار جزیرے ہیں: انجزیجہ یا قُمر اکبر، مُلالی یا سُہَیلی، دُمُونی یا انجوان، اپنے پایۂ تخت کے نام کی بنا پر اور مایوت راس الملیح (Cape Ambre) اور راس ہُوفا (Cape St. Mary) (جو مدگسکر کی شمالی اور جنوبی حد پر واقع ہیں) کے مشرق میں پائے جانے والے چھوٹے جزیرے؛ جزائر زربی (Seychelles): سُقُطری: فال یا لکادیپ؛ ذئیب (محل ذئیب یعنی مالدیپ)؛ سیلون: انْدمان اور ناک باری (یا تلج باری یعنی نکوبار)؛ ساحل سیام کے سامنے کے جزیرے (یعنی وہ جو جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی ساحل پر ہیں)؛ سماٹرا، جاوا، جنوب مشرق جزائر یعنی جاولو Gilolo؛ قریوق (جو شاید البوکرک کی کتاب *Commentarios* ج ۳، باب ۸، ۱، میں Perioco ہے)؛ غُور (فارموسا کا شمالی حصہ)، ماسکّا (Maluccus)، مُکَسَّر = جزیرۂ سلیبیس، جزائر باندہ Banda، تیمور لور (Timur Lawr) یا تیمور بحری، تیمور کیدل Timur Kidul یا تیمور جنوبی، بروئی (**Brunay** یا بورینو)۔

پانچویں باب میں قیاس (یعنی عرض ہائے بلد) کا ذکر ہے، جس کا تعین جاہ (یا قطبی تارے) اور فرقدین (= دُبّ اصغر کے ستارہ ہائے ب و ج) اور نعش (= دُبّ اکبر کے ستارہ ہائے الف، ب، ج، د) کے ارتفاعوں کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اس میں سات فصلیں ہیں اور ان میں ان بندرگاہوں کا بیان ہے جو بحر احمر، مشرقی عرب کے ساحل اور مغربی ہند کے ساحل پر واقع ہیں؛ نیز مشرقی افریقہ، مغربی ہند اور سیلون کے ساحلوں، جردفون (Guardafui) کے جنوب تک کے ساحل مشرقی افریقہ، خلیج بنگال، جزیرۂ سیلون، سماٹرا اور جاوا کے ساحلوں کا بیان ہے۔ اس میں "باشی" کا بھی ذکر ہے (یعنی اس تصحیح کا جو قطب تارے کے ارتفاع کے حساب سے عمل میں لائی جائے) اور اٹھائیس منازل قمر کا اور معروف ستاروں کے ارتفاع کا۔

چھٹے باب میں بحر ہند کی موسمی ہواؤں کا ذکر ہے جن کی تاریخیں فارسی (تقویم کے اعتبار سے) دی گئی ہیں۔ موسمی ہواؤں کو دو قسموں میں بانٹا گیا ہے اور پہلی قسم کی دو مزید ذیلی انواع بھی ہیں۔ نوع اول کا نام رأس الریح دیا گیا ہے۔ اس میں حسب ذیل موسمی ہوائیں شامل ہیں: عدن کی ہوا، جو انسان کو ہند کے مغربی ساحل تک لے جاتی ہے؛ شِحر [وک بلی] کی ہوا کہ وہ بھی وہیں تک جاتی ہے؛ ظفار کی ہوا، اور سواحل یعنی مشرق افریقہ کے خط استواء کے ساحل کی ہوا بھی وہیں تک پہنچتی ہے؛ سواحل کی ہوا، جو جنوبی عرب کے ساحل تک جاتی ہے؛ گجرات، کونکن، ملابار، مالدیپ، شِحر، ظفار اور مسقط کی موسمی ہوائیں علاقۂ سماٹرا، تناصری **Tanasserim** اور بنگال تک جاتی ہیں؛ زیلع اور بربرہ **Berbara** کی ہوا جنوبی عرب کے ساحل تک جاتی ہے؛ عدن کی ہوا ہرموز (ہُرمز) تک جاتی ہے۔

قسم اول کی درجۂ دوم کی موسمی ہوائیں مکۂ معظمہ (مراد جدّہ)، سواکن، زیلع، عدن، شحر، مشقاص، ظفار، اور قلہات کی ہوائیں ہیں، جو ہند کے مغربی ساحل تک جاتی ہیں۔

جو موسمی ہوائیں "ہوا کے نیچے" کے (یعنی راس کمہری [راس کماری] کے مشرق کے) ممالک تک جاتی ہیں، وہ عدن، شحر، مشقاص، گجرات، کونکن، ملابار اور مالدیپ کی ہوائیں ہیں، جو سماٹرا، تناصری، سرتیان اور بنگال تک جاتی ہیں۔ بنگال کی ہوائیں جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی ساحل تک جاتی ہیں؛ مشرقی افریقہ کے ساحل کی ہوائیں مالدیپ تک جاتی ہیں اور

علاوہ سواحل کی ہوائیں جنوبی عرب کے ساحل تک۔

موسمی ہواؤں کی قسم دوم میں گجرات، کونکن اور ہرموز کی ہوائیں شامل ہیں جو ساحل عرب تک جاتی ہیں، نیز گجرات سے مشرق افریقہ کے ساحل تک؛ بنگال، ملاقہ، تناصری، سرتبان اور سماٹرا سے مکۂ معظمہ (مراد جدّہ)، عدن اور ہرمز تک؛ سماٹرا سے بنگال تک؛ مالدیب سے عدن اور پورے عرب کے ساحل تک؛ دیول [دیبل] واقع سندھ سے ساحل عرب تک؛ ملندی (مشرقی افریقہ) سے قمر (مڈگسکر) تک؛ کلوہ سے سفالہ تک اور سفالہ سے کلوہ تک۔

ساتواں باب بحری سفروں کے بیان میں ہے۔ اس میں اولاً ان چھوٹے بڑے جزیروں کا تفصیلی ذکر ہے، جو بحر احمر کے عربی اور افریقی ساحلوں کے سامنے واقع ہیں۔ اس کے بعد علاقہ ہائے ذیل کے راستوں کا نہایت مفصل ذکر ہے: باب المندب سے جزر زقر اور سُبیان تک، جو بحر احمر کے جنوبی حصے میں ہیں؛ سُبیان سے جدّے تک؛ سُبیان سے سواکن تک؛ جدّے سے عدن تک؛ سواکن سے عدن تک؛ زیلع سے گجرات تک؛ بربرہ سے گجرات تک؛ قشن (جنوبی ساحل عرب) سے گجرات تک؛ خنفات سے گجرات تک؛ ظفار سے گجرات تک؛ قلہات سے گجرات تک؛ مسقط سے گجرات تک؛ کونکن اور ملابار تک؛ عدن سے ہرمز تک؛ راس الحدّ سے دیبل (سندھ) تک؛ دیو سے مشقاص تک؛ دیو سے شحر اور عدن تک؛ سوالم، شیاول (جسے آج کل کے نقشوں میں چَوْل لکھا جاتا ہے) اور اس کے اطراف و نواحی سے ساحل عرب تک؛ دیو سے مالدیپ تک؛ دابول سے مالدیپ تک؛ دیو سے مسقط اور ہرمز تک؛ کنبایہ (کھمبایت) سے عدن تک، موسم برشکال کے آخر میں؛ جوہ۔ (گوا = سنداپور) سے عدن تک، موسم کے آخر میں؛ ہنور اور بادقلا سے عدن تک، موسم کے آخر میں؛ کلی کٹ سے جردفون (گردفوی) تک؛ دیو سے ملاقہ تک؛ دیو سے بنگالہ یعنی چاٹگام تک؛ ملکّا سے عدن تک؛ چاٹگام سے ساحل عرب تک۔

خاتمے میں مؤلف ان دس خطروں کا ذکر کرتا ہے جن سے ملاحوں کو بچنا چاہیے۔

اس رسالے پر ہندسوں میں تاریخ درج ہے یعنی ۲۱ ربیع الثانی ۹۶۱ھ / ۲۷ مارچ ۱۵۵۴ء، لیکن سدی علی کی کتاب المحیط کے مطابق اس کی تالیف ۹۱۷ھ / ۱۵۱۱ تا ۱۵۱۲ء میں ہوئی (دیکھیے JASB، نومبر ۱۸۳۴ء، ص ۵۳۸) اور اسی آخر الذکر تاریخ کو صحیح سمجھنا چاہیے، کیونکہ اس ترکی امیر البحر (سیدی علی) نے ۱۵۵۴ء میں خلیج فارس میں اپنے قیام کے دوران میں وہ عربی دستاویزیں جمع کی تھیں جن کا اس نے ترجمہ کیا۔ پیرس کے مخطوطہ، عدد ۲۵۵۹، پر جو تاریخ ہے وہ غالباً تاریخ نقل ہے (تاریخ تالیف نہیں) کیونکہ سلیمان المہری کا ۱۵۵۰ء میں انتقال ہو چکا تھا۔

(۳) کتاب المنہاج الفاخر فی علم البحر الزاخر، ورق (۵۹ ب) سے (۹۳ الف، سطر ۳) تک۔ اس میں ایک مقدمہ، سات باب اور خاتمہ ہے۔ مقدمے میں زام اور ترفات کا ذکر ہے۔ پہلے باب میں سواحل عرب، مکران، سندھ، گجرات، کونکن، تلوان اور ملابار کے بحری راستوں؛ ساحلِ صومالیہ اور مشرقی افریقہ کے ساحل؛ مشرقی ہند، بنگال اور سیام (یعنی جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی ساحل) اور ملکّا کے سواحل؛ جزیرہ نمائے ملایا کے مشرقی ساحل، ہند چینی، مغربی (بحر) چین کے سواحل اور کھلے سمندر کے بعض راستوں کا بیان ہوا ہے۔

دوسرے باب میں ان بندرگاہوں کے قیاس (عرض بلد کے اندازے) کا ذکر ہے جو معروف اور آباد ساحلوں پر واقع ہیں۔ مؤلف لکھتا ہے:

"اِعْلَمْ اَنَّ قِیَاسَ الجاہ وقع فیہ الاختلافُ بَیْنَ اَہلِ سیوباد و اِلاباد، و بعض من رؤوس دُوْنَ بعضٍ وحصل الاختلافُ ایضًا بین اَہلِ الہِنْد و العرب فی قیاسِ الاَصل ففی کتابی العُمدۃ موافقًا للشولیان و فی ھذا الکتاب

تتبعت قولَ القدماء فی جمیع البرّ و رؤوسه انّی جربّت فی بعض الرّؤوسِ الّتی کنت اظن بِها النّقصانْ" ـ جان لے کہ قطب تارے سے قیاس کرنے کے سلسلے میں راس کماری کی ہوا کے نیچے اور ہوا کے اوپر والے ممالک کے باشندوں میں بعض راسوں کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے ـ اسی طرح مغربی ہند والوں اور عربوں میں (قطب تارے کے ارتفاع) سے قیاس کرنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے ـ میں نے اپنی کتاب العمدۃ (قب سطور بالا) میں جو [عرض بلد] دیے ہیں وہ پورا قوم کے موافق ہیں، لیکن اس کتاب میں تمام ساحلوں کے متعلق قدما کی پیروی کی گئی ہے کیونکہ میں نے ان راسوں [کے عرض بلد] کی خود تحقیق کی جن کے متعلق میرا گمان تھا کہ وہ [اپنے اصل عرض بلد سے] اوپر واقع ہیں) ۔

اس کے بعد وہ فصلیں ہیں جن میں امور ذیل کا ذکر ہے: (الف) بہت سے مقامات کے عرض ہاے بلد، جو قطب تارے سے قیاس کرنے پر متعین ہوے ہیں؛ (ب) فرقدین، یعنی دُبّ اصغر کے ستارہ ہاے ب، ج؛ (ج) نعش، یعنی دُبّ اکبر کے ستارہ ہاے الف، ب، ج د؛ (د) معروف ستاروں کے قیاسات، یعنی ارتفاعات ۔

تیسرے باب میں معروف و آباد بڑے جزیروں کے سواحل کا ذکر ہے، یعنی قُمر (مدگاسکر)، زرین (Sechelles)، سُقطری، فالات (لکادیپ)، مالدیپ، سیلان (سیلون)، اللُّمان، ناج باری (لکوبار)، تکوا Takwa (جزیرہ نماے ملایا کے مغربی ساحل پر)، جاوا، سماٹرا اور جنوب مشرقی جزائر (یعنی تیمور، جزائر صندل، بالد، سُلکّا)، لکیُو [یہ چینی نام Lieou K'ieou کی عربی صورت ہے اور اسی کو غُور بھی کہتے ہیں، فارموسا کے شمال میں]، جولولو Gilolo، فِریُوق [دیکھیے اوپر تیسری کتاب کا چوتھا باب]، بورنیو اور سلاویسی ۔

چوتھے باب میں ان مسافتوں کا ذکر ہے جو عرب، مغربی ہند اور خلیج بنگال کی بندرگاہوں اور مشرق افریقہ کے ساحل کے علاوہ سماٹرا، جاوا اور بالی کی بعض بندرگاہوں کے مابین پائی جاتی ہیں ۔

پانچویں باب میں ہواؤں، طوفانوں اور ان خطرات کا ذکر ہے جو جہازوں کو پیش آتے ہیں ـ چھٹے باب میں مغربی ہند، ساحل عرب اور مشرق افریقہ کے ساحلوں پر اترنے کے مقامات اور خشکی کے قریب ہونے کی علامتوں کا ذکر ہے ـ ساتویں باب میں سورج اور چاند کے منطقة البروج اور منازل القمر میں داخل ہونے کا ذکر ہے ـ خاتمے میں حسب ذیل راستوں کا تفصیلی ذکر ہے: دیو سے ملکّا تک، ملکّا سے مالدیپ تک، دیو سے سماٹرا کے مغربی ساحل تک اور وہاں سے واپسی میں مرتَبان، تنّاصِری (Tenasserim) اور بنگال تک ۔

اس رسالے پر کوئی تاریخ درج نہیں ہے، لیکن ورق ۶۳ ـ الف (س ۱۳) پر العمدۃ (سطور بالا، عدد ۳) کا حوالہ موجود ہے، لہٰذا یہ ۱۵۱۱ء کے بعد کی تالیف ہے ـ اس میں تالیف، عدد ۲، کا بھی ذکر ہے اور ورق ۶۰ ـ ب (س ۹) پر اس سے ایک اقتباس بھی لیا گیا ہے ۔

ورق ۹۳ ـ ب سے ۱۵۱ ـ أ تک جہاز رانی کے متعلق ابن ماجد کے منظوم رسالے ہیں ـ ان کا ذکر پہلے آ چکا ہے [رک بہ ابن ماجد] ـ ورق ۱۵۱ ـ ب تا ۱۵۳ ـ ب سادہ رہ گئے ہیں ۔

(۵) کتاب شرح تحفةِ الفحول فِی تمہید الاُصول، ورق ۱۵۵ ـ أ سے ۱۸۷ ـ ب تک ہے اور یہ اس مجموعے کا آخری رسالہ ہے ـ چند سطروں کی تمہید کے بعد مؤلف نے لکھا ہے: "اِستخرجته مِن علوم شتّی وجمعته لِنَفسِی وَلِسائِرِ الاِخْوانِ" (= میں نے اس [کتاب کے مضامین] کو مختلف علوم سے اخذ کیا اور اسے اپنے اور اپنے سارے [ہم پیشہ] بھائیوں کے فائدے کے لیے تالیف کیا ہے، ورق ۱۵۵ ـ الف، نیچے سے تیسری سطر) ۔

پہلے باب میں افلاک اور ان کے کواکب (فلک ہاے قمر، عطارد، زہرہ، شمس، مریخ،

مُشتری و زُحل اور فلک ثوابت)، نیز مقناطیسی سوئی اور قطب نما کا بیان ہے ۔ دوسرے باب میں تقسیم دائرہ کا ذکر ہے، چنانچہ مؤلف ورق ۱۶۱ ـ الف (ص ۲ بعد) پر لکھتا ہے : "میں کہتا ہوں کہ کتاب مذکور کا یہ دوسرا باب 'دورہ' کی تقسیم کے بارے میں ہے ۔ یہاں 'دورہ' سے مراد وہ دائرہ ہے جو افق کو گھیرے ہوئے ہے اور ۳۶۰ حصوں میں منقسم ہے ۔ ایسا ہر حصہ اہل رصد یعنی علماے فلکیات کے نزدیک ایک درجہ قرار پاتا ہے ۔ میں نے کہا ہے کہ علم بحر (جہاز رانی) کے ماہر اس [افقی] دورے کو بتیس حصوں میں تقسیم کرنے پر متفق ہیں ۔ میں کہتا ہوں کہ [مغربی] ہند کے بحری معلمین یعنی عرب معلم، اہل ہُرمز، [مغربی] ہند والے، چولا قوم کے لوگ اور زنگی بھی اس پر متفق ہیں ۔ یہی رائے مغرب کے معلمین بحری کی بھی ہے، چاہے وہ مغاربہ [شمالی مغربی افریقہ والے] ہوں یا فرنگی، یا رومی [بوزنطی یا یونانی] کہ وہ بھی دورہ کو بتیس حصوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ البتہ چینی اور جاوی، یعنی جنوبی جزائر والے، اسے چوبیس حصوں میں تقسیم کرتے ہیں ۔ اہل عجم، مثلاً خراسان اور دیگر ہمسایہ عجمی ملکوں کا بھی یہی حال ہے ۔ میں کہتا ہوں کہ [معلمین بحری] ہر ایسے حصے کو خَنّ (جہت) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جو جہاز کے خن (رُخ یا جہت) سے ماخوذ ہے ۔" اس کے بعد اسی باب میں اصبع (اُنگل = ۱ درجہ ۲۴ دقیقہ) کا ذکر ہے ۔ تیسرا باب زام کے متعلق ہے ۔ چوتھا باب ساحل کے کنارے کنارے اور کھلے سمندر کے بحری راستوں کے بارے میں ہے ۔ پانچواں باب ستاروں کے ارتفاعات کے متعلق ہے ۔ چھٹا باب کسی دو نقطوں کی درمیانی مسافت معلوم کرنے کے متعلق ہے اور ساتواں باب ہواؤں کے ذکر میں ہے ۔ کتاب کے آخر میں ایک خاتمہ ہے ۔

اس آخری رسالۂ جہاز رانی پر کوئی تاریخ درج نہیں، لیکن یہ کتاب المنہاج (سطور بالا، عدد ۳) کے بعد کی تالیف ہے کیونکہ اس کا حوالہ یہاں ورق ۱۴۳-الف (ص ۸) و ۱۸۳-الف (ص ۱۱) پر موجود ہے؛ نیز یہ العمدۃ [عدد ۲] سے بھی مؤخر ہے، جس کا ذکر ورق ۱۶۵-الف (ص ۹)، ۱۲۵ - ب (ص ۸) اور ۱۸۱-الف (ص ۱۲، ۱۳) پر دو مرتبہ آیا ہے ۔ پیرس کے مخطوطات عربی کی فہرست مرتب کرتے ہوئے دیسلان Deslane نے غلط لکھا ہے کہ یہ رسالہ سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے؛ اصل میں صرف بابوں، فصلوں اور پیراگرافوں کو سرخی سے لکھا گیا ہے ورنہ باقی متن سیاہ روشنائی میں ہے، جیسا کہ اس مجموعے کے باقی رسالوں کا حال ہے .

تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے ہم ان بڑے بڑے اصولوں کو بیان کر سکتے ہیں جو پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں عرب ملاحوں کے ہاں مروج تھے ۔ ابن ماجد اور سلیمان المہری کے رسائل جہاز رانی کے مطابق جنوبی افریقہ سے لے کر چینی صوبے فوکین Foukien تک واقع بحر ہند کے تمام ساحلوں (برصغیر پاک و ہند کے ساحل اور بحر ہند کے جزائر؛ نیز بحر احمر، خلیج فارس، بحر عمان، خلیج بنگال، مغربی بحر چین اور ایشیا کے بڑے مجمع الجزائر کے سواحل) کی بندرگاہوں کے عرض ہاے بلد کا تعین تین شمالی ستاروں یا مجموعہ ہاے کواکب سے قیاس کے ذریعے سے ہوتا ہے، یعنی جاہ (یا قطب تارہ)، فرقدین (لفظی معنی جنگلی گاے کے دو بچھڑے = دب اصغر کے تارے ب، ج) اور نعش (دُبّ اکبر کے تارے الف، ب، ج، د) کے ذریعے سے؛ جو بندرگاہیں خطوط عرض بلد ۲۲ درجے ۳۸ دقیقے شمال (= ۱۴ ½ انگل) اور ۶ درجے شمال (= جاہ سے تقریباً ایک انگل) کے مابین واقع ہیں، ان کا عرض بلد قطب تارے سے قیاس کرنے پر متعین ہوتا ہے ۔ جو بندرگاہیں خط عرض بلد پر ۶ درجے شمال (= جاہ سے ایک اُنگل یا فرقدین سے آٹھ انگل) اور

۵ درجے ۲۱ دقیقے جنوب (= فرقدین سے ایک انگل یا نعش سے تیرہ انگل)، نیز تقریباً ۲۵ درجے ۱۶ دقیقے جنوب (= نعش سے ۲/۳ انگل) کے مابین واقع ہیں، انہیں دبّ اکبر کی نعش سے متعین کیا جاتا ہے؛ ان رصدات فلکی کا نتیجہ "ہدایت نامۂ جہاز رانی" میں مندرجۂ ذیل صورت میں درج کیا گیا ہے: ابن ماجد اور سلیمان المہری اولاً ان خطوط عرض بلد کا ذکر کرتے ہیں جو زیر بحث ہیں؛ پھر ان تمام بندرگاہوں کا نام لیتے ہیں جو اس عرض بلد پر واقع ہیں۔ ابن ماجد کے ہاں مقامات کا شمار مغرب سے مشرق کی طرف ہے اور سلیمان المہری کے ہاں مشرق سے مغرب کی طرف، مثلاً مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۵۵۹، ورق ۹۳ - ب (ص ۸)، میں بیان ہوا ہے: "وہ مقامات [جہاں جاہ افق سے] گیارہ انگل اوپر ہے [یعنی جو تقریباً ۲۱ درجے ۱۳ دقیقے شمال پر واقع ہیں] حسب ذیل ہیں: بندرگاہ کوشی [چینی: کیاؤچہ Kiao-Če کی عربی شکل، جو موجودہ ھنوئی Hanoi کے قریب ہے]، جو چین (کذا) میں واقع ہے۔ یہ وہاں کے سلطان کی بندرگاہ ہے؛ پھر شاتیجام [= چاٹگام] مشرقی بنگال میں (یعنی برما [؟] کے مغربی ساحل پر)؛ پھر رأس الکنکار مغربی خشکی [خلیج بنگال کے مغربی ساحل] پر، یعنی ہند کے مشرقی ساحل پر؛ پھر کنبایہ [خلیج کھمبایت کے سرے پر، ہند کے مغربی ساحل پر]؛ پھر راس زجد [= جگد، جزیرہ نمائے کاٹھیاواڑ کی مغربی نوک پر]؛ پھر بحر حجاز کی [ایک راس] الفخار؛ اس کے سامنے سمندر میں شُعَبُ البُوم [نامی ایک چٹان] ہے؛ پھر راس دوائر، جو برالعجم [یعنی بحر احمر کے افریقی ساحل] پر ہے۔

مقامات کے ناموں کا یہ شمار ہونے گیارہ انگل سے شروع ہوتا ہے اور شمال سے جنوب کی طرف چلتے ہوئے قطب تارے کے ۱/۳ انگل تک جاری رہتا ہے۔ یہ فصل خط عرض بلد کے اس مقام پر ختم ہوتی ہے جو تقریباً ۹ درجے شمال پر واقع ہے۔ اگلی فصل کا عنوان ہے: "فصل قیاس فرقدین، اس جگہ سے لے کر جہاں قطب تارہ ایک انگل پر ہے، اس مقام تک جہاں فرقدین کے دونوں تاروں سے قیاس ختم ہو جاتا ہے" (عملاً قطب تارے سے ایک انگل = دبّ اصغر کے فرقدین سے آٹھ انگل؛ یہ دونوں فاصلے متبادل ہیں، یعنی ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے)۔ اس فصل کی ابتدا آٹھ انگل (= ۹ درجے شمال) سے ہوتی ہے۔

وہ مقامات جہاں فرقدین افق سے آٹھ انگل اوپر واقع ہیں حسب ذیل ہیں: کیلنتان Kelantan، واقع ملک چین [جس سے جزیرہ نمائے ملایا کا مشرقی ساحل مراد ہے]؛ پھر کیدا Kedah [خلیج بنگال کے] مشرق، [یعنی جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی] ساحل پر ہے؛ پھر جزیرۂ فیرک [پیراک، بندرگاہ بالا کے سامنے]؛ پھر جزائر ماس فلّہ، و جاسّن فلّہ؛ نیز سماٹرا کی شمال مغربی راس؛ پھر سیلون کے مشرقی ساحل ["پشت"] پر ابطم؛ پھر سیلون کے مغربی ساحل ["بطن"] پر طوطا جام؛ پھر مالدیپ کا جزیرۂ کندیکال؛ پھر افریقہ کے مشرقی ساحل پر سیف الطویل [= لمبا ساحل] . . . یہ شمار ہونے آٹھ انگل سے لے کر پانچ انگل تک چلتا ہے۔ اس کے بعد خط عرض بلد چار، تین، ڈھائی اور دو انگل آتے ہیں اور یہ فصل ایک انگل (= ۵ درجے ۲۱ دقیقے) پر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد کی فصل کا عنوان ہے: "فصلٌ فی قیاس النعش علی الجزر الجنوبیۃ و القمر و برّ الزنج"، یعنی فصل در قیاس نعش، از جزائر جنوبی [انڈونیشیا] تا قُمر [مڈغاسکر] و ساحل زنج"، یعنی دبّ اکبر سے بارہ انگل = فرقدین سے ایک انگل۔ اس فصل کی عبارت ذیل کے خط عرض بلد پر شروع ہوتی ہے:

جہاں نعش [افق کے اوپر] بارہ انگل [= ۷ درجے جنوب] پر ہے وہاں بندرگاہ سورابایا ہے، جو جزیرۂ جاوا کے "بطن" [یہاں سہو ہے، اسے شمال پڑھنا چاہیے] میں ہے؛ پھر صندل کا جزیرہ سمباوہ ہے، جو جاوا کے 'مغرب' [یہاں مکرر سہو ہے، اسے 'مشرق'

پڑھنا چاہیے] میں واقع ہے؛ پھر موتفیہ [جسے آج کل کے نقشوں میں مافیا Mafia لکھا ہے]، ساحل زنج پر ... "یہ شمار گیارہ اُنگل سے شروع ہو کر [جس میں جاوا کا رخ ہمیشہ غلط طور پر بجائے شرقاً غرباً کے شمالاً جنوباً بتایا گیا ہے] ایک انگل اور پھر پون اُنگل [= تقریباً ۲۵ درجے ۱۶ دقیقے جنوب] تک چلتا ہے۔ خط عرض بلد ایک انگل پر عبارت یوں ہے: "نعش [جہاں اُفق کے اُوپر] ایک اُنگل پر واقع ہے وہاں بندرگاہ کُوس (؟) مدغاسکر کے مشرقی ساحل پر واقع ہے؛ پھر خلیج کوری (؟) اسی جزیرے کے وسطی (= مغربی) ساحل پر؛ پھر بندرالشّجرۃ افریقہ کے مشرقی ساحل پر"۔ اس کے بعد مؤلف یہ بیان کرتا ہے: "قدمائے [معلمین بحری] کے مطابق یہ [بندر الشجرہ] ساحل زنج کا آخری جزیرہ (کذا) ہے، لیکن فرنگی بیان کرتے ہیں کہ [افریقہ کا مغربی] ساحل [شمال کی طرف جاتا ہے اور] اس جگہ تک پہنچتا ہے جہاں نعش پانی میں سات اُنگل [= تقریباً ۱۵ درجے ۷ دقیقے جنوب] پر ہے، واللہ اعلم"۔ ابن ماجد نے اپنی نظم "حاویہ" [جو جہاز رانی پر ہے اور جس کے مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۲۹۲، ورق ۱۱۲ - الف پر ۱۳، محرم ۹۷۰ھ/ ۱۳ ستمبر ۱۴۶۲ء کی تاریخ درج ہے]، فصل ۹، میں اس کا مزید وضاحت سے ذکر کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

"..... وہ مشہور بندرالشجرہ، جو نعش سے ایک انگل پر ہے، علما نے اس کے محلِ وقوع کا بولہیں تعین کیا ہے۔ اس کے علاوہ اور کوئی قابل دید مقام ایسا نہیں جس کا نام قابل ذکر ہو... کیونکہ یہی برالزنج [ساحل مشرق افریقہ] کی آخری حد اور مغرب اور فرنگستان کے ساحل کا دروازہ ہے؛ سوا زیر آب چٹانوں کے جنوب میں اور کوئی چیز نہیں یا سوا ظلمات کے جنہیں صرف خدائے خلاق جانتا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہاں جزیرے ہیں اور ساحل پانچ انگل [= ۱۸ درجے ۲۱ دقیقے جنوب] پر ختم ہوتا ہے۔ اے با خبر! راویوں کے بیانات میں اختلاف ہے۔ میں اپنی لغزشوں پر اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں"۔ راقم نے اس عبارت کے متعلق ۸/۱، اکتوبر تا نومبر ۱۹۲۲ء، ص ۳۰۷ تا ۳۰۹، میں ایک تحقیقی مقالہ شائع کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ الشجرہ سے مراد بندرگاہ Lonenzo Marques ہونی چاہیے۔

یہ بات ملاحظے میں آئی ہو گی کہ متعدد فصلوں کا مقصد یہ ہے کہ دو دیے ہوئے نقطوں کی درمیانی مسافتیں بتائی جائیں۔ اس کے بعد کی فصل، جو ورق ۸۱ - ب (ص ۸ ببعد) میں ہے، خاص کر اہم ہے کیونکہ اس میں ان بندرگاہوں کا ذکر ہے جو بحر ہند کے دو کناروں پر واقع ہیں۔ یہ فصل اس کھلے سمندر کی جہاز رانی کے متعلق ہے جسے ایک سرے سے دوسرے سرے تک راستہ تبدیل کیے بغیر عبور کرنا مقصود ہے:

"فصل [ان بندرگاہوں کی] مسافتیں [جن کے عرض بلد کے تعین کے لیے] فرقدین سے قیاس کیا جاتا ہے اور جو ساحل زنج اور جزیرۂ سماٹرا کے مابین واقع ہیں":

"فرقدین سے سات اُنگل (= ۴ درجے ۴۰ دقیقے شمال): مُقْبِل کے قَشْت (یعنی مرجان سے بنے ہوئے انگوٹھی کی شکل کے جزیرے) سے، [جو ساحل افریقہ پر ہے]، ماکو تانچ [پرانے پرتگالی تذکروں میں Mancopa، (دیکھیے Barros، ج ۳/۵، باب ۱)، جو سماٹرا کے مغربی ساحل پر واقع ہے] تک۔

"فرقدین سے چھے انگل (= ۲ درجے ۴۷ دقیقے شمال): مروتی Mruti [ساحل افریقہ] سے تنصور [پنچور، یا بروس Baros، جو سماٹرا کے مغربی ساحل پر ہے] تک ۲۳۸ زام (یعنی ۳۱ دن کی) مسافت ہے۔

"فرقدین سے پانچ انگل (= ۱ درجہ ۱۰ دقیقے شمال): براوہ Brava [ساحل افریقہ] سے بندر فرماص [Priaman، سماٹرا میں]، تک ۲۶۴ زام (۳۳ دن کی) مسافت ہے۔

"فرقدین سے چار انگل (= ۳۰ دقیقے جنوب) مَلْوان (ساحل افریقہ) سے الدرہ پورہ (سماٹرا) تک ۲۷۸ زام

(=۴۴ دن ۸، گھنٹوں کی) مسافت ہے۔

"فرقدین سے تین انگل (=۲ درجے ۷ دقیقے جنوب): کتاوہ [ساحل افریقہ، جسے Barros، ج ۲/ ۱، باب ۲، میں کوئٹو Quitau لکھا ہے] سے سند باری (=آبنائے سوندہ) تک ۲۹۲ زام (=۳۶ دن ۱۲ گھنٹے کی) مسافت ہے۔

"فرقدین سے دو انگل (=۳ درجے ۴۴ دقیقے جنوب): ممباسہ [ساحل افریقہ] سے سولدہ [مغربی جاوا] تک ۳۰۶ زام (=۳۸ دن ۶ گھنٹے کی) مسافت ہے۔

"فرقدین سے ایک انگل (=۵ درجے ۱۲ دقیقے جنوب): جزیرۃ الخضراء [=سبز جزیرہ، جو Pemba، ساحل افریقہ کا عربی نام ہے] سے جزیرۂ بالی [جاوا کے مشرق میں] تک ۲۱۷ زام (=۳۶ دن ۱۵ گھنٹے کی) مسافت ہے"۔

سلیمان المہری کے "ہدایت نامۂ جہاز رانی" میں چند راستوں کی تفصیل قابل ذکر طور پر صحیح درج کی گئی ہے، مثال کے طور دیو [پرتگالی ہند] سے ملکّا تک کا راستہ، جو مخطوطے میں ورق ۸۸-الف (ص ۱۵) سے ورق ۹۰-الف (ص ۳) تک مذکور ہے، ذیل میں دیا جاتا ہے، جس میں عربی متن کی بحریاتی اصطلاحوں کو اردو مترادفات میں ادا کیا گیا ہے:

"دیو سے ملکّا تک کا سفر: جب تو دیو سے نکلے تو قطب سُہَیل (جنوب) پر دو زام (=چھ گھنٹے) کی راہ تک چلتا رہ۔ پھر منزل مقصود کے مطلع کی جہت اختیار کر۔ تیرے اور ارض ہند (مغربی ہند) کے مابین آٹھ زام (=چوبیس گھنٹے) کی مسافت ہوگی اور تو بدستور سہیل کے رخ (جنوب) پر رہ، یہاں تک کہ تو فرقدین کے نو (کذا) انگل (=۶ درجے ۳۷ دقیقے شمال) تک نہ پہنچ جائے؛ پھر عقرب کے مطلع (جنوب مشرق) کا رخ اختیار کر تاآنکہ فرقدین ساڑھے سات انگل (=۵ درجے ۱۲ دقیقے شمال) سے کچھ کم پر نہ آجائیں۔ پھر مطلع اصلی (سیدھا مشرق) پر بارہ زام (=۳۶ گھنٹے) کی مسافت تک چل۔ پھر مطلع سماک (مشرق شمال مشرق) کا رخ اختیار کرتا آنکہ فرقدین آٹھ اور تہائی انگل (=۶ درجے ۳۳ دقیقے شمال) تک نہ آجائیں پھر مطلع اصلی (سیدھا مشرق) کا رخ اختیار کر۔ اب تو [مجمع الجزائر نکوبار کے] جزیرۂ سرکل کے جنوب میں پہنچ جائے گا۔ جب تو وہاں پہنچ جائے تو جزیرے کو قدرے اپنے بائیں ہاتھ پر (یعنی شمال میں) چھوڑ اور جب تو اسے پیچھے چھوڑ دے تو مطلع تیر (مشرق جنوب مشرق) پر چار زام (=۱۲ گھنٹے کی راہ تک رخ اختیار کر۔ پھر مطلع اکلیل (جنوب مشرق بہ مشرق) کی طرف چل، یہاں تک کہ فرقدین آٹھ انگل (=۶ درجے شمال) پر آجائیں۔ پھر مطلع اصلی (سیدھا مشرق) کی طرف چل اور ساتھ ہی مدّ (پانی کے چڑھاؤ) پر خاص توجہ کر۔ تو پہلے جزیرۂ فیرک (Ferak) پہنچے گا۔ یہ ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے۔ اس کے اور خشکی کے مابین آٹھ زام (=۲۴ گھنٹے) کی مسافت ہے۔ پھر تو فیرک سے بدستور مطلع (مشرق) کی طرف چلتا رہ تو جزیرہ فلوفیننج (پلوپینانگ Pulo Pinang) نظر آنے لگے گا۔ اگر سمندر کا مدّ (جوار بھاٹا) جاہ (شمال) کے رخ نہ ہو اور مدّ نظر آجائے تو وہاں سے مطلع التیر (مشرق جنوب مشرق) کی طرف چلتا رہ اور تو فیننج (پینانگ Pinang) پہنچ جائے گا، جو ایک لمبا سا جزیرہ ہے؛ اس کے دونوں سرے یکساں ہیں اور دور سے سیاہ نظر آتا ہے۔ جب تو اس کے قریب پہنچ جائے تو مطلع سُہَیل (جنوب جنوب مشرق) کا رخ کر تاآنکہ جزیرہ فلوسنبلین (Pulo Sembilan) آ جائے۔ یہ اصل میں نو جزیرے ہیں۔ تیرے سامنے ساحل پر دو پہاڑ عیاں ہو جائیں گے، جو جزیرۂ فلوفیننج سے مشابہ ہیں اور جن کو تو دو جزیرے گمان کرے گا۔ یہ فلوفیننج اور (جزائر) دلنج دلنج Dingding کے مابین واقع ہیں۔ ان دونوں پہاڑوں کا نام فان کو رہ ہے۔ ان دونوں پہاڑوں کے بعد تو دلنج دلنج پہنچے گا۔ یہ دو بڑے اور لمبے سے جزیرے ہیں، جن کی جسامت مساوی ہے۔ ان کے سامنے جزیرۂ تنبورک واقع ہے، جو ایک چھوٹا سا گول

جزیرہ ہے۔

"اور جان کہ فلونیننج اور دنج دنج خشکی کے قریب واقع ہیں اور وہاں ایک چٹان واقع ہے۔ دنج دنج کے بعد تو جزائر سنبیلین پہنچے گا۔ یہ جزیرے بلند پہاڑ ہیں۔ ان میں سے بعض چھوٹے ہیں۔ جب تو وہاں پہنچے اور پانی لے چکے اور سفر کا ارادہ کرے تو وہاں سے قطب سہیل (جنوب) کے رخ ٦ زام (=١٨ گھنٹے) کی راہ چلتا رہ تو فلوجمر (Pulo Djumur) پہنچ جائے گا۔ جزائر سنبیلن اور فلو جمر کے مابین سمندر کی گہرائی ٥٣ بام ہے اور فلو (=جزیرہ) جمر کے قریب تو پانی اور بھی زیادہ گہرا ہو جاتا ہے اور سمندر کی گہرائی کبھی چالیس، کبھی پچاس بام تک پہنچ جاتی ہے اور کبھی کم، کبھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ جب تو جمر کے پاس ہو اور خشکی صرف حد نظر پر دکھائی دے تو سماٹرا کا ساحل نظر نہ آئے گا، لیکن اگر مطلع صاف ہو تو ساحل سیام (=جزیرہ نمائے ملایا کے مغربی ساحل) پر قلعی کے پہاڑوں کی پرچھائیں دکھائی دے گی۔ جب تو جزیرۂ جمر کے قریب پہنچ جائے تو ایک زام (=٣ گھنٹے) کی مسافت تک مطلع الاکلیل (جنوب مشرق لمشرق) کا رخ کر۔ پھر مطلع النیر (مشرق جنوب مشرق) میں چل اور جان لے کہ جزیرۂ جمر کے مطلع عقرب میں ایک چٹان ہے، جس سے موجیں ٹکراتی رہتی ہیں۔ پھر بدستور مطلع النیر میں چلتا رہ۔ سمندر کی گہرائی گھٹتے گھٹتے اٹھارہ بام یا اس کے قریب تک پہنچ جائے گی۔ پھر مطلع النیر (مشرق جنوب مشرق) میں چلتا رہ۔ جب جمر [دور ہوتے ہوتے] سطح آب پر نظر آنے لگے تو تجھے سامنے جزیرۂ پاسلار کا پہاڑ نظر آنے لگے گا۔ پھر بدستور مطلع النیر میں چلتا رہ۔ سمندر کی گہرائی سولہ سے سترہ [بام] تک ہو گی۔ جب گہرائی پندرہ بام سے کم ہو جائے تو دائیں طرف مڑ اور اگر گہرائی اٹھارہ بام سے زیادہ ہو جائے تو بائیں طرف مڑ اور یہی طریقہ جاری رکھ اور مدّ سے احتیاط کر۔ اگر مدّ کے ساتھ "ریح شوار" (=طوفانی ہوا) ہو تو لنگر ڈال دے، ورنہ مد تجھے چٹان پر جا مارے گا۔ جب تو پاسلار کے قریب ہو اور تجھے وہ خشکی نظر آنے لگے جو سہیل (جنوب) کے رخ میں ہے تو چٹان کے اطراف اس وقت گھوم جب گہرائی آٹھ، سات، یا چھے بام ہو۔ بعض وقت یہ نو بام یا کچھ کم و بیش بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں قناصی (=Capaciu، در البوکرک: Commentarios، ج ٣، باب ٦، و ٢٣؛ Barros، ج ٢/٩، باب ٢) کا کنارا آئے گا۔ یہ پتھریلا ساحل ہے۔ جب تو اس راہ پر ہو تو حسب حال چلتا رہ اور جمر سے آگے چلتے وقت (رہبری کے لیے) سنبوق (چھوٹی کشتی) اپنے آگے آگے رکھ اور گہرائی ناپتا جا۔ میں تجھ سے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ جب تو اس مقام پر پہنچے جہاں چٹان اُگی ہوئی ہے اور جہاں سمندر کی گہرائی سات یا آٹھ [بام] ہے، یا کم و بیش، تو مذکورہ راہ پر برابر چلتا رہ۔ اس چٹان سے آگے بڑھنے کے بعد سمندر کی گہرائی بڑھ جاتی ہے اور پندرہ بیس اور پچیس [بام] تک پہنچ جاتی ہے۔ جان لے کہ اب خطرہ جاتا رہا اور تو خشکی کے قریب ہے۔ اب ساحل کے کنارے کنارے چلتا رہ، جس کا رخ مطلع عقرب (جنوب مشرق) کی طرف ہوگا اور سمندر کی گہرائی پچیس (بام) ہوگی، لیکن کبھی وہ تیس ہو جائے گی اور کبھی پچیس سے تیس تک گھٹتی بڑھتی رہے گی اور ہر عمق پیمائی میں پانچ چھے بام یا کچھ کم کا فرق ہوا کرے گا۔ میں خیال کرتا ہوں کہ یہاں تیری گزرگاہ میں زمین میں نشیب و فراز ہیں۔ جب مدّ مکرر تیرے خلاف آ جائے اور ریح شوار ہو تو لنگر ڈال دے اور اسی طریقے سے بڑھتا چلا جا حتیٰ کہ ملاکا آ جائے۔ اس سے پہلے تجھے فلو سینا اور لانو آئی دکھائی دیں گے [اصل میں نقطے نہیں ہیں؛ شاید یہ وہی جزیرہ ہے جسے نقشوں میں Anial Pulo لکھا ہے اور جو ملاکا سے ٢٨½ میل پر ہے]۔ چھوٹی کشتیاں (سنابق) تیری

طرف آئیں گی ۔ اب وہاں داخلے کے لیے تیار ہو جا . . . " .

اسی کتاب المنہاج (عدد ۴) کے تیسرے باب میں بحر ہند کے اہم جزیروں کا بیان ہے ۔ جزیرۂ سماٹرا کو مثال کے طور پر لیں تو ورق ۸۷ ۔ الف (ص ۱۰) سے ورق ۹۷ ۔ ب (ص ۲) تک اس کا منظر یوں کھینچا گیا ہے :

"فصل در بیان جزیرۂ سماترا: سماٹرا کا آغاز شمال مغرب میں اس جگہ ہوتا ہے جہاں فرقدین ستارے آٹھ انگل (=۶ درجے شمال) سے کچھ کم کے ارتفاع پر واقع ہیں کیونکہ جزیرۂ جامس فلہ اس راس کے مغرب میں واقع ہے ۔ اس راس، یعنی جزیرۂ سماٹرا کی [شمالی] راس، کے پاس جزائر ماس فلہ پائے جاتے ہیں ۔ ان میں سے بعض جزیرے بڑے اور بعض چھوٹے ہیں ۔ جہاں تک جزیرۂ سماٹرا کی جنوبی حد کا تعلق ہے، اس بارے میں مختلف اقوال ملتے ہیں، جو میں نے کتاب العمدۃ، ورق ۷۲ ۔ ب (ص ۲ ببعد) میں درج کیے ہیں ۔ سب سے زیادہ مشہور رائے یہ ہے کہ یہ جزیرہ اس جگہ ختم ہوتا ہے جہاں فرقدین ساڑھے تین انگل ارتفاع (=تقریباً ۱ درجہ ۱۷ دقیقے جنوب) پر پائے جاتے ہیں؛ [مگر یہ بات صحیح نہیں، کیونکہ اس کا جنوب مشرق کولہ ۶ درجے جنوب پر واقع ہے] ۔ اس کے عقبی [مغربی] ساحل پر یوں چلنا چاہیے: جامس فلہ سے ماکو فانج کی طرف مطلع سہیل کے رخ [یعنی جنوب جنوب مشرق کی طرف]؛ ماکو فانج سے فنصور [پنچور، یا باروس Baros] کے لیے مطلع حمارین کے رخ [جنوب مشرق ¼ جنوب کی طرف]؛ فنصور سے جزیرے کی انتہائی جنوبی حد کے لیے مطلع عقرب کے رخ [جنوب مشرق کی طرف] اور اس کے شکمی [مشرقی] ساحل کے ساتھ ساتھ یوں چلنا چاہیے: جامس فلہ سے ماس فلہ پہنچنے کے لیے مطلع اصلی کے رخ [یعنی سیدھے مشرق کی طرف]؛ ماس فلہ سے بندر سماٹرا پہنچنے کے لیے [جسے بندر پاسے Pase بھی کہتے ہیں؛ دیکھیے *Carlas de Affonso de Albuquerque*، ۱ : ۴۵] مطلع جوزاء کے رخ [مشرق ¼ جنوب مشرق کی طرف]؛ بندر سماٹرا سے فلو برہلہ کے لیے مطلع اکلیل کے رخ [جنوب مشرق ¼ مشرق کی طرف] ۔ فرقدین یہاں سات انگل [=تقریباً ۴ درجے ۴۲ دقیقے] پر ہیں ۔ فلو برہلہ سے جزیرۂ حمس [کذا: جمر؟] پہنچنے کے لیے بھی مطلع اکلیل کے رخ [جنوب مشرق ½ مشرق میں]؛ یہ بحری [یعنی کھلے سمندر کا] راستہ ہے ۔ رہا بری [یعنی ساحل کے کنارے کنارے کا] راستہ تو اس پر (بندرگاہ) سماٹرا سے عاروہ (کذا) پہنچنے کے لیے، جہاں فرقدین ساڑھے چھے انگل [=۴ درجے ۴۲ دقیقے شمال] پر پائے جاتے ہیں، مطلع عقرب کے رخ [جنوب مشرق کی طرف] چلنا چاہیے اور عاروہ سے رکن Rekan کے قریب پہنچنے کے لیے مطلع جوزاء کے رخ [یعنی مشرق ¼ جنوب مشرق کی طرف] ۔ فرقدین یہاں سوا چھے انگل [=۴ درجے ۲ دقیقے شمال] پر پائے جاتے ہیں ۔ رکن کے قریب سے ساحل مسلسل قطب کے رخ [یعنی جنوب کی طرف] چلا جاتا ہے، نیز اس کے آس پاس سے جزیرے کی آخری حد تک [بھی یہی رخ ہے] ۔ لوگ یونہی کہتے ہیں اور دوسری باتیں بھی کہتے ہیں .

"جزیرۂ سماٹرا کے پشتی [مغربی] ساحل کی مشہور بندرگاہیں یہ ہیں : بندر منصور [اوپر دو جگہ مخطوطے میں فنصور ہے ۔ یہاں اور آگے ہر جگہ منصور ہے]، جو "اَلکَافُوْرُ الْحَیّ" (=زندہ کافور؟) اور سونے اور دیگر پیداواروں کی بندرگاہ ہے؛ بندر فریامن (Priaman)، جو لوگوں میں منقابوہ (منںنگ کباؤ Minangkabaw) کے نام سے مشہور ہے، خالص سونے (تِبر) اور عود کی بندرگاہ ہے؛ بندر اندرخور، جو آج کل [: سولھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں] غیر معروف ہے، مگر قدیم زمانے میں مشہور تھی .

"اس کے شکمی یعنی مطلعی [مشرقی] ساحل کی بندرگاہیں یہ ہیں : بندر پدر (Pedir)، جو جبل لاموی کے دامن میں واقع ہے اور فلفل (سیاہ مرچ) کی بندرگاہ

ہے: بندر سماٹرا یا پاسے Pase، جو اس جزیرے کی سب سے زیادہ مشہور بندرگاہ ہے۔ یہ ایک بڑا شہر ہے اور سیاہ مرچ، ریشم اور سونے کی بندرگاہ ہے اور ہر وقت معمور رہتی ہے؛ بندر عاروہ، جو ایک چھوٹی سی بندرگاہ ہے؛ بندر رکن، جو ایک چھوٹی بندرگاہ ہے: بندر قلی بنج (پالمبانگ Palembang) کہ وہ بھی ایک چھوٹی بندرگاہ ہے۔ ان چھوٹی بندرگاہوں میں سے بعض زعفران اور ان علاقوں کی دیگر پیداوار کی بندرگاہیں ہیں۔ جہاں تک ان بندرگاہوں کے قیاسات [یعنی عرض بلد] کا تعلق ہے، میں نے ان کا ذکر اوپر "باب القیاسات" میں کر دیا ہے، اس لیے تکرار کی حاجت نہیں۔

تنبیہ [یہ لفظ اصل میں سرخ روشنائی سے لکھا گیا ہے، تاکہ ناظر کو اس پر بطور خاص متنبہ کیا جائے، اسی لیے ہماری جدید "ہدایات جہاز رانی" میں یہ لفظ بخط جلی لکھا جاتا ہے]: جان لے کہ جزیرۂ سماٹرا کی پشت پر یعنی مغرب میں، جو کھلے سمندر کے رخ ہے، جزیروں کا ایک سلسلہ ہے، چنانچہ ان کے ساتھ ساتھ کا راستہ یہ ہے: جامس قلہ سے جزیرۂ اندر سابور (کذا) جانے کے لیے اگر شمالی رخ سے شروع کریں سہیل کے جائے غروب [یعنی جنوب اور جنوب مغرب] کی طرف یہ دونوں جزیرے سب سے پہلے آتے ہیں؛ یہ جزائر ماکو فالج کے سامنے واقع ہیں اور ان دونوں کے مابین آٹھ زام (=۲۴ گھنٹے) کی مسافت ہے؛ پھر اس کے بعد جنوب میں ایک بڑا جزیرہ ہے، جس میں بڑی کھاڑیاں اور بندرگاہیں ہیں۔ اس کا نام میقاماروس ہے۔ یہاں فرقدین پونے سات انگل [=۴ درجے شمال] پر ہیں۔ یہ ایک آدم خور قوم باتک (Bataks) کی بستی ہے۔ اللہ پناہ میں رکھے! اس جزیرے اور سماٹرا کی پشت، یعنی اس کے مغربی ساحل کے درمیان بھی آٹھ زام [=۲۴ گھنٹے] کی مسافت ہے۔ اگر تو اس جزیرے سے مطلع جوزاء [مشرق ۱/۲ جنوب مشرق] کی طرف چلے تو ایک مجمع الجزائر آئے گا، جس میں نلوبانی [جس سے مراد بنیاک Banyak ہونا چاہیے] اور فلونبوا، نلولولو، جزیرۂ تلاجیہ (کذا) اور دیگر ویران جزیرے شامل ہیں، جو ساحل کے قریب تک چلے گئے ہیں، ساحل پر بندرگاہ شنکل (کذا) ہے، جہاں فرقدین ۱/۲ ۷ انگل [=۴ درجے ۴۴ دقیقے شمال] کے ارتفاع ہیں۔ اس مقام کے ساحل کے پاس سمندر میں چٹانیں ہیں۔ اگر ان جزائر کے جنوب کی سمت میں چلیں تو ایک جزیرہ آتا ہے، جو منصور [؟ فنصور] کے مقابل واقع ہے۔ ان دونوں کے مابین آٹھ زام (=۲۴ گھنٹے) کی مسافت ہے۔ اس (جزیرے) کا نام منقاروس ہے۔ جان لے کہ منقاروس سے منصور [؟ فنصور] جانے کا راستہ مطلع تیر [مشرق جنوب مشرق] کے رخ ہے، لیکن بعض مقاموں کی گندگیوں (اوساخ) سے احتیاط کر۔

(سماٹرا کے نواح میں) مشہور جزیروں میں سے ایک جزیرہ نحاس (کذا، Nias) ہے، جو بندر منصور (فنصور؟) کے اوپر [یعنی جنوب میں] واقع ہے، نیز جزیرۂ باسلار، جو منصور (فنصور؟) [مشرق ساحل کے سابق الذکر بندرگاہ کا ہم نام] کے جنوب میں کھلے سمندر میں واقع ہے۔ یہاں ایک ندی کا دہانہ ہے، جو کبھی سوکھتی نہیں۔ مذکورۂ بالا جزائر کے علاوہ کتنے ہی دوسرے جزیرے اور سمندری چٹانیں ہیں"۔

بعض عرض ہائے بلد سے معلوم ہوتا ہے کہ سماٹرا کے ساحلوں اور خصوصاً اس کے جنوبی حصے کا عرب ملاحوں کو ٹھیک علم نہ تھا۔ سلیمان المہری نے ان ہدایات کا حوالہ دیا ہے جو اس نے العمدۃ میں جنوبی کونے کے متعلق دی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس نے خود اس علاقے کا سفر نہیں کیا اور وہ اس بات پر اکتفا کرتا ہے کہ وہ دیگر ماخذ کی غلط اور باہم متضاد معلومات کو نقل کر دے! چنانچہ وہ ورق ۲۷ - ب (ص ۷ بعد) پر کہتا ہے: "سماٹرا کا جزیرہ جنوبی سمت میں تیکو ترمد (کذا) کے مقام پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے عرض بلد میں لوگوں

کو اختلاف ہے اور اس بارے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول یہ ہے کہ [وہاں] فرقدین چار انگل (= ۳۰ دقیقے جنوب) پر ہیں۔ اکثر اہل ہند کی یہی رائے ہے؛ دوسرا قول یہ ہے کہ وہاں فرقدین چار انگل سے کچھ کم پر ہیں۔ عربوں اور بعض چولوں کی یہی رائے ہے اور تیسرے قول کے مطابق، جو محققین کے نزدیک مسلم ہے، یہ ساڑھے تین انگل (= ۱ درجہ ۱۶ دقیقے جنوب) پر ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ جزیرۂ سماٹرا کی جنوبی حد تین انگل (= ۲ درجے ۷ دقیقے جنوب) پر ہے“۔

بعض بندرگاہوں کے عرض بلد کے متعلق ہمارا مؤلف کئی بار چولا قوم کی رائے بیان کرتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ اسے کارومنڈل کی ”ہدایات جہاز رانی“ بھی دستیاب تھیں، جو اس کے اپنے جداول سے کم و بیش مطابق تھیں۔ میں نے جن ہندوستانیوں یا ہندوؤں سے اس بارے میں گفتگو کی، ان میں سے کوئی بھی کسی ایسی دستاویز کے وجود سے واقف نہ تھا۔ یہ امر نہایت مفید ہوگا اگر ہندوستان میں ان دستاویزوں کی تلاش کی کوشش کی جائے جن کے وجود کی شہادت سولھویں صدی عیسوی میں ملتی ہے (دیکھیے بالخصوص مخطوطہ، ورق ۴۹ - الف، ص ۱۳ ببعد)۔

ورق ۵ - ب (س ۱) میں مؤلف بیان کرتا ہے کہ ۳۶۰ درجوں کا دائرہ ۲۲۴ انگل میں منقسم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک انگل کے ۱ درجے ۳۶ دقیقے اور دو انگل کے ۳ درجے ۱۲ دقیقے ہیں، وعلٰی ہذا القیاس۔ آخری رسالے میں ورق ۱۶۲ - ب (س ۱) میں اس کے برخلاف یہ کہا گیا ہے کہ دائرہ ۲۱۰ انگل میں منقسم ہے، یعنی ایک انگل ۱ درجہ ۴۳ دقیقے کے برابر ہے۔ مزید براں سلیمان المہری متنبہ کرتا ہے کہ پہلی، یعنی ۲۲۴ اصبع کی تقسیم قدما کی ہے اور یہ کہ اس کے اپنے زمانے (یعنی سولھویں صدی عیسوی کے آغاز) میں اس تقسیم کو گھٹا کر ۲۱۰ اصبع کر دیا گیا تھا۔ پہلی تقسیم کی تائید میں شہاب الدین ابن ماجد کہتا ہے کہ ”ایک خن سے دوسرے تک سات انگل ہوتے ہیں اور منازل قمر میں سے ایک سے دوسرے تک آٹھ انگل ہیں۔ اس طرح محیط ارض کے ۲۲۴ انگل ہوتے ہیں: ۷ × ۳۲ خن = ۸ × ۲۸ منازل قمر = ۲۲۴ انگل = ۳۶۰ درجے۔ یہ تحویل بالکل مربوط اور مسلسل ہے، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ بعد ازاں کس بنا پر دائرے کی تقسیم کو گھٹا کر ۲۱۰ انگل تک محدود کر دیا گیا۔ ہم نے اس مقالے میں انگل کی بنیاد پر جتنے ارتفاعوں کا ذکر کیا ہے ان میں ایک انگل (اصبع) کو ۱ درجہ ۴۳ دقیقے کی اساس پر شمار کیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Hammer: Extracts from the Mohit that is the ocean, a Turkish work on navigation in the Indian Seas، در JASB، ۱۸۳۴ء، ص ۵۴۵ تا ۵۵۳ و ۱۸۳۶ء، ص ۴۴۱ تا ۴۶۸ و ۱۸۳۷ء، ص ۸۰۵ تا ۸۱۲ و ۱۸۳۸ء، ص ۷۶۷ تا ۷۸۰ و ۱۸۳۹ء، ص ۸۲۳ تا ۸۲۰؛ (۲) L. Bonelli: Del Muhit o descrizione dei mari delle Indie dell ammiraglio turco Sīdī ʿAli detto kiātib-i Rūm، در RRAL، ۱۸۹۴ء، ص ۷۵۱ تا ۷۷۷؛ (۳) وہی مصنف: Ancora dell Muhit o descrizione dei mari delle Indie، در مجلۂ مذکور، ۱۸۹۵ء، ص ۳۶ تا ۵۱؛ (۴) M. Bittner: Zum Indischen Ocean des Seidi ʿAli، در WZKM، ج ۱۰؛ (۵) M. Goudefroy-Demombynes: Les sources arabes du Muhit turc، در JA، سلسلۂ دہم، ۲۰ (۱۹۱۰ء): ۵۴۰ تا ۵۵۰؛ (۶) G. Ferrand: Relations de voyages et textes géographique arabes, persans, et turks relatifs à l'extreme-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۴۸۴ تا ۵۴۱؛ (۷) وہی مصنف: Les instructions nautiques de Sulaymāns al-Mahri

(xvi^e siècle)، در Annales de géographie، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۸ تا ۳۱۱؛ (۸) وہی مصنف: Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles، ج ۲: Le pilote des mers de l'Inde, de la Chine et de l'Indonésie par Sulaymān al-mahrī et Sihāb ad-Dīn Aḥmad bin Mājid، عربی متن، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۹) وہی مصنف: L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XV^e et XVI^e siècles، در JA، ۱۹۲۴ء، ص ۱۹۳ تا ۲۵۷؛ (۱۰) M. Bittner و W. Tomaschek: Die topographischen capitel des Indischen seespiegels Moḥīṭ، وی انا ۱۸۹۷ء.

(Gabriel Ferrand)

⊛ **سلیمان ندوی**: (سید)، صوبۂ بہار کے ایک مردم خیز گاؤں دیسنہ (ضلع پٹنہ) میں ۲۳ صفر ۱۳۰۲ھ/ ۲۲ نومبر ۱۸۸۴ء کو پیدا ہوئے۔ وہ زیدی سادات کے خاندان سے تھے، جس میں قابل قدر علما اور اطبا گزرے ہیں۔ گھر پر ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد کچھ دنوں پھلواری شریف (پٹنہ) اور دربھنگہ میں بھی تحصیل علم کے لیے رہے۔ مدرسۂ امدادیہ دربھنگہ کی انجمن طلبہ میں ایک تحریر پڑھی تو اساتذہ نے داد دی اور یہ تحریر پٹنے کے مشہور ہفتہ وار اخبار الپنچ میں چھپی۔ ۱۹۰۱ء میں دارالعلوم ندوہ، لکھنؤ میں داخل ہوئے۔ ندوے میں ان کے ادبی و علمی ذوق کی جلا ہوئی۔ کچھ شعر و سخن کی بھی مشق شروع کی۔ ان کا سب سے پہلا مضمون ۱۹۰۳ء میں "وقت" کے عنوان سے رسالۂ مخزن لاہور میں چھپا، جس کے ایڈیٹر اس وقت اردو کے مشہور اہل قلم شیخ عبدالقادر [رک باں] تھے۔ اسی سال ان کا دوسرا مضمون "علم اور اسلام" کے عنوان سے علی گڑھ منتھلی میگزین میں تعریفی نوٹ کے ساتھ شائع ہوا۔ اسی زمانے میں نواب محسن الملک دارالعلوم ندوہ تشریف لائے تو انھوں نے ان کی مدح میں ایک عربی قصیدہ کہا، جس سے نواب صاحب بہت محظوظ ہوئے۔ اس زمانے کے اخبارات میں شاہ سلیمان صاحب پھلواروی نے اس قصیدے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا کہ انشاء اللہ ہر زمانے میں ایک سلیمان بہار کی سرزمین میں علم اور دین کی خدمت کے لیے موجود رہے گا۔ ۱۹۰۴ء میں اردو کے مشہور و معروف اہل قلم و ادیب مولانا شبلی ندوے کے معتمد ہو کر لکھنؤ آئے تو سید سلیمان نے اپنی خوشی کا اظہار ایک فارسی قصیدے میں کیا۔ مولانا شبلی میں جوہر شناسی کا خاص مادہ تھا چنانچہ سید صاحب کو اپنے دامن تربیت میں لے لیا۔ مولانا شبلی کے پاس مصر و شام کے عربی رسائل بکثرت آتے تھے؛ سید صاحب ان کا برابر مطالعہ کرتے رہے، جس سے ان میں جدید عربی ادب کا ذوق پیدا ہوا اور یہ ذوق رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ وہ جدید عربی کے بھی اچھے ادیب شمار کیے جانے لگے۔ جمادی الآخرۃ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۴ء میں مولانا شبلی نے ندوۃ العلماء کی طرف سے ایک ماہانہ رسالہ الندوہ نکالنا شروع کیا، جس نے اردو زبان میں سنجیدہ مضمون نگاروں کی ایک قابل قدر جماعت پیدا کی۔ سید صاحب نے طالب علمی ہی کے زمانے میں اس میں علمی و مذہبی مضمون لکھنے شروع کیے۔ ان کی علمی صلاحیت دیکھ کر مولانا شبلی نے الندوہ کی دیکھ بھال ان کے سپرد کر دی۔ ۱۹۰۶ء میں دستار بندی کے موقع پر جلسے کے حاضرین میں سے خواجہ غلام الثقلین کی فرمائش پر عربی زبان میں ایسی برجستہ فصیح و صحیح تقریر کی کہ تمام جلسہ محو حیرت ہو گیا۔ مولانا شبلی نے غایت خوشی میں اٹھ کر اپنے سر سے عمامہ اتار کر شاگرد کے سر پر باندھ دیا۔ ۱۹۰۷ء میں الندوہ کے نائب مدیر مقرر ہوئے اور مختلف موضوعات پر مضامین لکھ کر اپنے جامع الاذواق ہونے کا ثبوت دیا۔ ان مضامین کے اسلوب بیان اور طرز نگارش میں استاد ہی کے تحقیقی اور ادبی رنگ کی جھلک تھی، جو رفتہ رفتہ اور بھی نمایاں ہوتی

گئی۔ ۱۹۰۸ء میں دارالعلوم ندوہ میں علم کلام اور جدید عربی ادب کے استاد بھی مقرر ہوئے اور اسی درس و تدریس کے زمانے میں دروس الادب کے نام سے دو عربی ریڈریں لکھیں، جو اب تک مقبول ہیں۔ ۱۹۱۲ء تک معلمی کے ساتھ الندوہ کی ادارت کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔ ۱۹۱۲ء میں عربی زبان کے جدید الفاظ کی ایک لغت لغات جدیدہ کے نام سے لکھی، جو اب بھی کارآمد ہے۔ اسی سال مولانا ابوالکلام آزاد نے کلکتے سے الہلال نکالنا شروع کیا، جس نے مسلمانوں میں ایک خاص قسم کا ذہنی شعور اور سیاسی ذوق پیدا کیا۔ مولانا ابوالکلام کی دعوت پر سید صاحب الہلال کے ادارے میں شامل ہو گئے۔ اگست ۱۹۱۳ء میں کانپور کی مسجد کے انہدام کا واقعہ پیش آیا تو اس میں نہتے مسلمانوں اور ان کے معصوم بچوں پر بے دردی سے گولیاں چلائی گئیں۔ اس خونی سانحے سے متاثر ہو کر سید صاحب نے الہلال میں "مشہد اکبر" کے عنوان سے ایک درد انگیز مضمون لکھا، جس کی ایک ایک سطر میں ان کی مذہبی حمیت، ملی غمخواری اور قومی درد کا امڈا ہوا طوفان تھا۔ یہ مضمون حکومت کی طرف سے ضبط کر لیا گیا۔ ۱۹۱۳ء کے اخیر میں بمبئی یونیورسٹی کے ماتحت دکن کالج پونا میں السنۂ مشرقیہ کی پروفیسری قبول کر لی، جہاں تعلیمی مشاغل کے ساتھ ایک اہم تصنیف میں ہاتھ لگایا، جس کا نام بعد میں ارض القرآن رکھا۔ اس میں ارض قرآن کا جغرافیہ، اقوام عرب کے سیاسی، تاریخی، نسبی، قومی، دینی، تجارتی اور تمدنی حالات پر بحث کی گئی ہے اور قرآن مجید کے بیانات سے اس کی مطابقت دکھائی گئی ہے۔ یہ دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ پونا میں ابھی ڈیڑھ سال بھی نہ رہے ہوں گے کہ ۱۸ نومبر ۱۹۱۳ء میں مولانا شبلی کا انتقال ہو گیا اور ان کی وصیت کے مطابق پونا چھوڑ کر اعظم گڑھ چلے آئے، جہاں دارالمصنفین کی بنیاد ڈالی۔ گویا بغداد کے دارالحکمت کا تخیل ہندوستان کے ایک شہر اعظم گڑھ کی سرزمین پر عملی صورت میں نمودار ہوا۔ اس ادارے میں اور اہل علم کو بھی علمی کاموں کے لیے مدعو کیا اور ایک ماہانہ رسالہ معارف بھی جاری کیا۔ یہ ادارہ کچھ ایسی مبارک ساعت میں قائم ہوا کہ اس کی ضیا پاریوں سے علمی دنیا ابھی تک منور ہے۔

۱۹۱۵ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کے معتمد تعلیمات بھی مقرر ہوئے اور یہ خدمت ۱۹۵۰ء تک انجام دیتے رہے۔ ۱۹۱۸ء میں اپنے استاد مرحوم کی سیرۃ النبی کی جلد اول کو مرتب کر کے شائع کیا۔ اسی سال ارض القرآن کی دوسری جلد بھی شائع ہوئی۔ اسی کے ساتھ سیاسی دلچسپی بھی جاری رکھی؛ چنانچہ ۱۹۱۷ء میں مجلس علمائے بنگالہ کلکتہ کے سالانہ اجلاس کی صدارت کی اور جب ۱۹۱۹ء میں تحریک خلافت زور شور سے چلی تو اس میں بھی آگے آگے تھے۔ فروری ۱۹۲۰ء میں مولانا محمد علی کی سرکردگی میں ترکیہ کے معاملات میں انصاف طلبی اور مسلمانان ہند کے جذبات کی ترجمانی کے لیے جو وفد خلافت یورپ گیا اس کے تین ارکان میں ایک رکن وہ بھی تھے۔ اس وفد کے ساتھ وہ اٹلی، فرانس اور انگلستان میں ترکیہ کے حقوق کے لیے زبان و قلم اور دعوت و اشاعت کے ذریعے لڑتے رہے۔ یورپ کے سفر پر جانے سے پہلے اپنے استاد مرحوم کی سیرۃ النبی کی دوسری جلد شائع کی۔ پہلی جلد نبوت کے پر آشوب عہد غزوات پر مشتمل ہے؛ دوسری جلد نبوت کی سہ سالہ امن کی زندگی کی تاریخ ہے۔ وہ یورپ ہی میں تھے کہ ان کی کتاب سیرت عائشہ بھی شائع ہوئی۔

یورپ سے واپسی کے بعد ہندوستان کی مشہور تحریک ترک موالات میں دوسرے علما اور زعما کے ساتھ ملک کا دورہ کیا۔ ۱۹۲۱ء میں خلافت کا سالانہ اجلاس میرٹھ میں منعقد ہوا تو اس کی صدارت کی اور سال کے دوران میں تحریک خلافت کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی آزادی کی جنگ میں کانگرس کی سرگرمیوں میں بھی حصہ

نیتے رہے۔ ۱۹۲۳ء میں بہار کی خلافت کانفرنس کی صدارت کی۔ ۱۹۲۴ء میں ان کی تصنیف سیرۃ النبی کی تیسری جلد شائع ہوئی۔ اس میں معجزے کی حقیقت اور اس کے امکان و وقوع، فلسفۂ قدیم و جدید اور قرآن مجید کے نقطۂ نظر پر مبسوط تبصرہ ہے۔ ۱۹۲۴ء میں ابن سعود اور شریف حسین کے درمیان جنگ کا آغاز ہوا تو دونوں میں سمجھوتے کے لیے مسلمانان ہند نے سید صاحب کی صدارت میں ایک وفد حجاز بھیجا، جہاں دو ماہ رہ کر مفوضہ فرائض انجام دیے۔ ۱۹۲۵ء کے اکتوبر اور نومبر میں جنوبی ہند کی "مسلم ایجوکیشن ایسوسی ایشن" کی دعوت پر سیرۃ النبی پر آٹھ خطبے دیے، جو خطبات مدراس کے نام سے شائع ہوئے۔ ان خطبات میں سیرت نبوی ایسے اچھوتے اور دل نشین انداز میں پیش کی گئی ہے کہ اس سے بہتر طریقے پر اب تک پیش نہیں کی گئی۔ یہ خطبات اپنے ادب و انشا اور زور خطابت کے لحاظ سے اردو ادب کے شاہکار سمجھے جاتے ہیں۔ مارچ ۱۹۲۶ء میں جمعیۃ العلماء کے سالانہ اجلاس منعقدۂ کلکتہ کی صدارت کی۔ اسی سال دوسرے وفد حجاز کے صدر منتخب ہوئے، جس کے دیگر اراکین مولانا شوکت علی، مولانا محمد علی اور شعیب قریشی تھے۔ حجاز میں سلطان ابن سعود نے عالم اسلام کی ایک مؤتمر مکۂ معظمہ میں طلب کی تھی۔ سید صاحب اس مؤتمر کے نائب الرئیس منتخب ہوئے اور متعدد دفعہ انھوں نے صدر مؤتمر کی غیر حاضری میں صدارت بھی کی۔ واپسی کے بعد زیادہ تر علمی کاموں میں لگے رہے۔ اس وقت تک دارالمصنفین کی شہرت ہندوستان سے باہر نکل کر بیرونی دنیا میں پھیل چکی تھی اور یہ اسلامی علوم و فنون کا بہت بڑا مرکز بن گیا تھا۔

۱۹۲۹ء کے مارچ میں "ہندوستانی اکاڈیمی"، الٰہ آباد، میں عرب و ہند کے تعلقات پر لیکچر دیے، جن میں ہندو مسلمان دونوں قوموں کو ان کا وہ زرین عہد یاد دلایا، جب دونوں گوناگوں اتحاد کے رابطوں اور سلسلوں سے جکڑے ہوئے تھے۔ یہ کتاب اپنی تحقیق و تدقیق اور محنت و کاوش کے لحاظ سے بے مثل سمجھی جاتی ہے۔ یہ لیکچر بصورت کتاب طبع ہو چکے ہیں (الٰہ آباد ۱۹۳۲ء)۔

مارچ ۱۹۳۱ء میں عربوں کی جہاز رانی پر بمبئی گورنمنٹ کے شعبۂ تعلیم کی سرپرستی میں چار خطبے دیے، جن میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ موجودہ جہاز رانی کی ترقی میں عربوں کا کتنا حصہ ہے۔

۱۹۳۲ء میں ان کی معرکۃ الآرا تصنیف سیرۃ النبی کی چوتھی جلد شائع ہوئی، جس میں منصب نبوت اور نبوت محمدی کے لوازم و خصائص پر بحث ہے۔ اپریل ۱۹۳۳ء میں ادارۂ معارف اسلامیہ لاہور میں "لاہور کا ایک مہندس خاندان، جس نے تاج محل اور لال قلعہ بنایا" کے عنوان سے مضمون پڑھا، جس میں پہلی دفعہ یہ بتایا گیا کہ تاج محل کا معمار دراصل استاد احمد تھا، جو ہندسہ، ہیئت اور ریاضیات کا بھی بہت بڑا عالم تھا۔

۱۹۳۳ء میں سید صاحب کی مشہور و معروف محققانہ تصنیف خیام شائع ہوئی اور علمی دنیا کو پہلی دفعہ معلوم ہوا کہ اس کی شراب بوتل کی شراب نہ تھی، بلکہ شراب معرفت اور بادۂ حقیقت تھی اور وہ نہ صرف ایک شاعر تھا بلکہ فلسفی، منجم، ریاضی داں بھی تھا۔ اسی سال نادر خان، شاہ افغانستان، کی دعوت پر علامہ اقبال اور سر راس مسعود، وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی، کے ساتھ کابل تشریف لے گئے، جہاں حکومت افغانستان کو کابل یونیورسٹی کی تنظیم اور نصاب تعلیم کے بارے میں مفید تعلیمی مشورے دیے۔

۱۹۳۵ء میں سیرۃ النبی کی پانچویں جلد شائع ہوئی، جس کا موضوع عبادات ہے۔ نومبر ۱۹۳۶ء میں آل انڈیا فلسطین کانفرنس دہلی کی صدارت کی۔ اپنے خطبے میں جو خیالات ظاہر کیے اس کا شکریہ مجلس اعلیٰ فلسطین کے صدر سید امین الحسینی نے تار سے ادا

کیا تھا ۔ جنوری ۱۹۳۷ء میں ہندوستانی اکیڈمی کے شعبۂ اردو کانفرنس کی صدارت کی ۔ مارچ ۱۹۳۷ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کی طلائی جوبلی کے موقع پر اس کے شعبۂ علوم و فنون اسلامی کے صدر ہوے ۔ ۱۹۳۹ء میں سیرۃ النبی کی چھٹی جلد شائع ہوئی، جس میں اسلام کی اخلاقی تعلیمات پر مباحث ہیں ۔ اسی سال ان کی کتاب نقوش سلیمانی بھی شائع ہوئی ؛ یہ ان سب تقریروں اور تحریروں کا مجموعہ ہے جو اردو ادب و زبان کے متعلق ان کے قلم اور زبان سے نکلیں ۔ ۱۹۴۰ء میں بچوں کے لیے رحمت عالم لکھی، جو سلیس اور آسان زبان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت ہے ۔

۱۹۴۰ء کے نومبر میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ نے ان کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری دی ۔ اسی سال وہ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گئے ؛ مولانا اشرف علی کو اس سے بڑی مسرت ہوئی ۔

۱۹۴۳ء میں حیات شبلی لکھ کر اپنے استاد مرحوم کو خراج عقیدت پیش کیا ۔ دسمبر ۱۹۴۴ء میں انڈین ہسٹاریکل کانگرس منعقدۂ مدراس کے شعبۂ تاریخ ہند، ازمنۂ وسطی، کی صدارت کی ۔

جولائی ۱۹۴۶ء میں نواب بھوپال کے اصرار پر ان کی ریاست کے قاضی القضاۃ اور جامعۂ مشرقیہ کے امیر کے عہدے پر مامور ہوے ۔ یہاں اکتوبر ۱۹۴۹ء تک ان کا قیام رہا ۔ اسی سال پھر حج بیت اللہ کے لیے تشریف لے گئے ۔ وہاں سے واپسی کے بعد جون ۱۹۵۰ء میں پاکستان ہجرت کر گئے ۔ یہاں وہ مذہبی، قومی، علمی اور تعلیمی خدمات انجام دینے کے سلسلے میں جمعیۃ العلماے اسلام کے صدر اور پنجاب یونیورسٹی کمیشن، عربی مدارس کی کمیٹی، لا کمیشن، کراچی یونیورسٹی کے سینٹ اور پاکستان ہسٹاریکل کانفرنس کے رکن رہے ۔ دستور ساز اسمبلی نے ادارۂ تعلیمات اسلام کا جو بورڈ قائم کیا اس کے باضابطہ صدر بھی مقرر ہوے اور انھوں نے اس پر پورا زور دیا کہ پاکستان کی حکومت کے تمام قوانین قرآن مجید اور سنت کے مطابق ہوں ۔ ۱۹۵۳ء میں پاکستان ہسٹاریکل کانفرنس کا سالانہ جلسہ ڈھاکے میں ہوا تو اس کی صدارت بھی کی ۔ عرب ممالک کی سب سے بڑی اکیڈمی مجمع فؤاد الاول (مجمع اللغۃ، قاہرہ) نے ان کو اپنا رکن بھی بنایا ۔ ۲۲ نومبر ۱۹۵۳ء کو وہ عالم جاودانی کو سدھارے ۔ ان کی علمی یادگاروں میں ان کی تصانیف کے علاوہ دارالمصنفین اور اس کا ماہانہ رسالہ معارف بھی ہے ۔ اس رسالے میں ادارت کے فرائض انجام دینے کے ساتھ ساتھ انھوں نے بے شمار مذہبی، علمی، ادبی اور تاریخی مضامین بھی لکھے ۔

[مآخذ : (۱) رشید احمد صدیقی : ہم نفسان رفتہ، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲) آل احمد سرور : تنقیدی اشارے، لکھنؤ ۱۹۴۹ء؛ (۳) رئیس احمد جعفری : مجلۂ ریاض، کراچی، سلیمان نمبر، مارچ ۱۹۵۴ء؛ (۴) غلام محمد : تذکرۂ سلیمان، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۵) مسعود عالم ندوی : مکاتیب سید سلیمان ندوی، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۶) شفیع احمد : مضامین سلیمان ندوی، مطبوعۂ پٹنہ؛ (۷) صباح الدین عبدالرحمن : مقالات سلیمان (مقدمہ)، اعظم گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (۸) شاہ معین الدین ندوی، در معارف، اعظم گڑھ، سلیمان نمبر، مئی ۱۹۵۵ء؛ (۹) سلیمان ندوی : برید فرنگ (مقدمہ)، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف : ہندوؤں کی تعلیم مسلمانوں کے عہد میں (مقدمہ)، کراچی ۱۹۵۸ء؛ (۱۱) وہی مصنف : ارمغان سلیمان (مقدمہ)، مطبوعۂ کراچی؛ (۱۲) وہی مصنف : لغات جدیدہ (مقدمہ) مطبوعۂ کراچی]۔

(سید صباح الدین عبدالرحمٰن)

سُلَیْمانیہ : (سُلَیْمانی)، جنوبی کردستان میں ایک شہر اور ایک ضلع ۔ سلیمانیہ خاص کی قضاء (ولایت سرچنار) میں اور اس علاقے میں امتیاز کرنا ضروری ہے جس پر ابتدا میں تو موروثی پاشا حکومت کرتے تھے

اور بعد میں اس پر سلیمانیہ کے عثمانی متصرفوں کی فرمانروائی ہو گئی ۔

سلیمانیہ کا تاریخی علاقہ ایرانی سرحد، دیالہ [رک باں] اور ان اراضی کے درمیان واقع ہے جو کرکوک [رک باں] اور زاب خرد کے ساتھ ساتھ جاتی ہیں ۔ اس علاقے میں پہاڑوں کا وہ سلسلہ شامل ہے جس سے مختلف دریا اور ندیاں نکل کر مشرق کی طرف (سیروان؛ رک بہ شہر زور) جنوب کی طرف (عظیم، رک باں) اور شمال و شمال مغرب کی طرف (زاب خرد کے بائیں کنارے کی معاون ندیاں؛ رک بہ ساوج بولاق) بہتی ہیں ۔

پہاڑی جغرافیہ : پہاڑی سلسلے، جو دریاے دجلہ کے بائیں کنارے کی معاون ندیوں کے تین طاسوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں، عراق عرب کے میدان میں بتدریج بلند ہوتے چلے گئے ہیں ۔ مغربی ایران کے تمام کوہی سلسلوں کی مانند ان کی سمت بھی شمال مغرب سے جنوب مشرق کو ہے ۔ اس کی جنوبی سد (دیوار) کی مختلف چوٹیوں کے نام یہ ہیں : بازیان، باسرا، سجرمہ، قرہ طاغ اور پای کول ۔ اس خط کے جنوب مغرب میں دریاے عظیم کی اوپر کی شاخوں پر چمچمال (ایران میں بھی چمچمال نام کا ضلع ہے، جس میں بیستون شامل ہے) اور رباط وغیرہ اضلاع واقع ہیں ۔ دوسرے پہاڑی سلسلے میں توقمہ، تشلجہ، درمازلہ (بگزردہ) وغیرہ کی چوٹیاں شامل ہیں ۔ پہلے اور دوسرے پہاڑی سلسلوں کے درمیان مغرب کی جانب دریاے طاوق چای کی بالائی شاخیں اور مشرق کی جانب لوقوبی کی سطح مرتفع اور قرہ طاغ کا ضلع واقع ہیں، جنھیں آری دیوالہ سیراب کرتا ہوا دیالہ (سیروان) میں جا گرتا ہے ۔ تیسرے سلسلے میں آزمیر، گویژہ وغیرہ شامل ہیں ۔ یہ مغرب کی طرف (زاب خرد کے ساتھ ساتھ) دو شاخہ ہو گیا ہے ۔ گویژا کی مغربی شاخ پر پیر عمر گدرون کی چوٹی (۸۰۰ فٹ بلند) واقع ہے، جو بہت دور سے نظر آتی ہے اور اس تمام کوہی سلسلے کا مرکز معلوم ہوتی ہے ۔ دوسری اور تیسری سد کے درمیانی رقبے کا تمام پانی مغرب کی طرف تابین صو (دولہ ۔ ذرژ) ندی لے جاتی ہے، جو زاب خرد میں جا ملتی ہے اور مشرق کی طرف تنجہ رو (تانج رود) ندی کے ذریعے خارج ہوتا اور سیروان میں جا ملتا ہے ۔ تابین صو کی بالائی شاخوں پر، جو پیر عمر گدرون کے عقب میں سے نکلتا ہے، سوردش کا ضلع واقع ہے ۔ تنجہ رو سرچنار کے ضلع کو سیراب کرتا ہے، جس میں سلیمانیہ کا شہر واقع ہے ۔ آزمیر کے سلسلے سے کچھ شاخیں مشرق کی طرف نکل گئی ہیں، مثلاً کری کژاو، قلعۂ صارم وغیرہ، جو اورامان کے سلسلۂ کوہ سے جا ملتی ہیں (رک بہ سنہ) ۔ اس کوہستانی شاخ کے جنوب میں شہر زور [رک باں] واقع ہے ۔ آزمیر کے شمال میں سروچک اور شرہ بازار (قرہ چوولان) کے اضلاع ہیں ۔ مؤخرالذکر کا دریا (گوکسر) اورامان کے وسط (پیران کی وادی میں) سے نکلتا ہے اور اس کے بائیں جانب سے دریاے سروچک اور دائیں سے جانب دریاے قزلجہ اس میں آ ملتا ہے ۔ مؤخرالذکر ضلع کوہ سر سیر کے شمال میں واقع ہے، جو قرہ چوولان کے دائیں کنارے سے بلند ہوتا ہے ۔ اس کا انتظامی مرکز پنجوین میں واقع ہے، جہاں سے ہم ایرانی علاقے میں داخل ہو سکتے ہیں ۔ دریاے قرہ چوولان میں دوبارہ شامل ہونے سے پہلے دریاے قزلجہ کے دائیں کنارے پر دریاے تتن بھی آ ملتا ہے، جو شیلیر (ترتول) کا پانی لے کے آتا ہے ۔ ایرانی سرحد سے جو خم سا بنتا ہے، یہ ضلع اس کے اندر واقع ہے ۔ علاوہ ازیں وہ سیویل کے ضلع کا پانی بھی لاتا ہے، جس کا انتظامی مرکز شوکل ہے ۔ نقشے میں دیے ہوے نشانات کے برعکس قرہ چوولان اور قزلجہ ماوت کے ضلع میں، (جو بیت سے تھوڑی دور جنوب کی طرف واقع ہے) زاب خرد میں جا ملتے ہیں (دیکھیے Čirikow، ص ۵۵۶ ؛ خورشید آفندی، ص ۲۹۸ ؛ نیز

رک بہ ساوج بولاق) ۔ سلیمانیہ کے علاقے کا وہ حصہ، جو قرہ چولان کے بائیں کنارے اور کوہ ازمیر کے مابین واقع ہے (سرگلو اور مرگہ کے اضلاع)، ابھی تک چنداں معروف نہیں ۔ زاب خرد سلیمانیہ اور کوی سنجاق کے درمیان قدرتی حد بناتا ہے، لیکن پژدر (قلعہ دزا) کا ضلع، جو زاب خرد کے دائیں کنارے پر واقع ہے (رانیہ اور کوہستان قندیل کے درمیان)، سلیمانیہ کا باقاعدہ حصہ شمار ہوتا رہا ہے۔ بابان پاشا اکثر اوقات متصلہ اضلاع کو فتح کرتے رہے ہیں (خورشید آفندی، ص ۲۳۶ : آغجلر، عسکر وغیرہ کے اضلاع کوی سنجاق کے ساتھ ہوتے تھے) اور کوی سنجاق وغیرہ میں اپنے حاکم بھیجتے رہے ہیں (Rich، ۱ : ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۸۴)۔

تاریخ : سلیمانیہ کا ضلع ازمنۂ قدیم سے معلوم و معروف ہے ۔ کوہ نصیر (در اُولُو : کِنِبہ)، جہاں بابلی داستان کے مطابق طوفان کے دوران میں گلگمش کی کشتی آ ٹھہری تھی، پیر عمر گدرون ہی ہو سکتا ہے ۔ سلیمانیہ کا علاقہ سرزمین زموآ Zamua کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے، جس پر لُولُو لوگ قابض تھے اور جس کی جنوبی سرحد بیتہ (عہد حاضر کا بازیان) کی تنگ گھاٹی تھی۔ ۸۸۰ ق ۔ م میں [لیتوا کے] اشور فرمانروا ناصر پال نے زموآ کے تمام بادشاہوں کو زیر کر لیا ۔ قرہ طاغ کے شمال میں "دربند گور" پر پتھر کی ایک لوح ملی ہے، جو کسی لُولُو بادشاہ کی معنون ہوتی ہے ۔ برزوزوسکی Brzozowski دربند کی گھاٹی کے مدخل پر، جس میں زاب خرد نے اپنا رستہ بنا لیا ہے اور جو سلیمانیہ کے علاقے کے انتہائی شمال مغرب میں واقع ہے، منبت کاری کے ایک ابھرواں کام کا ذکر کرتا ہے ۔ Herzfeld (Isl.، ۱۱ : ۲۷) ضلع سروچک میں سیتک کے کھنڈروں کا ذکر کرتا ہے ۔ ۷۴۵ ق ۔ م میں تغلت پلیسر ثالث نے آرامیوں کو، جو اس وقت تک شمالی عراق عرب میں آباد تھے، وہاں سے اٹھا کر مزموآ (مات ۔ زموآء در Forrer، ص ۴۳) میں لا آباد کیا ۔ سلیمانیہ کے علاقے کے انتہائی جنوب مغرب میں ساسانیوں کے عہد کی مشہور یادگار "پای کولی" (رک بہ شہر زور) موجود ہے ۔ شامی کلیسا کی تاریخ میں سلیمانیہ کا ضلع بیث گرمی Beth Garmai کے حلقۂ اسقف میں شامل تھا (Hoffmann : *Auszüge*، ص ۲۵۳) ۔

اسلامی عہد میں اس علاقے کی ابتدائی تاریخ شہرزور کی تاریخ کے ساتھ الجھی ہوئی ہے ۔ گیارھویں صدی ہجری / سترھویں صدی عیسوی کے اختتام سے ۱۲۶۷ھ / ۱۸۵۰ء تک سلیمانیہ کم و بیش آزاد رہا ۔ مقامی خاندان بابان کہلاتا تھا ۔ شرف نامہ (۱ : ۲۸۰ تا ۲۸۸) کے مطابق اس خاندان کا پہلا سردار اور مورث اعلٰی، جس کے نام پر خاندان کا نام رکھا گیا، پیر بوداق بابا (۱۵۰۰ء کے قریب) تھا ۔ اس قوم کا وطن قندیل کے مغرب میں معلوم ہوتا ہے (رک بہ ساوج بولاق) ۔ بابا کی براہ راست اولاد کی جگہ ان کے ماتحتوں نے لے لی، لیکن یہ دوسری نسل بھی جلد ہی نابود ہو گئی اور ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۹۶ء کے قریب اس قوم کا کوئی مسلّمہ سردار یا رئیس باقی نہ رہا ۔ موضع دَرِشمانہ سے ایک نیا خاندان، جس کا تعلق قبیلۂ پِلْباس کی شاخ سَقِر سے تھا (Rich، ۱ : ۲۷)، پژدر کے ضلع میں آبسا تھا ۔ اس کا سلسلۂ نسب افسانوی ہے، جس کی رُو سے یہ لوگ ایک نوجوان "لونگن" کپخان کی اولاد بیان کیے جاتے تھے، جسے ان کے کسی بزرگ نے کسی لڑائی میں گرفتار کر لیا تھا ۔ اس تیسرے خاندان کا حقیقی بانی بابا سلیمان ۱۰۸۸ھ/ ۱۶۷۷ء میں منظر عام پر آیا اور ۱۱۱۱ھ/ ۱۶۹۹ء میں اس نے دربار عثمانی کی ملازمت اختیار کر لی ۔ Rich (۱ : ۲۸۱ تا ۲۸۵) نے اس کے جانشینوں کی ایک فہرست دی ہے، جس میں سترہ بابان پاشا شامل ہیں۔ اس مقامی خاندان کے نمائندوں نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ دو حریف ممالک، یعنی

ترکیہ اور ایران، کے درمیان اپنی حیثیت قائم رکھی؛ لیکن دراصل وہ بغدادی پاشاؤں کے تابع فرمان تھے، جن کی باب عالی کے مقابلے میں کوئی حیثیت و مرتبت نہ تھی۔ محمود پاشا جس نے Rich کے یادگار سفر کردستان کے دوران میں اس کا نہایت پرتپاک خیر مقدم کیا تھا اور جس کے دل میں Rich (۱ : ۳۲۲) نے زبردست کردی قومی عصبیت کا جذبہ پیدا کرنے کی سعی کی، بالآخر ایرانیوں کا حلقہ بگوش ہو گیا۔ ایرانیوں نے محمود پاشا کے اقتدار کو از سر نو قائم کرنے کے خیال سے سلیمانیہ پر حملہ کر دیا، لیکن ۱۸۴۷ء کے معاہدے کی رو سے ایران نے سلیمانیہ کے سنجاق اور شہر پر اپنے تمام دعاوی سے ترکوں کے حق میں دست برداری کا اعلان کر دیا (اصل متن کے لیے دیکھیے Cirikov، ص ۱۳۶)۔ بابان خاندان کے آخری فرمانروا عبداللہ پاشا کو ترکوں نے ۱۲۶۶ھ / ۱۸۵۰ء میں معزول کر دیا (خورشید آفندی، ص ۲۰۹)۔

یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ بابان خاندان صرف ایک فاتح اور جنگجو قبیلہ تھا۔ بابان کے ساتھ ساتھ اور انھیں کے زیر اثر دوسرے جنگجو قبائل (عشیرات) بھی تھے، جن کی فہرست Rich (۱ : ۲۸۰) اور خورشید آفندی (ص ۲۱۷) نے دی ہے۔ ان میں سے سب سے بڑا قبیلہ جاف تھا (رک بہ سنہ؛ شہر زور)۔ بعد میں ہمیں چمچمال کے شوریدہ سر قبیلے کا ذکر اکثر ملتا ہے، جو ایرانی کردستان سے آنے کے دعویدار تھے (اس کا نام لُور قبائل کے ناموں سے ملتا جلتا ہے)۔ قبیلۂ ہماوند مار دھاڑ کے دوران میں دریاے دجلہ کے کناروں تک جا پہنچتا تھا (Chalet : *Arménie Kurdistan et Mésopatamia*، پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۲۹۵ تا ۳۱۱)۔

ان قبائل کے علاوہ، جنھوں نے اپنے قبائلی نظم و نسق کو برقرار رکھا تھا، سلیمانیہ میں کردستان کے دیگر اقطاع کی طرح دہقان لوگ (گوران، گُوسپی (یعنی سفید کلاہ)؛ Rich، ۱ : ۸۰) بھی آباد تھے۔

ابتدا میں بابانوں کا صدر مقام شہربازار (شہر بازار) تھا، جو اس وادی میں واقع تھا جسے پیر بوداق بابا نے سب سے پہلے فتح کیا، لیکن ابراہیم پاشا نے اسے سرچنار کے ضلع میں منتقل کر دیا، جہاں اس نے ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۴ء (Rich، ۱ : ۳۸۷) کے قریب شہر سلیمانیہ کی بنیاد ایک گاؤں مُلک ہندی (مِلک کَندی؟) کے محل وقوع پر رکھی، جو ایک بہت قدیم ٹیلے کے ارد گرد بسایا گیا تھا۔ اس ٹیلے کو اس موقع پر صاف کرا دیا گیا۔ شہر کا نام بویوک سلیمان پاشا، والی بغداد (۱۷۸۰ تا ۱۸۰۲ء)، کے نام پر رکھا گیا، جو گرجستانی ممالیک کے خاندان سے تھا (Huart، *Histoire de Baghdad*، پیرس ۱۹۰۱ء، ص ۱۵۹)۔ ۱۸۲۰ء تک اس شہر میں مسلمانوں کے دو ہزار، یہود کے ایک سو تیس، کلدانی کیتھولک عیسائیوں (جن کا ایک چھوٹا سا گرجا بھی تھا) کے نو اور ارمنوں کے پانچ گھرانے آباد تھے اور کل آبادی دس ہزار تھی؛ سلیمانیہ میں پانچ مساجد تھیں۔ ۱۸۶۸ء میں Lyckiama کے تخمینے کے مطابق سلیمانیہ چھے ہزار کرد، تیس کلدانی، اور پندرہ یہودی گھرانوں پر مشتمل تھا۔

عثمانی (ترکی) عہد حکومت میں سلیمانیہ ایک طویل کرد تحریک کا گہوارہ بنا رہا۔ مقامی کرد ترکیہ کو ہمیشہ افسروں، بالخصوص فوجی افسروں، کی بہت بڑی تعداد مہیا کرتے تھے۔ کئی ایک بابانوں نے قسطنطنیہ میں خاص امتیاز و شہرت حاصل کی، مثلاً اسمٰعیل حقی پاشا، جو اتحاد پارٹی کا وزیر (۱۹۰۹ء تا ۱۹۱۴ء) اور ایک مدبر سیاست دان تھا۔ بابانوں کی معزولی کے بعد برزنجہ خاندان کے مذہبی شیوخ کے گھرانے نے سیاست میں بڑا حصہ لیا۔ اس کے مورث اعلٰی حاجی کاکا احمد نے، جو سلیمانیہ ہی میں مدفون ہے، تقدس کے لحاظ سے بڑی مقبولیت حاصل کی۔

اگرچہ ۱۹۱۸ء کے فاتحین نے ابتداءً صرف عربوں اور ارمنوں ہی کی آزادی کے لیے آواز بلند کی، تاہم

۱۹۱۷ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیان کردوں کی آزادی کا خیال بھی بہت زیادہ ترقی پکڑ گیا۔ سلیمانیہ بالآخر "جنوبی کردستان" میں شامل کیا جانے والا تھا، جس کی آزادی کی گنجائش معاہدۂ سورے Sevres (۱۰ اگست ۱۹۲۰ء) کی دفعہ ۶۲ تا ۶۴ میں رکھی گئی تھی؛ تاہم مُوصل کے علاقے سے متعلق طول طویل گفت و شنید کے بعد موصل کی ولایت، جس میں سلیمانیہ کی سنجاق بھی شامل تھی، واضح طور پر عراق کی نئی ریاست میں شامل کر دی گئی۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۲۵ء کو مجلس اقوام کی کونسل کے اسی فیصلے کی رو سے کردوں کو مقامی طور پر حکومت خود اختیاری دیدی گئی (تمام انتظامی افسر کردی، زبان کردی اور مدارس کردی).

سرکاری گفت و شنید کے ساتھ بہت سی مقامی پیچیدگیاں وابستہ ہو گئیں۔ جنوری ۱۹۲۱ء میں شاہ فیصل کے انتخاب کے وقت نہ صرف یہ کہ سلیمانیہ نے رائے شماری میں کوئی حصہ نہ لیا بلکہ اس علاقے میں بیشمار شورشیں بھی پھوٹ پڑیں۔ اس باغیانہ تحریک کا (جو نوعیت کے اعتبار سے تو اسلامی تھی، مگر بظاہر اس کا مقصد ایک کُرد ریاست کی تخلیق تھا)، سب سے بڑا محرّک شیخ محمود بَرزَنْجہ تھا۔ اس نے ۲۱ مئی ۱۹۱۹ء کو بغاوت کی اور اس کا بڑا حامی اَوْرامان کا سردار تھا۔ ۱۸ جون کو سلیمانیہ پر برطانوی افواج نے از سر نو قبضہ کر لیا اور شیخ محمود کو جلاوطن کر کے ہندوستان بھیج دیا گیا، مگر جب چِمْچمال اور رانیّہ میں شورش برپا ہونے کے خوف سے برطانوی فوجوں نے ۵ ستمبر ۱۹۲۲ء کو سلیمانیہ خالی کر دیا تو شیخ محمود کو بھی وطن واپس جانے کی اجازت مل گئی۔ اکتوبر میں اس نے عراق کے جملہ کردوں کے "حکمدار" ہونے کا اعلان کر دیا۔ اس کے مشتبہ رویے کی بنا پر ۳ مارچ ۱۹۲۳ء کو سلیمانیہ پر بمباری کی گئی تو شیخ محمود سورداش کی طرف چلا گیا۔ ۲۶ مئی ۱۹۲۳ء کو سلیمانیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا گیا، مگر جلد ہی اسے پھر خالی کر دیا گیا اور ۱۱ جولائی کو تیسری مرتبہ شیخ محمود پھر واپس آ گیا اور حکام بغداد نے اسے تسلیم کر لیا۔ اس نے سلیمانیہ کے ایک کٹے ہوئے علاقے پر قبضہ کرنے کی کوشش کی تو ۱۶ اگست و ۲۵ دسمبر ۱۹۲۳ء اور ۲۵ مارچ ۱۹۲۴ء کو سلیمانیہ ہوائی حملوں کا نشانہ بنایا گیا۔ شیخ محمود کے مراکز بالکل تباہ کر دیے گئے اور خود اسے ایرانی سرحد کی طرف دھکیل دیا گیا۔ ان تمام حوادث کی وجہ سے جولائی ۱۹۲۴ء میں سلیمانیہ کی آبادی گھٹ گھٹا کر سات سو نفوس تک رہ گئی، مگر آئندہ نومبر تک وہ پھر دس هزار تک بڑھ گئی۔ سلیمانیہ کے لوا میں چھے اضلاع (قضائیں) ہیں: (۱) سلیمانیہ، (۲) چَمْچَمال، (۳) حلَبجہ، (۴) قلعہ دزہ (پژدر)، (۵) قرہ طاغ اور (۶) شَرِہ بازار۔ یہ اضلاع (قضاءات) پھر سترہ ناحیوں پر منقسم ہیں۔ [۱۹۶۵ء کی مردم شماری کی رُو سے سلیمانیہ کا رقبہ ۱۱۹۹۳ مربع کیلومیٹر اور آبادی ۳۰۸۲۲۰ ہے].

مآخذ: رکّ بہ ساوج بولاق؛ سِنّہ (Senne)؛ شہرزور۔ قدیم عہد کے لیے: (۱) Billerbeck: *Das Sandschak Suleimania*، لائپزگ ۱۸۹۸ء؛ (۲) Streck: *Armenien, Kurdistan und West-persien*، در *ZA*، بالخصوص ۱۵ (۱۹۰۰ء): ۲۵۷، ۲۹۸، ۳۷۵؛ (۳) E. Forrer: *Die Provinzeinteilung des assyrischen Reiches*، لائپزگ ۱۹۲۰ء، ص ۴۳، ۸۸؛ (۴) C. J. Edmonds: *Two ancient monuments in Southern Kurdistan*، در *Geograph. Journal*، جنوری ۱۹۲۵ء؛ (۵) دربندگور کی قدیم عمارت (یادگار) یقیناً وہی ہوگی جس کا Jacquerez نے V. Scheil: *Une saison de fouilles à Sippar janvier-avril 1814*، میں ذکر کیا ہے؛ (۶) Tavernier: *Voyages*، پیرس ۱۶۹۲ء، ۱: ۱۹۷ ببعد (۱۶۴۴ء کے سفر کی یادداشت، جو واضح نہیں)؛ (۷) W. Heude: *Voyage up the Persian Gulf*،

لنڈن ۱۸۱۹ء، ص ۱۹۳ ببعد: ابراہیم—م—خانچی—م—دولان—م—سلیمانیہ—م—وزہ (؟)—م—کوی سنجاق؛ (۸) Ker-Porter: *Travels in Georgia*، لنڈن ۱۸۲۲ء، ۲: ۴۵۳ ببعد؛ (۹) Rich: *Narrative of a residence in Koordistan*، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۱: ۵۱ تا ۱۸۳، ۲۶۰ تا ۲۷۲ و ۲: بمواضع کثیرہ (بنیادی تصنیف)؛ (۱۰) Shiel: *Notes on a journey through Kurdistan*، در *JRGS*، ۸ (۱۸۳۶ء): ۱۰۱؛ (۱۱) W. Ainsworth: *Researches in Assyria*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ص ۲۷ ببعد؛ (۱۲) Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۰ء، ۹: ۴۴۷ تا ۴۵۹، ۵۶۵ تا ۶۳۹؛ (۱۳) خورشید آفندی: سیاحت نامۂ حدود (روسی ترجمہ، ۱۸۷۷ء، ص ۲۰۵ تا ۲۳۴)؛ (۱۴) Lycklama a Nijeholt: *Voyage en Russie*، پیرس و اسٹرڈم ۱۸۷۵ء، ۳: ۷۵ تا ۸۳؛ (۱۵) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲: ۸۶۸ تا ۸۷۳؛ (۱۶) Korab-Brzozowski: *Itinéraire de Souleimanieh en 1869*، *Bull. soc. géogr.* Paris، ۱۸۹۲ء، ص ۲۵۰ تا ۲۶۳؛ (۱۷) Dickson: *Journeys in Kurdistan*، در *Geogr. Journ.* اپریل ۱۹۱۰ء، ص ۳۷۶؛ (۱۸) A. Adamow: *Irak Arabski*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۲ء، ص ۳۸۷ ببعد؛ (۱۹) Soane: *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*، بار دوم، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۱۶۳ تا ۲۰۹؛ (۲۰) جمعیت اقوام: *Question de la frontière entre la Turquie et l'Irak*، C. ۴۰۰. M. ۱۴۷، ۱۹۲۵ء، جلد ۷؛ (۲۱) *Report on Iraq administration*، اکتوبر ۱۹۲۰ء تا مارچ ۱۹۲۲ء، اپریل ۱۹۲۲ء تا مارچ ۱۹۲۳ء و اپریل ۱۹۲۳ء تا دسمبر ۱۹۲۴ء (سرکاری مطبوعات)۔

نقشے: (۱) Herzfeld، Hausknecht-Kiepert؛ (۲) *Brzozowski* (رک بہ شہر زور)، مطبوعۂ جمعیت اقوام، C. ۴۰۰. M. ۱۴۷، ۱۹۲۵ء، جلد ۷۔

(V. MINORSKY)

سُماٹرا: [سُماٹرا]، سُمَطْرہ: انڈونیشیا (رک بآں) کا ایک جزیرہ، جو دنیا کے بڑے جزیروں میں پانچویں نمبر پر ہے۔ خط استوا اس جزیرے کے عین وسط میں سے گزرتا ہے، جو ۵ درجے ۳۹ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۵ درجے ۵۷ دقیقے عرض بلد جنوبی کے درمیان واقع ہے۔ اس کے طبقات ارضی، بحور و انہار، کوہی جغرافیہ، جغرافیہ، اس کی آباد نسلوں، سیاسی اور اقتصادی کوائف و احوال، اعداد و شمار اور عام نظم و نسق وغیرہ سے متعلق بڑے بڑے دوائر المعارف کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور مخصوص تصانیف دیکھنی چاہییں، جن کا خلاصہ *Dutch Encyclopaedie van Nederlandsch Indie* میں بذیل مادۂ سماٹرا دیا ہوا ہے؛ نیز رک بہ انڈونیشیا۔ موجودہ مقالے میں خصوصیت کے ساتھ سماٹرا میں اسلام کا حال بیان کیا جائے گا، یعنی اس جزیرے میں اسلام کی ترویج و اشاعت کی تاریخ، اس کے لامذہب اور مشرک باشندوں کا حلقہ بگوش اسلام ہونا اور ان کی مذہبی خصوصیات وغیرہ۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً سماٹرا ایک چھوٹے سے خطے کا نام تھا، لیکن بعد میں بتدریج تمام جزیرے پر اسی نام کا اطلاق ہونے لگا۔ اس کے بعد کے تاموں کا ذکر مندرجۂ ذیل تاریخی خاکے میں آ جائے گا: سماٹرا میں اسلام کا سب سے پہلا تذکرہ ۱۲۹۲ء میں وینس کے مشہور سیاح مارکوپولو کے ہاں ملتا ہے، جو فرلاک Ferlac (=Perlak، پیورولا *Peureula* .Ach) میں اسلام کی اشاعت کا ذکر کرتا ہے۔ یہ نام (فرلاک) ملایا کے تذکروں میں خاصا معروف ہے۔ مسلمانوں کی پرانی قبروں کے کتبے پڑھے جانے کے بعد یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ آچے کے شمال مغربی ساحل، سمودرہ پاسای کی مسلم حکومت کا بانی ۱۲۹۷ء میں وفات پا گیا تھا؛ لہٰذا یہ مفروضہ بالکل غیر اغلب ہے کہ اس جزیرے میں اشاعت اسلام ۱۲۷۰ء اور ۱۲۷۵ء کے درمیان شروع ہوئی ہو۔ شمالی سماٹرا کو نویں اور دسویں

صدی عیسوی کے عرب مصنفین: رَمْنی، الرَّمْنی، الرمی یا لَمری کہ کر پکارتے ہیں۔ الادریسی (بارھویں صدی عیسوی) بھی اسے الرَّمی ہی لکھتا ہے اور القزوینی (تیرھویں صدی عیسوی) رمنی؛ مارکو پولو فرلاک کے علاوہ بَسْمہ، سَمَارا، لَمبری، فَنْسُور وغیرہ ممالک کا بھی ذکر کرتا ہے۔ چودھویں صدی عیسوی میں "سمولترا" کو ایک ریاست کی حیثیت سے "لموری" کے خلاف برسرِپیکار بیان کیا گیا ہے۔ سمودرہ کے سلطان محمد (م ۱۳۲۶ء) کا بیٹا سلطان احمد تھا، جو غالباً اس وقت سریر آرے سلطنت تھا جب ابن بطوطہ ۱۳۴۵ء میں وہاں پہنچا۔ ۱۳۶۵ء میں "نگر کرتما" Nagara-kertagama کے نام سے جاوا کی منظوم تاریخ لکھی گئی، جس میں آرو، تامیالنگ، پرلاک، سمودرہ، لمبری، برت اور بارُوس کو سلطنت مَجاپالت کی ماتحت اور باجگزار ریاستیں ظاہر کیا گیا ہے۔ ۱۴۱۶ء اور ۱۴۳۶ء میں چینی سفیر چنگ ہو Cheng Ho کے کاتبوں نے آرو، سمودرہ، لَمبری وغیرہ کا اسلامی ممالک کی حیثیت ہی سے ذکر کیا ہے۔ ان کی تحریروں کے مطابق اُس وقت آرو میں لازماً سلطان حسین حکمران ہوگا۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ سمودرہ کے نام کو عمومیت دے دی گئی اور وہ تمام جزیرے کا نام بن گیا۔ ۱۴۲۲ء میں نکولودکونتی Nccolo de Conti اسے Taprobane، یا دیسی زبان میں "جاموردرہ" کہتا ہے۔ بعد کے ایام میں جاوا اور سماترا دونوں کا عربی نام "جاوا" تھا۔ یورپی مآخذ میں جاوا کلاں اور جاوا خرد کی اصطلاحیں عربی ہی سے آئی ہیں۔ زیادہ جدید دیسی نام یہ ہیں: پولو پرچہ (مرکہ از سنسکرت: مرتیہ، بمعنی السانِ فانی) یا پولو اَنْدَلَس (ایک مشہور و معروف درخت)۔ یہ نام وقتاً فوقتاً عربی الدلس کے ساتھ خلط ملط ہوتا رہا ہے۔ پرتگالیوں نے ۱۵۱۱ء میں ملّکا پر قبضہ جما لیا، جس کے بعد سمودرہ نے اپنی تجارتی اہمیت کھو دی اور اس کی جگہ آچے نے لے لی۔ یہ ملک بہت جلد شمالی سماترا میں سب سے زیادہ اہم ہو گیا۔ آچے [رک بآں] کے اسلام لانے سے متعلق مندرجۂ ذیل چند اشارات کافی ہوں گے: ملائی تذکرے بحیثیت مجموعی تاریخی طور پر زیادہ قابل اعتماد خیال کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ موثق تذکرے کے بیان کے مطابق جس بادشاہ نے سب سے پہلے اسلام قبول کیا وہ علی مغایت شاہ (۹۱۳ تا ۹۲۸ھ) ہے، جو پیدر اور سمودرہ وغیرہ کا فاتح تھا۔ سلطان علی رعایت شاہ کے عہد میں ایک فاضل شخص مکۂ مکرمہ سے آچے آیا اور اس نے تصوف والٰہیات کا درس دینا شروع کیا، لیکن آچے میں اسلام کی اشاعت بالیقین عرب مبلغین کے ذریعے نہیں ہوئی۔ اغلب ترین بات یہ ہے کہ سماترا میں اسلام کا پیغام عرب تاجروں کے ذریعے سنہ ہجری کی ابتدائی صدیوں میں پہنچا۔ دوسری صدی قبل مسیح میں سیلون (لنکا) کے ساتھ تجارت سر تا سر عرب تاجروں کے ہاتھوں میں تھی۔ آٹھویں صدی عیسوی میں چین کے اندر عرب تجار بہت بڑی تعداد میں موجود تھے، اس لیے عین ممکن ہے کہ انھوں نے سماترا کے مغربی ساحل پر بعض جزائر میں اپنی تجارتی بستیاں قائم کر لی ہوں۔ مذہبی عقائد اور تصوف کی بعض خصوصیات سے، جو اس وقت سماترا کے اسلامی خصوں میں پائی جاتی ہیں، ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ جنوبی ہند سے کچھ فضلاء ضرور مجمع الجزائر میں آئے ہوں گے۔ انڈونیشیا میں مروجہ اسلام کا جنوبی ہند سے متاثر ہونا کئی ایک باتوں سے ظاہر ہوتا ہے، نیز اس امر کے لیے مذہبی، ادبی اور لسانی شہادت نہایت کثرت کے ساتھ موجود ہے۔ مثال کے طور پر "عالم دین" کے لیے لَبَّے (lebai) لفظ ملتا ہے، جو دراصل جنوبی ہند کا لفظ لَبَّیکم ہے، یعنی بیوپاری (سنسکرت: ویا پاری، بمعنی تاجر)۔ یہاں اسلام کی جبریہ اشاعت کا کوئی امکان نہیں معلوم ہوتا۔ مشرقی جزائر میں اسلام کی تدریجی اشاعت و ترقی لازماً وہاں پر مسلمان، بالخصوص گجراتی تجار کے آباد ہو جانے سے ہوئی، جنھوں نے ملایا

کی مقامی عورتوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات قائم کر لیے اور وہاں کے باشندے محسوس کرنے لگے کہ با اثر غیر ملکی تاجروں کا دین قبول کر کے ان کی دنیوی وجاہت میں ترقی ہو جاتی ہے ۔ الغرض یہ اسلام کا نہایت ہی پر امن نفوذ تھا ۔ بایں ہمہ دور آغاز ہی میں نو مسلموں نے وہاں کے بعض عقائد، مثلاً بھوت پریت یا ارواح خبیثہ کے بارے میں توہمات، کے ساتھ مفاہمت سی کر لی اور ہندو مذہب کو بھی بہت زیادہ مراعات دے دیں، جیسا کہ اس حیرت انگیز حقیقت سے ظاہر ہے کہ وہاں اب بھی سنسکرت کے الفاظ (مثلاً مذہب کے لیے اگما، اسلامی روزے کے لیے پواسہ = اُپواسہ، استاد یا معلم کے لیے گرو، شاگرد یا چیلے کے لیے سایسیان = چِشیہ) مستعمل ہیں ۔

اپنے انتہائی عروج اور سطوت کے عہد (سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی) میں سماٹرا میں آچے اہم ترین مسلم ریاست تھی، جس نے جنوبی سماٹرا کی مشترک آبادی پر زبردست اثر ڈالا ۔ یہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے کہ وہی باٹک (Bataks) جو صدیوں تک اپنے ہاں اسلام کی اشاعت کی راہ میں زبردست مزاحمت اور رکاوٹ بنے رہے، انیسویں اور بیسویں صدیوں میں ان مساعی کا پرجوش خیر مقدم کرتے نظر آ رہے ہیں جو ان میں اسلام کی اشاعت کے سلسلے میں کی جا رہی ہیں؛ بالخصوص کارو باٹک اور ان سے بھی بڑھ کر منڈالنگ باٹک نہایت ہی پرجوش مسلمان بن گئے ۔ ولندیزی حکومت کے ماتحت عملے کی مساعی، تعلیم یافتہ کارکنوں اور مصلحین کے ساتھ مساوی دنیوی درجہ حاصل کرنے کی خواہش اور باٹکوں میں عیسائی تبلیغی جماعتوں کے قیام کی وجہ سے اسلام کی اشاعت، کو زبردست تحریک ملی ۔ ان سب اسباب نے اسلام کی، اشاعت کی راہ صاف کر دی ۔ جزیرۂ نیاس (Nias) میں بھی بات عملی صورت میں نظر آتی ہے ۔ سرزمین باٹک کی طرح وہاں بھی شرک و بت پرستی دو بلند مذاہب، یعنی اسلام اور عیسائیت، کے مقابلے میں ختم ہو رہی ہے ۔ سماٹرا کے مغرب میں "منگ کباؤ" کے علاقے میں، جو قدیم زمانے میں ایک ہندو ریاست تھی، اسلام کی اشاعت سے متعلق کوئی تاریخی یاد داشت موجود نہیں ۔ قیاس ہے کہ یہ دین تجارتی شاہراہوں کے ساتھ ساتھ پیدر (Pidie) سے لے کر پری امان (Priaman) تک اور دوسری بندرگاہوں تک پھیلا اور ساحل سے اوپر کی طرف ہوتا ہوا ملک کے اندر قدم جماتا چلا گیا ۔ ہمیں اس بارے میں جو ناکافی مواد دستیاب ہوا ہے، اس سے اندازہ لگاتے ہوے یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ منگ کباؤ میں اسلام سولھویں صدی عیسوی کے وسط سے پہلے نہیں پہنچا تھا ۔ یہ روایت قابل اعتماد نہیں کہ منگ کباؤ کے ایک آدمی شیخ ابراہیم نامی نے جاوا میں اسلام کے عقائد سیکھے اور پری امان اور تیکو کی راہ سے اپنے وطن کو واپس آتے ہوے اس نے اس ملک کے اندر اسلام کی تبلیغ کی؛ تاہم اس روایت سے اس راستے کا نشان ضرور ملتا ہے جس سے اسلام اس جزیرے کے اندر داخل ہوا ۔ منگ کباؤ ایسے علاقے میں، جہاں کے معاشرے میں ریاست و اقتدار ماں کو حاصل تھا اور جہاں قوانین وراثت نہایت ہی قدیم اور سادہ ملائی طرز کے تھے، اسلام کی کامیابی مدت دراز تک معلق رہی اور قدیم رواج کے پکے پیروؤں کے خلاف جد و جہد کے سلسلے میں کھلی کھلی لڑائیاں بھی ہوئیں ۔ ان میں سب سے زیادہ سنگین پیدریوں کی وہ طویل اور خونیں لڑائی تھی جو آچے کی ریاست کے علاقۂ پیدر [یہ لفظ پرتگیزی لفظ پادری سے مشتق نہیں جیسا کہ ابتدا میں سمجھا جاتا تھا] کے نام سے منسوب کی جاتی ہے، جہاں کے باشندوں نے انیسویں صدی کے وسط میں اسلامی عقائد کو اپنے وطن میں رائج کرنے کے لیے تلوار تک اٹھا لی تھی ۔ بہر حال آبادی کے بڑے حصے نے ان کی مساعی کی مزاحمت کی ۔ مزید برآں پیدری فرقے نے ولندیزی حکومت کو ایک خوفناک اور طویل جنگ میں الجھا دیا جو ۱۸۳۹ء میں ان کے آخری قلعے بونجول کی تسخیر کے بعد ان کی ہزیمت پر منتج ہوئی ۔ منگ کباؤ کی آبادی

کا معتدبہ حصہ ترک وطن کر کے اپنی قدیم پناہ گاہ، آبنائے ملاکا کی طرف چلا گیا۔ فی الحال اچے اور منگ کباو کے باشندے [ہمیشہ سے] پرجوش مسلمان چلے آتے ہیں۔ ان میں سے مقدم الذکر نہایت صحیح العقیدہ مسلمان ہیں۔ انھوں نے تمام غیر اسلامی متصوفانہ عناصر کو بالکل ترک کر دیا ہے، جو ان کے عقائد میں داخل ہو گئے تھے۔ مؤخرالذکر اپنے قدیم اور فرسودہ معاشری قوانین [اور رسوم و روایات] سے سختی کے ساتھ چمٹے ہوئے ہیں اور بڑی سست روی سے صحیح عقائد کو قبول کر رہے ہیں۔ پالمبانگ میں، جو کسی وقت ہندو راج کے زیر سایہ ٹکسالی قسم کا ملائی علاقہ تھا، اسلام مقابلۃً خاصی دیر کے بعد پھیلا، مگر اب یہ علاقہ اپنے ملحقہ علاقے اور مشرقی ساحل کی سلطنت سیاک (Siak) کی طرح مکمل طور سے مسلمان ہو چکا ہے۔ سماترا کے جنوبی علاقوں کا اسلام قبول کرنا دعاۃ اور مبلغین اور مغربی جاوا کے علاقۂ بنتن کے صالح لوگوں کی ہمت و محنت کا مرہون منت ہے۔ یہ علاقہ (بنتن) ملک جاوا میں، جو تمام کا تمام مسلمان ہو چکا ہے، سب سے زیادہ سرگرم اور پرجوش مسلمانوں کا خطہ ہے۔ لوبو کو، ایسی کم متمدن اقوام کا تبدیل مذہب کرنا اب محض وقت کا سوال ہے۔ اسلام کے پُرامن نفوذ کا عمل آہستہ آہستہ لیکن ناگزیر طور پر جاری ہے۔

مآخذ: (۱) C. Snouck Hurgronje : The Achehnese، (De Atjèhers کا ترجمہ)؛ (۲) وہی مصنف: Mekka؛ (۳) T. W. Arnold : The Preaching of Islam؛ (۴) Encyclopaedie van Ned. Indië، بار دوم، بذیل مادۂ سماترا؛ (۵) C. Lekkerkerker : Land en Volk van Sumatra، مشرقی جرائد میں بعض مضامین مثلاً De Indische Gids, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië; Tijdschrift voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië، از C. Snouck Hurgronje، Th. W. Juynboll، J.P. Moquette، Ph.S. van Ronkel، وغیرہ۔

(Ph. S. Van Ronkel)

* **سَمَاع:** (دساسی de Sacy کا سِماع، در Grammaire Arabe، ۱: ۳۴۷ بالکل غلط ہے؛ قب Fleischer : Klein Schr.، ۱: ۲۶۰)، س م ع مادّے سے سَمْع اور سِمْع کی طرح مصدر ہے اور اس کے معنی "سننا" ہیں؛ اکثر اوقات جو چیز سنی جائے اس کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے؛ نیز استماع کی طرح "غور سے سننا" (Lane : Lexicon، ص ۱۴۲۷ ب و ۱۴۲۹ ب؛ لسان العرب، بذیل مادہ)۔ یہ لفظ قرآن مجید میں نہیں آیا، لیکن قدیم عربی میں یہ "گانا یا گانا بجانا" کے معنوں میں آتا ہے (Lane، ص ۱۶۱۷ ب، بذیل مُشار، نیز اس کے مآخذ کے ضمن میں)۔ لغوی لحاظ سے اس کے معنی سماعی کے بھی ہیں، یعنی جو کسی سند پر مبنی ہو، برخلاف قیاسی کے (de Sacy، حوالۂ مذکور؛ Lane، ص ۱۴۲۹ ب)۔ دینی اصطلاح میں سماع اور سَمْع دونوں (ایک ہی معنوں میں) عقل کے مقابلے میں استعمال ہوتے ہیں (Goldziher : Die Richtungen der Isl. Koranauslegung، ص ۳۶ و بعد، ۱۶۶)۔ حقیقت یہ ہے کہ سب سے زیادہ اصطلاحی معنوں میں اس کا استعمال تصوف میں ہوتا ہے، جہاں اس کے معانی موسیقی میں انہماک، گانا، الاپنا اور مذہبی جوش اور وجد پیدا کرنے کے لیے سر تال سے گانے کے ہیں، نیز آواز اور ساز کے ذریعے گانا بجانا۔ الغزالی نے اپنی کتاب احیاء کی ایک فصل اس کے لیے وقف کی ہے، جس میں انھوں نے (سماع کے) تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے (یعنی رسم و رواج کی فصلوں میں سے آٹھویں فصل، [دیکھیے احیاء] طبع مع شرح اتحاف السادۃ، ۶: ۴۵۴ تا آخر؛ نیز رک بہ الغزالی۔ D.B. Macdonald نے JARS، ۱۹۰۱ء، عدد ۲، میں اس کا ترجمہ مع تشریح و تجزیہ شائع کیا ہے اور یہ اس تمام ادب کا لب لباب (locus classicus) ہے، جو اسلام میں

مجموعی طور پر اس مضمون سے متعلق، یعنی ان وسائل سے جذبۂ مذہبی کو پیدا کرنے اور اس کے علاوہ اس کے شرعی، نفسیاتی، مذہبی اور جمالیاتی پہلوؤں پر ضبط و تصرف رکھنے کے بارے میں ہے۔

الغزالی نے اس پر ایک محقق صوفی، ایک صاحب حال اور ایک راسخ العقیدہ اشعری اور شافعی کی حیثیت سے غور کیا ہے اور یہ باب اپنے مضمون کے لحاظ سے ان کی تصنیف احیاء میں بمنزلۂ مغز ہے۔ ایک قدیم تر فارسی مصنف اور معرفت کے لحاظ سے بلند تر صوفی الہجویری ؒ نے اپنی کتاب کشف المحجوب میں اسی مضمون پر ایک باب لکھا ہے، دیکھیے ترجمہ، سلسلۂ مطبوعات یادگار گب، ج ۱۷، از R. A. Nicholson، ص ۳۹۳ تا ۴۲۰؛ نیز اسی مصنف کی دو کتابیں *Studies in Islamic Mysticism*، اور *Mystics of Islam*، بمدد اشاریہ؛ Massignon: *La Passion d' al-Hallaj*، بمدد اشاریہ اور خصوصًا ص ۷۸۰، ۷۹۵ ببعد۔ القشیری نے بھی اپنے الرسالۃ (طبع مع شرح، از العروسی و زکریا، بولاق ۱۲۹۰ھ، ۳: ۱۲۲ تا ۱۸۶) میں سماع کے بارے میں ایک فصل دی ہے؛ [نیز دیکھیے کتب و رسائل مصنفہ ابن تیمیہ اور مجدد الف ثانی سرہندی]۔ ابن بطوطہ کے سفر نامے (پیرس، ۲: ۵ تا ۷) میں رفاعی درویشوں کے سماع اور وجدانی کیفیات کے متعلق نہایت مکمل و مفصل تذکرہ موجود ہے۔ [نیز ملاحظہ ہوں مقالات جو مختلف سلسلہ ہائے طریقت پر ہیں]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(D. B. MACDONALD)

* **سَماع خانہ**: فارسی ترکیب، جو عربی لفظ "سماع" اور فارسی "خانہ" سے مل کر بنی ہے؛ رقص کا ایوان یا کمرہ، یعنی خانقاہوں میں وہ مخصوص جگہ جو صوفیوں کے رقص کے لیے مخصوص ہوتی تھی اور جسے راسخ العقیدہ مسلمان نہایت نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے؛ نیز یہ مقابلہ (مکاشفہ) اور ذکر کے لیے مختص ہوتی تھی۔ رقص و سماع اصولاً بطور خاص سلسلۂ مولویہ سے متعلق ہے، لیکن بکتاشی خانقاہوں میں بھی ان کے اپنے سماع خانے ہوتے ہیں، مثلاً سید غازی کی قدیم بڑی بکتاشی خانقاہ میں سید بطال کے مزار کے مقابل ایک ہی عمارت میں تین سماع خانے موجود ہیں، دیکھیے K. Wulzinger: *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens*، در *Beiträge zur Bauwissenschaft*، برلن ۱۹۱۳ء، ۴، ۲: ۳۲ مع نقشہ؛ نیز دیکھیے عربی فارسی اور ترکی لغت کی کتابیں۔

(TH. MENZEL)

* **السِّماک**: بمعنی نمایاں؛ مجمعُ الکواکب العذراء (Virgin) کے روشن ترین ستارے کا نام۔ العذراء کو ازمنۂ قدیم سے ایک عورت کی شکل میں دکھایا جاتا ہے، جو بائیں ہاتھ میں غلے کی ایک بال (سنبلہ) تھامے ہوتی ہے۔ اس مجمع الکواکب کو بعض اوقات سنبلہ بھی کہتے ہیں۔ السماک (جسے یونانی میں σταχυς اور لاطینی میں spica کہتے ہیں) اس کے داہنے ہاتھ کے قریب ہوتا ہے۔ مغرب میں عربی لفظ السماک کی بگڑی ہوئی شکل Azimech یا Elisamech ہے۔ یہ خیال کیا گیا تھا کہ السماک کا العوا (Boötes) میں سماک الرامح (Arcturus) سے تعلق ہے کیونکہ وہ اس کے بالمقابل واقع ہے؛ اس لیے السماک الأعزل (غیر مسلح سماک) اور السماک الرامح (نیزے والے سماک) میں امتیاز کیا گیا۔ اس ستارے کے عربی نام کا توصیفی جز الرامح مسخ ہو کر مغرب میں Aramech ہو گیا۔ السماکان اور الأنہران (دن کی روشنی اور بارش لانے والے) صیغۂ تثنیہ سے ان دونوں ستاروں کا نام بن گئے ہیں۔ السماک الاعزل چودھویں منزل قمر ہے۔

ہمارا مجمع الکواکب العذراء بابلیوں کے تصویری رسم الخط میں اب۔ سیم (AB. SIM) = شِرو،

یعنی ڈنٹھل پر کھڑی بال) سے تعبیر کیا گیا تھا۔ تنہا سماک الاعزل کا بھی یہی تصویری رسم الخط تھا۔ طه نه به العذراء کے ستاروں ξ، ν، β کو بابلیوں نے الاسد (Leo) میں شامل کیا تھا۔ مجمع الکواکب العذراء مع شبلتو (Shubultu) یا غلے کی بال کی دیوی شلا (Shala) کی ملکیت تھا۔ یہ دیوی موسم کے دیوتا اداد (Adad) کی بیوی تھی۔

مآخذ : (۱) F. W. V. Lach : *Anleitung zur Kenntniss der Sternnahmen*، لائپزگ ۱۷۹۶ء، ص ۸۶ ببعد؛ (۲) L. Ideler : *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۵۱ ببعد، ۱۹۸ ببعد؛ (۳) F. X. Kugler : *Sternkunde und Sterndienst in Babel*، تتمه، Münster ۱۹۱۳ء، ص ۹، ۲۵، ۳۲، ۶۳، ۱۵۸ ببعد؛ (۴) *Description of the fixed Stars, etc.* از عبدالرحمٰن الصوفی، ترجمه از H. C. F. C. Schjellerup، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۵۸۔

(C. SCHOY)

* **السِماک الاعزل** : رک به علم نجوم.

* **سَمالَه** : (۱) زماله کی فرانسیسی صورت ہے۔ الجزائر کی عربی بولی میں زماله کے معنی ہیں "کسی قبیلے یا کسی سردار کی خیمه گاه (کیمپ)، جس میں اس کے خاندان کے افراد، نوکر اور بار بردار حیوانات بھی شامل ہوں"۔ یه لفظ عبدالقادر بن محی الدین [رک بآں] کے زماله کی شہرت کی وجه سے فرانسیسی زبان میں داخل ہوا۔ اس کیمپ کی تسخیر ۱۸۴۳ء کا ایک ہنگامه خیز واقعه تھا۔

(۲) ترکوں کے دور حکومت میں الجزائر کے بعض قبائل کو ایک طرح کی سوار پولیس میں بھرتی کیا گیا ان کو زماله (جمع : زمول) کہتے تھے [رک به دوائر].

(G. S. COLIN)

* **سُمالی لینڈ** : رک به صومالیه.

* **سِماو** : کوتاهیه کے سنجاق میں ولایت خداوندگار بورسه کے اندر ایک قضاء (انتظامی ضلع) اور اس کا صدر مقام، جو کوتاهیه سے جنوب مغرب کی طرف تقریبًا اسّی میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ جنگ سے پہلے بھی اس ضلع میں صرف مسلمان ترک آباد تھے۔ ان کی آبادی چالیس ہزار سے اوپر تھی اور وہ اپنے قبیلے کے سردار کی سربراہی میں قدیم طرز پر زندگی بسر کرتے تھے اور یه کوئی فاقه زده زندگی نه تھی۔ شہر سماو، جس کا قدیم نام سیناؤس (Synaos) اور جس کی آبادی چھے ہزار ہے، سماو طاغ کے دامن میں اسی نام کی ایک ندی کے کنارے، جسے قدیم زمانے میں ماکسطوس Makestos کہتے تھے، ایک جھیل کے اوپر، جو سبزه زار سے گھری ہوئی ہے، بڑے پر فضا اور خوش منظر ماحول میں واقع ہے۔ یہاں صاف اور رواں پانی بافراط میسر ہے۔ شہر میں پخته پتھر سے بنی ہوئی دس مسجدیں، دو خانقاہیں، چھے مدرسے، متعدد سکول، پانچ سرائیں، ایک گودام اور ایک کتاب خانه ہے، لیکن باقی عمارتیں زیاده تر لکڑی کی بنی ہوئی ہیں؛ چنانچه یہاں سخت آتش زدگی کے واقعات اکثر ہوتے رہتے ہیں.

اس شہر میں قالینوں اور چٹائیوں کی اعلٰی درجے کی صنعت پائی جاتی ہے۔ قالینوں کے لیے اشیاے خام کی بہم رسانی جانور پالنے والے خانه بدوش قبائل کرتے ہیں اور سماو ان کی منڈی ہے : چٹائیوں کے لیے جھیل کا سرکنڈا مہیا ہوجاتا ہے۔ ماہی گیری اور افیون کی کاشت بھی یہاں کے کامیاب پیشے ہیں۔ یہاں کی آب و ہوا مرطوب اور غیر صحت بخش ہے.

اقروپولس (Acropolis) کی قدیم پہاڑی ساری کی ساری اب امیر شہریوں کے مکانات سے گھری ہوئی ہے۔ ایک اور پہاڑی اس سے بھی بلند ہے، جس پر بوزنطی قلعے کے کھنڈر پائے جاتے ہیں.

۷۸۳ھ / ۱۳۸۱ء میں مراد اول نے اپنے بیٹے بایزید کی شادی گرمیان اوغلو کی بیٹی سلطان خاتون سے کر کے سماو کو حکومت عثمانیہ میں شامل کر لیا۔ سلطان خاتون اپنے خاوند کے لیے جہیز میں کوتاهیه، سماو، ایری (Eyri)، گوز اور توشنلی لاتی (نشری: جہان نما، مخطوطۂ وی انا، ورق ۶۳ و ۶۵؛ مخطوطۂ جامع بایزید، ورق ۵۹ و ۶۰؛ عاشق پاشازادہ، تاریخ، قسطنطنیہ ۱۳۳۲ھ، ص ۵۷)۔

سماو متعدد شیوخ کی جاے پیدائش ہے، مثلاً شیخ عبداللہ الٰہی [م ۸۹۶ھ] (عاشق پاشا زادہ، ص ۲۳۲، حاشیہ ۷) اور شیخ قرہ شمس الدین (اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطنیہ ۱۳۱۴ھ، ۳: ۲۷۷)۔ کچھ عرصہ قبل یہ خیال سب سے پہلے v. Hammer نے پیش کیا تھا کہ قاضی سماولہ شیخ بدرالدین کا بیٹا، جو درویشوں کی ایک بڑی بغاوت کا محرک تھا اور جسے ۸۲۳ھ / ۱۴۱۶ء میں بمقام سرس Seres سولی دی گئی، اسی سماو میں پیدا ہوا تھا، لیکن محمد شرف الدین (سماونہ قاضی اوغلو شیخ بدرالدین، استانبول ۱۹۲۵ء/۱۳۴۱ھ، ص ۵ ببعد) نے اسے بڑے عمدہ دلائل سے غلط ثابت کر دیا ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ بدرالدین کی پیدائش موضع سماونہ میں ہوئی۔

مآخذ: اولیاء چلبی: سیاحت نامہ ۹، استانبول ۱۹۲۵ء، ۹: ۳۳ تا ۳۸؛ (۲) F. Babinger: *Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simāw*، در *Isl.*، ۱۱ (۱۹۲۱ء): ۱ (نیز جو حوالے وہاں دیے گئے ہیں)، ۲۲ حاشیہ ۲؛ علاوہ ازیں (۳) Vital Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۵ء، ۴: ۲۷ تا ۴۷؛ (۴) A. Philippson: *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*، در *Petermanns Mitteilungen*، گوتھا ۱۹۱۴ء، ۳: ۲۲ ببعد؛ (۵) A. D. Mordtmann: *Anatolien*، طبع Babinger، ہینوور ۱۹۲۵ء، ص ۳۸؛ (۶) سالنامۂ خداوندگار، ۱۳۰۲ھ، بذیل سال ۲۰، ص ۲۶۳ تا ۲۶۴ و ۱۳۲۴ھ، بذیل سال ۲۴، بورسہ ۱۳۲۴ھ، ص ۳۲۲؛ (۷) سامی: قاموس، ۴: ۲۳۲۵۔

(Th. Menzel)

سُمْباوا: [جمہوریۂ انڈونیشیا] کا ایک جزیرہ، جو مجمع الجزائر سوندا صغیر میں شامل اور لومبوک کے مشرق میں واقع ہے۔ ساحلی خط، بالخصوص شمال میں نہایت کٹا پھٹا اور بے قاعدہ ہے۔ خلیج سالہ سب سے بڑی خلیج ہے، جو ملک کے اندر دور تک چلی گئی ہے اور قریب قریب پورے جزیرے ہی کو دو برابر ٹکڑوں میں تقسیم کیے دیتی ہے۔ اس تقسیم کی اہمیت محض جغرافیائی ہی نہیں بلکہ اس سے کچھ زائد بھی ہے۔ دونوں حصوں کے باشندے ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، اوضاع و اطوار میں، رسم و رواج میں، حتٰی کہ دونوں کی جسمانی وضع و ہیئت بھی بالکل یکساں نہیں۔ مغربی حصے کی آبادی اپنے لمبے قد و قامت اور نسبۃً کھلی رنگت کے باعث ممتاز ہے۔ [ولندیزی دور حکومت میں] نظم و نسق کے اعتبار سے یہ جزیرہ تیمور کی ریزیڈنسی (''Timar en Onderhoarigheden'') میں شامل اور چار اضلاع پر مشتمل تھا، جن پر ڈچ ایسٹ انڈیز کے زیر سیادت مقامی امرا حکومت کرتے تھے۔ جزیرے کے نصف مغربی حصے میں سمباوا کی سلطنت اور مشرقی جانب ڈمپو اور سنگارا کی دو چھوٹی سی بادشاہتیں تھیں؛ انتہائی مشرق میں بیما (Bima) کی سلطنت تھی۔ جزیرہ بہت زیادہ کوہستانی ہے اور اس میں ایسے بڑے دریا ناپید ہیں جو سال بھر جہازرانی کے قابل ہوں۔ زمین زرخیز ہے اور آبادی کا بیشتر حصہ زراعت اور مویشی پال کر زندگی بسر کرتا ہے۔ گندم سے بننے والی اشیا کی فراہمی بھی کسی قدر اہمیت رکھتی ہے۔ برآمدی اشیا میں چاول، گھوڑے، بھینسیں اور موم شامل ہیں۔ ملکی آبادی کا بڑا حصہ "جوان ملائی" نسل کا ہے (بہت سے غیر ملکی

ساحل کے ساتھ ساتھ آباد ہو گئے ہیں، مثلاً مکسّری، بوجینی، ملیری اور عرب)۔ اس کے ساتھ ساتھ زیادہ قدیم طبقہ بھی صاف طور سے نظر آتا ہے۔ مغربی سمباوا کے اندرونی علاقے کے لوگ اور مشرقی حصے کی بعض اقوام انھیں میں سے ہیں۔ لسانی اور نسلی خصائص کے اعتبار سے یہ لوگ لومبوک کے ساساکروں Sasakers سے بہت زیادہ مشابہ ہیں اور خلیج بیما کے مغربی ساحل پر رہنے والے دودونگو (Dou Donggo، یعنی پہاڑی لوگ) اس گروہ کے خالص نمائندے ہیں۔ وہ اپنے پڑوسیوں سے بالکل الگ تھلگ رہتے ہیں اور ثقافت و تہذیب میں ان سے بہت پست‌تر درجے میں ہیں۔ دودونگو اور اہل بیما آپس میں ایک دوسرے سے شادی بیاہ، رشتے ناطے نہیں کرتے۔ دودونگو ابھی تک مشرک اور لامذہب ہیں اور ان کی تاریک خیالی اور ان کی معاشری تقریبات (رسم و رواج) میں ابتدائی "طوطمیت" (مظاہر پرستی) کے آثار بکثرت منظر عام پر آتے ہیں۔ جب کہ سمباوا کی باقی ماندہ قریب قریب تمام آبادی اسلام قبول کر چکی ہے اور بظاہر احکام شریعت کی پابند بھی ہے۔ بیما کے معاشرے کی یہ نمایاں خصوصیت ہے کہ اس کی آبادی چھبیس (طبقۂ شرفا کو شامل کرنے کے بعد ستائیس) معاشری طبقوں (داریوں) میں بٹی ہوئی ہے جنھیں "برادریوں" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یہ داریاں، حکومت کے عہدے‌داروں کے ماتحت ہیں اور ریاست کے ساتھ ان کے وظائف اور فرائض ٹھیک ٹھیک طور پر معین ہیں۔ ان کی قدیم تاریخ کے متعلق ہمیں بہت کم علم ہے۔ جزیرے میں جو چند آثار قدیمہ پائے گئے ہیں وہ کسی زمانے کی ہندو تہذیب کے اثر کا پتا دیتے ہیں۔ بعد کے ہندو عہد میں سمباوا مجاپاہت کی جاوی سلطنت کے ماتحت تھا۔ ۱۳۵۷ء میں مجاپاہت نے دومپو فتح کر لیا۔ سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں جب ولندیزیوں کا بیما والوں کے ساتھ ربط و ضبط شروع ہوا تو بہت سی سمباوی ریاستیں گوا (مکاسر) کے ماتحت تھیں۔ اسی صدی کے نصف آخر میں انھیں ڈچ ایسٹ انڈیا کمپنی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کرنا پڑا۔ ایک بیمانی عدالتی تذکرے کے مطابق (جس کے پرانے حصے بالکل افسانوی حیثیت رکھتے ہیں) اس وقت تک بیما کے پچاس فرمانروا گزر چکے ہیں، جن میں اڑتیسواں فرمانروا عبدالقاہر، جس کا زمانہ ۱۶۳۰ء کے لگ بھگ ہے، پہلا مسلمان سلطان تھا۔

مآخذ: (۱) H. Zollinger: *Verslag van eene reis naar Bima en Soembawa, en naar eenige plaatsen op Celebes, Saleijer en Floris, gedurende de maanden Mei tot December 1847*، در *Verhandel. Batav. Genootschap*، ۲۳ : ۳؛ (۲) A. J. F. Jansen: *Hindoe-beelden van Soembawa*، در *TBGKW*، ۱ : ۴۳؛ (۳) H. Holtz: *Oudheden op Soembawa*، در *TBGKW*، ۱۱ : ۱۵۴؛ (۴) J. Th. Bik: *Aanteekeningen nopens eene reis naar Bima, Timor, de Moluksche eilanden, Menado en Oost-Jawa, gedaan in 1821 en 1822 met den hoogleeraar C. G. C. Reinwardt*، در *TBGKW*، ۱۴ : ۱۲۵؛ (۵) P. G. Veth: *De Onderhoorigheden van Madjapahit*, *Tijdschrift v. Nederl. Indië*، ۱۸۶۴ء، ۱ : ۸۸؛ (۶) A. Ligtvoet: *Aanteekeningen betreffende den economischen toestand en de ethnographie van het rijk van Soembawa*، در *TBGKW*، ۲۳ : ۵۵۵؛ (۷) D. F. Van Braam Morris: *Nota van toelichting behoorende bij het contract gesloten met het landschap Bima*، در *TBGKW*، ۳۴ : ۱۷۶؛ (۸) J. E. Jasper: *Het eiland Soembawa en zijn bevolking*, *Tijdschrift v. h. Binnenlandsch Bestuur*، ۳۴ : ۶۰؛ (۹) G. P. Rouffaer: *Oudjavaansche Inscriptie in Soembawa*, *Notulen Batav. Genootschap*

۸ : ۱۱۰؛ (۱۰) Dr. J. Elbert : *Die Sunda-Expedition des Vereins für Geographie und Statistik zu Frankfurt am Main*، ۲ : دہ تا ۱۲ء، فرینکفرٹ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*، بار دوم، ہیگ و لائیڈن ۱۹۱۷ء تا ۱۹۲۱ء، ۴ : ۵، بذیل Bima، Dampo، Soembawa.

(W. H. Rassers)

* **سَمبَس** : جزیرۂ بورنیو میں ایک ملائی ریاست۔ راس داتو کے مغرب اور شمال مغرب میں دریاے دُوری کے دہانے تک بحیرۂ چین کی موجیں اس کے ساحل سے ٹکراتی ہیں۔ جنوب اور جنوب مشرق میں یہ ممپاوا Mampawa، سنڈک Sandak اور سنگاؤ Sanggau کے علاقوں سے گھرا ہوا ہے (دریاے دُوری راستے کے ایک حصے کی حد بناتا ہے)۔ مشرق اور شمال مشرق میں ریاست سراوک ہے۔ ساحل سے پرے بعض جزیرے بھی اس کے ساتھ ہیں۔ علاقہ زیادہ‌تر پہاڑی ہے، بالخصوص مشرقی سرحد پر؛ زمین رفتہ رفتہ مغرب اور شمال کی طرف ڈھلتی چلی گئی ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وؔ لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادہ].

مآخذ : (۱) E. Netscher : *Kronijk van Sambas en van Soekadana, in het oorspronkelijk Maleisch, voorzien van de vertaling en aanteekeningen*، در *TBGKW*، ۱۸۵۳ء، ۱ : ۱؛ (۲) P. J. Veth : *Borneo's Wester-afdeeling*، ۲ جلدیں، Zaltbommel ۱۸۵۴ و ۱۸۵۶ء؛ (۳) J. J. de Hollander : *Geslachtsregister der Vorsten van Sambas*، در *BTLV*، ۱۸۶۲ء، سلسلہ ۲، ۶ : ۱۸۵؛ (۴) J. J. M. de Groot : *Het Kongsi-wezen van Borneo*، ہیگ ۱۸۸۵ء؛ (۵) Th. J. H. van Driessche : *Nota betreffende het landschap Sambas*، در *Tijdschrift van het Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap*، ۱۹۱۲ء، سلسلہ ۲، ۲۹ : ۱۹۳؛ (۶) E. B. Kielstra : *De Indische Archipel, Geschiedkundige Schetsen*، ہارلم ۱۹۱۷ء، ص ۲۵۱؛ (۷) *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*، بار دوم، ۳ (۱۹۱۹ء) : ۶۸۱.

(W. H. Rassers [تلخیص از ادارہ])

* **اَلسَّمْت** : طرف، قطب نما کا نقطہ۔ عربوں کے علم ہیئت میں اس کا اطلاق اس قوس کے طول (مسافت زاویہ) پر ہوتا ہے جو افق سے مشاہدے کے مقام میں سے گزرنے والے کسی خط مستقیم اور مشرق سے مغرب تک کھینچے جانے والے خط کے درمیان بنتی ہے۔ چونکہ کرۂ سماوی کا دائرۂ ارتفاع افق کو ایک خط مستقیم پر قطع کرتا ہے، اس لیے خط مشرق و مغرب سے کسی ایسی تراش کے ہٹاؤ سے ارتفاع کی سمت کا تعین ہوتا ہے۔ عمودی دیواروں پر دھوپ گھڑیوں کے نشانات (منحرفات) بنانے اور سمت قبلہ متعین کرنے کے سلسلے میں السّمت کی تحدید اہم ہے۔ اس مسئلے کا تعلق علم الفلک الکروی سے ہے اور عرب ہیئت دان اسے کئی طریقوں سے حل کرتے رہے ہیں۔

السّمت کی جمع السُّمُوت ہے۔ اس کے لیے ہم ایک عظیم مسلمان ہیئت دان، ابن یونس (م قاہرہ ۱۰۰۹ء) کے اقتباسات پیش کر سکتے ہیں، مثلاً اس کی مشہور حاکمی جدولوں کے باب ۳۴ کا عنوان ہے: فِی إِخْرَاجِ خَطِّ نِصْفِ النَّهَارِ بِالْاِرْتِفَاعِ الَّذِی سَمْتُهُ ثَلَاثٌ وَغَیْرِہٖ مِنَ الْاِرْتِفَاعَاتِ الَّتِی سُمُوتُهَا مَعْلُومَةٌ (مخطوطۂ آکسفرڈ، مجموعۂ Hunt، عدد ۳۳۱، ورق ۳۴-الف)۔ اسم صفت "معلومۃ" واحد مؤنث ہے، جو عربی قواعد کے لحاظ سے درست ہے۔ عربی کی ہیئتی تصانیف کا کوئی ناتجربہ کار مترجم ممکن تھا کہ اس طرح کی جمع (سموت) کو واحد سمجھے اور اس کا ترجمہ سمتوں (directions) کے بجائے سمت (direction) کر دے۔ نلینو Nallino

(در RSO، ۸ : ۳۹۰ ببعد) کے قول کے مطابق سُوت، سُمُوت کی ایسی شکل ہے جو مقامی بولی سے مختص ہے۔ ہسپانوی اور فرانسیسی زبانوں میں السموت بگڑ کر Azimuth بن گیا اور اس شکل میں بطور واحد مغربی زبانوں میں منتقل ہو گیا؛ چنانچہ اب ہم سورج یا کسی دیوار وغیرہ کے ارتفاع کو Azimuth ہی کہتے ہیں.

کلمہ سَمْت (یا سِمْتُ) الرأس سے مراد سر کی سمت ہے، بعد میں یورپ میں "الرأس" گر گیا اور فرانسیسی اور ہسپانوی ہجوں میں صرف لفظ zemt رہ گیا۔ کاتبوں کے سہو سے یہ Zenit بن گیا، ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ الفرغانی (Alfraganus) کی ہیئت کے لاطینی مترجموں نے حمص (Emesa) کو Henis اور پھر Henit بنا دیا.

جیسا کہ اُوپر بتایا جا چکا ہے، عرب السمت (Azimuth) کو خط مشرق و مغرب کے لحاظ سے ناپتے تھے اور اس لیے خط نصف النہار کی السمت ۹۰ درجے تھی۔ کسی شخص کا مقام معلوم کرنے کے لیے اس کی تعیین ضروری تھی؛ چنانچہ کسی عربی "زیج" میں اسے چھوڑا نہیں گیا بلکہ صرف اسی موضوع پر رسائل بھی لکھے گئے ہیں (مثلاً ابن الہیثم کی تصانیف *Memoire sur l'azimut* اور *Memoire sur la détermination de la méridienne avec la dernière exactitude*، دیکھیے F. Woepeke : *L'algèbre d'Omar Alkhayyâmi*، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۷۴، ۷۵).

سورج کے ارتفاع اور السمت میں حسابی رشتے (جب کہ جغرافیائی عرض بلد اور سورج کا میلان معلوم ہو) جداول السموت میں دیے گئے ہیں، جنہیں بمختلف عرب ہیئت دانوں نے اپنے اپنے وطن کے عرض بلد کے لیے محسوب کیا ہے، مثلاً ابن یونس کی کتاب السَّمت و الظّل لابن یونس محلول دقیقۃ دقیقۃ (مخطوطہ ایسکوریال، عدد ۹۲۴).

مآخذ : (۱) G. W. S. Beigel : *Bemerkungen über die Gnomik der Araber* (Fundgruben des *Orients*)، ۱۸۰۹ء، ۱ : ۳۲۹؛ (۲) C.A. Nallino : *Etimologia araba e signigicato di "asub" e di azimut con una postilla su almucantarat*، در RSO، ۱۹۱۹ء، ۸ : ۳۸۹؛ (۳) C. Schoy : *Das 20. Kapitel der grossen Hâkemitischen Tafeln des Ibn Jûnis: Über die Berechnung des Azimuts aus der Höhe und der Höhe aus dem Azimut* (*Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*)، ہمبرگ ۱۹۲۰ء، ص ۹۷ تا ۱۱۲؛ (۴) وہی مصنف : *Über die Ziehung der Mittagslinie, dem Buche über das Analemma entnommen, samt dem Beweis dazu von Abû'l-Sa'îd ad-Darîr* (*Ann. d. Hydrogr. u. maritim. Meteorol.*)، ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۵ تا ۲۷۲.

(C. Schoy)

* **السَّمْت** : (Zenith)، اہل یورپ کے ہاں Azimut کے نام سے معروف ہے؛ وہ زاویہ جو کسی ستارے یا "جرم" ارضی سے گزرنے والے خط عرض بلد اور الزوال کے ساتھ ملنے سے بنتا ہے۔ علم الہیئت میں اس کا شمار افقی دائرے کے جنوبی نقطے سے جانب مغرب، شمال و مشرق صفر سے ۳۶۰ درجے تک ہوتا ہے جب کہ مساحت کرنے والے مساحت کا آغاز شمالی نقطے سے کرتے ہیں اور درجۂ صفر سے ۳۶۰ درجے تک مشرق، جنوب اور مغرب کی طرف چلے جاتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کی سمت سے حساب لگایا جاتا ہے، جس کا آغاز نقطۂ صفر سے کیا جاتا ہے۔ نقطۂ صفر علم الہیئت اور علم الحساب میں مختلف ہوتا ہے۔ اجرام فلکی اور اجسام کی سمت کا تعین دائرۃ الافق پر بنی ہوئی قوس کو پڑھ کر کیا جاتا

ہے جوکہ دائرۃ الارتفاع اور دائرۃ الزوال میں محصور ہوتی ہے۔ سمت کا تعین زاویہ گیر (آلۂ پیمائش) سے کیا جاتا ہے اور سادے حالات میں پرکار سے۔ اس کے لیے مقناطیسی انحرافات کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

(MALHER)

* **سَمْتُ الرَّأس** : (انگریزی میں Zenith): اس سے انتصابی نقطہ مراد ہے، یعنی یہ مشاہدہ کنندہ کے اوپر انتصابی (شاقولی) سمت میں مرئی کرۂ سماوی کا بلندترین نقطہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ اُفق کا بالائی (مرئی) قطب بھی ہے۔

عربی میں Zenith کے لیے ہیئت کی اصطلاح سَمْتُ الرَّأس یا سمت الرؤوس ہے جس کے معنی "سر کی سمت" کے ہیں۔ یونانی میں اسی کا مترادف یا kορvφγ Tὸ KaTa Kορvφηvaγu E Toγ ہے۔ افلاطون تیورتنوس Plato Teburtinus نے اپنے لاطینی ترجمے میں سمت الراس کو Zenith Capitis یا Zenith Capitum سے تعبیر کیا ہے۔ البتّانی کے ہسپانوی ترجمے میں یہ el zonte de la cabeça (el zont) سے تعبیر کی گئی ہے۔ (دیکھیے البتّانی: Opus astronomicum، طبع نلینو، ۲ : ۳۲۲، بذیل مادۂ سمت)۔ جیسا کہ گولیوس Golius نے شروع ہی میں بتایا تھا لفظ zenit(h) کی ابتدا بظاہر لغزش قلم سے ہوئی، جس سے zemt سَمْت کا m بدل کر "ni" بن گیا اور zenith > vemt میں تبدیل ہو گیا۔ (یہی لفظ سمت [رک بآں]، جس کی جمع سموت ہے، ہیئت کی اصطلاح Azimut میں بھی موجود ہے۔ اس سے سمت من دائرۃ الافق یعنی افقی دائرے پر کی کوئی سمت مراد ہے، جو درجوں میں محسوب کی گئی ہو۔ کتاب *Libros del saber de astronomia* میں سمت کا ترجمہ بالعموم zonte اور سمت الرأس کا cenit کیا گیا ہے)۔

مشاہدہ کنندہ کے ٹھیک نیچے افق کا جو (غیر مرئی) قطب ہے اور جو سمت الراس کا بالمقابل قطب سمجھا جا سکتا ہے، Nadir کے نام سے موسوم ہے۔ یہ عربی کے لفظ نظیر سے اخذ کیا گیا ہے۔ عظیم ترین دائرے، جو سمت الراس اور نظیر میں سے گزرتے ہیں، انتصابی دائروں کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے دو کو خاص امتیاز حاصل ہے۔ ایک تو نصف النہار (meridian) ہے، جس کا پورا نام عربی میں فلک نصف النہار ہے اور جسے یونانی میں OMBoquBPLvoς کہتے ہیں)۔ کرۂ ارض کا محور اسی دائرے کے مُستوی میں واقع ہے اور یہ افق کو جنوب اور شمال کے نقطوں پر قطع کرتا ہے؛ دوسرا اول السموت (first vertical) ہے، جو نصف النہار کے مستوی پر عمود وار ہوتا ہے اور افق کو مشرق اور مغرب میں قطع کرتا ہے؛ مشرق اور مغرب کے نقطے نصف النہار کے قطب بھی ہیں اور نقاط جنوب و شمال اول السموت کے قطب ہیں۔

کسی ستارے کے کروی مُحدّد (spherical co-ordinates) نظام افق اور سمت الراس کے لحاظ سے محسوب کیے جاتے ہیں، یعنی اِرتفاع عن دائرۃ الافق، حالانکہ جدید علم ہیئت میں السمت کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ ستارے میں سے گزرنے والے انتصابی دائرے اور نصف النہار کے درمیان قوس کا طول ہے، جو افق پر جنوب سے مغرب، شمال، مشرق اور جنوب تک، یعنی صفر درجے سے ۳۶۰ درجے تک، یا اگر افلاک پر سمت دی گئی ہو تو جنوب سے براہ مغرب اور جنوب سے براہ مشرق ۱۸۰ درجے تک ناپا گیا ہو۔ یاد رہے کہ اول السموت کو حوالے کا دائرہ قرار دیتے ہیں، یعنی اس کے مشرق یا مغربی نقطے سے شمار کرتے ہیں۔ ستارے کا ارتفاع افق سے ستارے کی اس

قوس کا طول ہے جو ستارے میں سے گزرنے والے انتصابی دائرے پر ناپا گیا ہو۔ یہ (افق پر) صفر درجے سے (سمت الراس پر) +۹۰ درجے تک یا (نظیر پر) -۹۰ درجے تک محسوب کیا جاتا ہے۔ منفی ارتفاعات اکثر اِنْخِفاضات (Depressions) کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات ارتفاع کے بجائے اس کا زاویہ تکملہ (Complement) دریافت کیا جاتا ہے۔ یہ سمت الراس کا فاصلہ ہے جو اسی انتصابی دائرے کی قوس کے طول سے، جو سمت الراس سے ناپا گیا ہو، تعبیر کیا جاتا ہے۔ افلاک کے قطب کا راسی فاصلہ (Zenith distance) نصف النہار میں خطِ استوا کے ارتفاع کے مساوی ہوتا ہے اور قطب کے ارتفاع کے زاویہ تکملہ یا جغرافیائی عرض بلد فہ (φ) کے بھی مساوی ہوتا ہے، یعنی س = ۹۰ درجے - فہ.

ایک متوازی الافق مُسْتَوِی، مرئی کرۂ سماوی کو ایک دائرے میں قطع کرتا ہے، جو یکساں ارتفاع کے تمام نقطوں کو باہم ملاتا ہے۔ علم ہیئت میں اس قسم کے دائرے کو افقی دائرہ کہتے ہیں۔ عربی میں یہ اَلْمُقَنْطَرَۃ [رک بآں] کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے.

(WILLY HARTNER)

* **سَمْتُ الْقِبْلَہ** : فلکی جغرافیے کی اصطلاح میں کسی خاص مقام سا پر سمت مکہ دائرۂ سام (شکل ۱) کے نقطۂ سا پر سماس کے مترادف ہے۔ یہ نقطۂ سا سے گزرنے والے خط نصف النہار، یعنی دائرۂ ق سا ق، ق، کے ساتھ زاویہ عہ بناتا ہے (ق اور ق، قطبین ہیں)۔ عربوں کے علم ہیئت میں یہ زاویہ انحراف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس سے نظر کے رخ کا شمالی جنوبی خط سے انحراف ظاہر ہوتا ہے.

اگر و ت خط استوا ہو اور فہ۱، فہ۲ اور لہ۱، لہ۲ دو مقاموں سا اور م کے عرض بلد اور طول بلد ہوں تو زاویۂ عہ کی قیمت کروی مثلثات سے محسوب کی جا سکتی ہے۔ زاویۂ عہ کی قیمت ہر مقام سا کے لیے اس کے جغرافیائی محدّدوں کے لحاظ سے کم و بیش ہوتی ہے۔

مکے کا رخ بالعموم افقی دھوپ گھڑی (بَسِیْطَہ رُخَامَة) کے چہرے پر نشان زد کیا جاتا تھا۔ ان سب مقامات کے لیے جن کا عرض بلد مکۂ معظمہ کے شمال میں ہو اور مکے کے عرض بلد سے زیادہ ہو، یہ رخ جنوب، جنوب مشرق یا جنوب مغرب کو ہوتا ہے اور یہ قول اسلامی دنیا کے بیشتر حصے پر صادق آتا ہے۔ عام طور پر دن میں ایک مرتبہ مُؤَشِّر کا سایہ سمت قبلہ پر سوئی کے پاؤں کے آگے اس سائے کی سیدھ میں پڑتا ہے۔ سوئی، مقیاس، شخص یا شے کہلاتی ہے۔ مُوَقِّت (= وقت کا اعلان کرنے والا) وقتاً فوقتاً اس لمحے کا باآواز بلند اعلان کرتا رہتا ہے۔ اس لمحے پر ہر شے کے سائے کا رخ مکے کی طرف ہوتا ہے۔ اس سائے کو زوال سے پہلے ظل اور بعد ظہر فیّ کہتے تھے۔ بڑے بڑے شہروں (مثلاً قاہرہ) کے لیے مسلمان ہیئت دانوں نے ٹھیک اس لمحے پر، جب سورج اپنے یومیہ دور میں قبلے کے رخ پر آتا تھا، اس کا روزانہ ارتفاع شمار کر رکھا تھا.

ہر زیج (کتاب جداول، فارسی: زہ، یا عربی: زیق، [یعنی وتر، کیونکہ جیبوں یا وتروں کی جدولیں ایک ہی ہوتی تھیں]) میں، خواہ وہ کسی ضخامت کی ہو، قبلے کی تعیین کا ذکر ضرور ہوتا ہے۔ قبلے کی دریافت کے متعلق خاص رسائل عربی ادبیات میں زیادہ نہیں پائے جاتے۔ اگر زیر بحث مقام کے عرض بلد اور طول بلد کا فرق مکۂ معظمہ کے عرض بلد اور طول بلد سے زیادہ نہ ہو تو ایک تقریبی طریقہ، جو پہلے زمانے کے عرب ہیئت دانوں کو بھی معلوم تھا، استعمال کیا جاتا تھا۔ اس سے عملی اغراض کی حد تک کافی صحیح نتائج حاصل ہوتے تھے۔ اس طریقے سے البتّانی

۱۰۲۹ء) اور ابن یونس (۱۰۰۹ء) وغیرہ نے بھی کام لیا تھا۔ یہ طریقہ حسب ذیل ہے: مکے اور زیر مقام بحث کے طول بلد کا فرق دائرۂ ہندیہ (یعنی دائرۂ افقیہ) پر نقطۂ جنوب سے شروع کرکے مغرب کی طرف اور نقطۂ شمال سے مشرق کی طرف شمار کر لیا جاتا ہے (یعنی شکل ۲ میں دو مساوی قوسیں ج ؤ اور ش ب معین کر لی جاتی ہیں)۔ اس طرح سے جو دو نقطے ؤ اور ب حاصل ہوتے ہیں وہ خط مستقیم ؤ ب کے ذریعے ملا دیے جاتے ہیں۔ اسی طرح دو عرض بلدوں کا فرق بھی نقطۂ مغرب اور مشرق سے جنوبی جانب ناپ لیا جاتا ہے اور اس طرح جو دو نقطے حاصل ہوتے ہیں، وہ بذریعۂ خط مستقیم ر د ملا دیے جاتے ہیں، جو ؤ ب کو ک پر قطع کرتا ہے۔ دائرے کے مرکز ما سے ک تک جو خط مستقیم کھینچا جاتا ہے، وہ قبلے کا رخ بتاتا ہے۔

اس تقریبی طریقے سے زاویۂ انحراف عہ دریافت کرنے کے عددی ضابطے عربی تصانیف میں درج ہیں۔ قاہرہ کی صورت میں ابن یونس نے ذیل کے اعداد دیے ہیں:

فہ ۱ = ۳۰ درجے؛ فہ ۲ = ۲۱ درجے؛

فہ [illegible] فہ ۲ = ۹ درجے؛

لہ ۱ = ۵۵ درجے؛ لہ ۲ = ۶۷ درجے؛

لہ ۲ − لہ ۱ = ۱۲ درجے؛ ک ز = جب (لہ ۲ − لہ ۱)؛

ماز = جب (فہ ۱ − فہ ۲)؛

$$\text{جب عہ} = \frac{\text{جب}\,(\text{لہ}_{۲} - \text{لہ}_{۱})}{\sqrt{\text{جب}^{۲}\,(\text{لہ}_{۱} - \text{لہ}_{۲}) + \text{جب}^{۲}\,(\text{فہ}_{۱} - \text{فہ}_{۲})}}$$

$\text{جب عہ} = \frac{۱۲}{۱۵}$؛ عہ = ۵۳ درجے۔

کروی مثلثات کے بالکل صحیح قاعدوں سے ا نے عہ کی قیمت ۵۳ درجے صفر دقیقے، ۱ ثانیے دریافت کی۔ ایرانی ہیئت دان علی شاہ [ابن محمد بن قاسم الخوارز المعروف بہ] علاء المنجم نے اسی طرح سے ہمدان کا انحراف دریافت کیا۔ اس کے اعداد یہ ہیں:

فہ ۱ = ۳۵ درجے ۱۰ دقیقے؛ فہ ۲ = ۲۱ درجے، ۴۰ دقیقے؛ فہ ۱ − فہ ۲ = ۱۳ درجے ۳۰ دقیقے؛ لہ ۱ = ۸۳ درجے؛ لہ ۲ = ۷۷ درجے ۱۰ دقیقے (اس حساب میں طول بلد جزائر الخالدات سے شمار کیے گئے ہیں)؛ لہ ۱ − لہ ۲ = ۵ درجے ۵۰ دقیقے۔ شکل کے مطابق عمل سے عہ = ۲۳ درجے حاصل ہوتا ہے اور کروی مثلثات کی رو سے صحیح حساب لگایا جائے تو اس کی قیمت ۲۲ درجے ۵۱ دقیقے نکلتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سمت قبلہ دریافت کرنے کا یہ تقریبی طریقہ عرض بلد اور طول بلد کے چھوٹے چھوٹے تفاوتوں کی صورت میں بہت مفید ثابت ہوتا ہے، لیکن اگر تفاوت زیادہ ہو تو یہ طریقہ ناکام ہو جاتا ہے۔ شکل (۲) ہمدان کے لیے کھینچی گئی ہے۔

اس تقریبی طریقے کے برعکس ابن یونس الزیج الکبیر الحاکمی (آکسفرڈ، Hunt، عدد ۳۳۱) کے باب ۲۸ میں تین مختلف قاعدوں سے قبلہ دریافت کرنے کا بالکل صحیح طریقہ بیان کرتا ہے، جن میں سے پہلا اس لحاظ سے بھی قابل ذکر ہے کہ ابن یونس کے متن کی تنقیل حرف سے ہمیں جدید زبان میں کروی مثلثات کی جیب التمام اور جیب کی مساوات دستیاب ہوتی ہے۔ اس مصنف نے ثابت کیا ہے کہ:

جم سام = جم . جم فہ ۱ . جم فہ ۲ . جم (لہ ۲ − لہ ۱)
± جب فہ ۱ . جب فہ ۲

$$\text{اور جب عہ} = \frac{\text{جب}\,(\text{لہ}_{۲} - \text{لہ}_{۱})\,.\,\text{جم فہ}_{۲}}{\text{جب}\ ۰}$$

(شکل ۱)

اگر دو عرض ہائے بلد فہ ۱ اور فہ ۲ دو مختلف نصف کروں کے ہوں تو حاصل ضرب جب فہ ۱ . جب فہ ۲ منفی ہوتا ہے؛ اس لیے جیب التمام کی مساوات میں دونوں علامتیں (مثبت و منفی) دی گئی ہیں۔ دوسرے حل کروی مثلث سام ق ک کی دو قائم الزاویہ مثلثوں میں تقسیم سے متعلق ہیں۔

ابوالوفاء (م ۹۹۸ء) نے اپنی کتاب المجسطی (مخطوطۂ پیرس، عدد ۲۴۹۴) میں قبلے کے انحراف کا

ایک صحیح حساب دیا ہے، جو ریاضی کے نقطۂ نظر سے دلچسپی کا باعث ہے۔ یہ حساب شہر بغداد سے متعلق ہے۔ اس نے معلوم کیا ہے کہ اس صورت میں عہ = ۱۳° ۱۹' ۹" ۱۹'''؛ ابوالوفاء کا قبلے کے تعین کا طریقہ (سائے کے قاعدے سے) اُس طریقے کے بہت مشابہ ہے جو اس سے پہلے ایرانی عالم ریاضی اور ہیئت دان اَلفضل بن حاتم اَلنّیریزی (م ۹۲۲ء یا ۹۲۳ء) نے دریافت کیا تھا۔ فرق صرف یہ ہے کہ بغداد کے لیے انحراف قبلہ عہ اس نے ۲۹ درجے ۷ دقیقے دریافت کیا تھا جس میں بہت نمایاں تفاوت ہے۔

مشہور مسلم ریاضی دان حسین بن الحسین بن الہیثم (م ۱۰۳۹ء) نے قبلے کی تعیین کا ایک خالص عملی لیکن صحیح طریقہ واضح طور پر بیان کیا ہے، جو درج ذیل ہے: ایک افقی چوبی سطح مستوی پر مرکز ح کے گرد کسی نصف قطر کا ایک دائرہ ا ب ز د (شکل ۳) کھینچا جاتا ہے۔ دو قطر ا ز اور ب د ایک دوسرے پر عمود وار کھینچے جاتے ہیں۔ ا سے دائرے کے محیط پر، جو اس مقام کے افق کو تعبیر کرتا ہے جہاں سے قبلے کی تعیین مقصود ہے، ایک قوس ا ج قطع کیجیے جو مکۂ معظمہ کے عرض بلد = لہ۲ کے برابر ہو۔ اسی طرح سے قطر کے دوسرے سرے پر قوس زر مقام سا کے عرض بلد = لہ۱ کے برابر کاٹیے۔ پھر قوس ان زیر بحث دو مقاموں کے طول بلد کے فرق لہ۲ ـ لہ۱ کے برابر کاٹیے؛ اس کے بعد ج سے ا ج پر عمود ج ط گرائیے اور مرکز ح سے ح ط کی دوری پر ایک قوس کھینچیے، جو ح ن کو ہ پر قطع کرتی ہے۔ پھر ہ سے ا ح پر ہ و عمود گرائیے۔ اس کے بعد نصف قطر ح ر سے قطعہ ح ک = ج ط کاٹیے اور ک سے ح ر پر عمود کھینچ کر ک م = و ح بنائیے۔ م سے ب ح پر عمود م ت گرائیے اور و ح میں سے و س = م ت کاٹیے۔ تو زاویہ ہ س و = عہ = انحراف قبلہ۔

مصنف مذکور نے اس عمل کے صحیح ہونے کا ثبوت مثلث "قطب ۔ مکہ ۔ مقام (سا)" کے رقبے کو مقام سا کے افقی مستوی پر منتقل کرکے دیا ہے، جب کہ سا وہ مقام ہے جہاں سے سمت قبلہ کی تعیین مقصود ہے۔ ابن الہیثم کے عمل کی صحت کا ثبوت طریق ذیل سے بہ آسانی دیا جا سکتا ہے: اگر دائرے کا نصف قطر ح ا = ۱ مان لیا جائے، تو حسب ذیل مساواتیں یکے بعد دیگرے حاصل ہوتی ہیں:

ح ط = جم لہ۲؛

و ح = جم لہ۲ . جم (لہ۲ − لہ۱) = ک م؛

ج ط = جب لہ۲ = ح ک؛ ح ل =

$$\frac{\text{ح ک}}{\text{جب لہ۱}} = \frac{\text{جب لہ۲}}{\text{جب لہ۱}}$$

ک ل = ح ک . مم لہ۱ = جب لہ۲ . مم لہ۱،

م ل = ک م − ک ل = جم لہ۲ . جم (لہ۲ − لہ۱)

− جب لہ۲ . مم لہ۱،

ہ و = جم لہ۲ . جب (لہ۲ − لہ۱)

مزید برآں دو قائم الزاویہ مثلثوں ح ک ل اور ل م ت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے:

$$\frac{\text{م ت}}{\text{م ل}} = \frac{\text{ح ک}}{\text{ح ل}}؛\ \text{م ت} = \text{م ل} \cdot \frac{\text{ح ک}}{\text{ح ل}}$$

م ت = [جم لہ۲ . جم (لہ۲ − لہ۱) − جب لہ۲ . مم لہ۱] . جب لہ۱ = جم لہ۲ . جم (لہ۲ − لہ۱) .

جب لہ۱ − جب لہ۲ . جم لہ۱

بالآخر

$$\text{مم عہ} = \frac{\text{و س}}{\text{ہ و}} = \frac{\text{م ت}}{\text{ہ و}}$$

$$= \frac{\text{جم لہ۲ . جم (لہ۲ − لہ۱) . جب لہ۱ − جب لہ۲ . جم لہ۱}}{\text{جم لہ۲ . جب (لہ۲ − لہ۱)}}$$

$$\text{یا مم عہ} = \frac{\text{جب لہ۱ . جم (لہ۲ − لہ۱) − جم لہ۱ . مس لہ۲}}{\text{جب (لہ۲ − لہ۱)}}$$

لیکن آخر الذکر ضابطہ محض کروی مثلثات کی مماس التمام والی مشہور مساوات ہے۔ جس کا اطلاق شکل (۱) کے کروی مثلث سا ق م پر کیا گیا ہے۔ اس

ضابطے سے زاویۂ عہ فی الفور معلوم ہو جاتا ہے۔ مکۂ معظمہ کے لحاظ سے مقام سا کے محل وقوع کی تمام امکانی صورتوں کی مفصل بحث یہاں درج نہیں کی جا سکتی اور مصنف نے اس ضابطے کے اطلاق کی کوئی عددی مثال پیش نہیں کی۔

سمت قبلہ دریافت کرنے کا جو طریقہ البیرونی (م ۱۰۴۸ء) نے القانون المسعودی (مخطوطۂ برلن، عدد Orient ۲۷۵، مقالہ ۵، باب ۹، ورق ۱۲۳ راست [= نسخۂ مطبوعہ، ۲ : ۵۲۶ ببعد]) میں بیان کیا ہے، وہ ہندسی نوعیت میں مذکورۂ بالا حل کے مانند ہے جو کہ ابن الہیثم اس مسئلے کے لیے پیش کر چکا ہے، لیکن وہ اس سے بہت مختصر ہے۔ جہاں تک ہم اندازہ لگا سکتے ہیں زمانۂ مابعد کے عرب ہیئت دانوں نے قبلے کے محسوب کرنے میں قرون وسطی سے زیادہ کوئی ترقی نہیں کی۔ ہم اس عمل سے بھی واقف ہیں جو محمود بن محمد بن عمر الجغمینی (م تقریباً ۱۳۴۵ء) نے اپنی کتاب ملخص میں اختیار کیا ہے۔ یہ وہی تقریبی طریقہ ہے جس کا ہمیں علم ہے۔ سمرقند کے ہیئت دان اُلغ بیگ نے قبلے کی دریافت کے لیے کروی مثلثات سے استفادہ کیا تھا۔

دو رسالے، جو خاص طور پر مکۂ معظمہ کی سمت سے متعلق ہیں، سولھویں صدی عیسوی میں لکھے گئے تھے۔ ان میں سے ایک رسالہ فی تحقیق سمۃ القبلۃ (قسطنطینیہ) کتاب خانہ آیا صوفیا، عدد ۲۶۲۸ میرم چلبی (م ۱۵۲۴، ۱۵۲۵ء) نے لکھا تھا اور دوسرا فی استخراج القبلہ (قاہرہ) خلیل عرس الدین احمد النقیب الحلبی الشافعی (م ۱۵۶۳ء یا ۱۵۶۴ء) کی تصنیف ہے۔ اعمال افقیہ، مثلاً جہات اربعہ اور السمت وغیرہ کی دریافت سے ابتدا کی گئی ہے۔ اس کے بعد ق کے مثلثاتی حساب کا ذکر ہے۔ ان میں سے اوّل الذکر رسالے میں محولۂ بالا تقریبی طریقے کی (قسطنطینیہ کے قبلے کے لیے) پھر تشریح کی گئی ہے۔

زمانۂ حال میں قبلہ تسطیح نگارانہ تحقیق کا موضوع بن گیا ہے۔ چنانچہ کریگ J.I. Craig بار بار مکۂ معظمہ کی "رَبعُ السَّمت تَظلیل" (Mecca retro azimuthal projection) کا ذکر کرتا ہے۔ اس کا مقصد ایسا نقشہ بنانا ہے جس پر ہر نقطے سے قبلے کا صحیح رخ فوراً معلوم کیا جا سکے۔ ایسے نقشے پر خطوط نصف النہار، متوازی ہم فصل خطوط مستقیم لیے جاتے ہیں۔ اگر ربع السمتی کی اس خاصیت کے ساتھ اس قسم کے نقشے میں مرکز سے فاصلوں کی صحیح تعیین کا بھی التزام ہو تو اس سے قبلے کی سمت کے علاوہ مکۂ معظمہ سے ہر مقام کا قریب ترین فاصلہ بھی معلوم ہو سکتا ہے۔ C. Schoy نے اس قسم کے نقشے کا خاکہ شائع کیا ہے، لیکن اس میں خطوط نصف النہار خطوط مستقیم کے طور پر نہیں دکھائے۔

نقشوں کی ایک جدول جس میں قبلے کے مطابق انحرافات درج ہیں، مخطوطۂ گوتھا، عربی، عدد ۱۴۸۳ میں دی گئی ہے۔ یہ ابن الشاطر (م ۱۳۷۵ یا ۱۳۷۶ء) کی زیج کا ایک حصہ ہے۔ [نیز رک بہ قبلہ].

مآخذ: (۱) قبلے کے بارے میں البتانی کی رائے کے لیے دیکھیے C. A. Nallino : *Al-Battānī sive Albatenii opus astronomicum*، میلان ۱۹۰۳ء، ج ۱، باب ۵۶، ص ۱۲۷؛ (۲) J. B. Delambre : *Histoire de l'astronomie du moyen-âge*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۵۷ تا ۶۰؛ (۳) C. Schoy : *Gnomonik der Araber*، برلن ۱۹۲۳ء، ص ۴۰ تا ۴۲؛ (۴) ابن یونس: زیج الکبیر الحاکمی، باب ۱۸، کا ترجمہ مع شرح، در C. Schoy : *Gnomonik, etc.*، ص ۳۶ تا ۴۰؛ (۵) عمل ابوالوفاء البوزجانی، در کتاب مذکور، ص ۸۴ تا ۸۶؛ (۶) التبریزی کی سمت القبلہ سے متعلق کتاب کا ترجمہ مع شرح، در C. Schoy : *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wissensch.*، جلد متعلقۂ ریاضیات و طبیعیات

۱۹۲۲ء، ص ۵۵ تا ۸۶ میں دیا ہے، یا؛ (۷) اور سمت القبلہ کی دریافت پر الحسن بن الحسین بن الہیثم (Alhazen) کا مقالہ ایضاً، در ZDMG، ۱۹۲۱ء، ص ۲۴۲ تا ۲۵۴؛ (۸) الجغمینی کے ملخص کا جرمن ترجمہ از Rudloff و Hochheim در ZDMG، ۱۸۹۳ء، ص ۲۷؛ (۹) الغ بیگ کے قبلہ دریافت کرنے کے عمل کی تفصیلات L. Am-Sedillot کی *Prolegomines des Tables Astronomique d'Oloug Beg*، پیرس ۱۸۵۳ء، ص ۱۲۰ ببعد اور علی شاہ وغیرہ کے طریقے پر، ایضاً *Materiaux pour servir a l'histoire comparée des sciences mathematiques chez les Grecs et les Orientaux*، پیرس ۱۸۴۵ تا ۱۸۴۹ء، ۱: ۲۹۷ میں دی ہیں؛ (۱۰) نقشہ کشی کے ذریعے تعیین قبلہ کے متعلق دیکھیے J. I. Craig: *The Theory of Map-Projections with special reference to the projection used in the Egyptian Survey Department*، قاہرہ ۱۹۱۱ء اور؛ (۱۱) C. Schoy: *Die Mekka-oder Qiblakarte (karto graphische und Schulgeogr. Ztscher.*، وی انا ۱۹۱۷ء، ص ۱۸۴)۔

(C. SCHOY)

سَمَرْقَنْد: مع بخارا [رک بآں] Transoxiana (Sogdiana، سغد Soghd [رک بآں] ماوراءالنہر) کا بڑا شہر، زمانۂ حال میں روسی ترکستان میں اسی نام کے صوبے کا صدر مقام جو دریاے سغد (وادی سغد زرافشاں) کے جنوبی کنارے پر واقع ہے ۔ اس کے محل وقوع کے متعلق مشرقی، نیز روسی اور یورپی سیاحوں کا بیان ہے کہ وہ بلا شبہہ جنت الفردوس ہے ۔ اس شہر کے نام کا آخری حصہ لفظ "کند" (قند) ہے جو مشرقی ایرانی زبان میں شہر کو کہتے ہیں، یہ لفظ مشرقی ایران کے اکثر مقامات کے ناموں میں موجود ہے ۔ (دیکھیے بدھ سغد Buddh. Soghdian کند kand، مسیحی سغد Soghd.، کتھ Kath، کنتھ (Kunth) ۔ اس کے پہلے حصے کے متعلق ابھی تک کوئی صحیح وضاحت نہیں کی جا سکی (دیکھیے Tomaschek کی مساعی، *Centralasiatische Studien*، ۱: ۱۳۳ ببعد) اس شہر کا نام پہلے پہل سکندر کو مشرقی مہموں کے تذکروں میں "مارا کندا" (Μαράκανδα Maracanda) کی صورت میں ملتا ہے ۔ Arrian (۳: ۳۰) اسے Βασίλεια τῆς Σογδιανῶν χώρας کہتا ہے ۔ سپیٹمن (Spitamenes) کے ساتھ لڑائیوں کے دوران میں سکندر نے کئی مرتبہ اس پر قبضہ کیا اور سترابو Strabo (۱۱: ۱۱، سطر ۴) کے بیان کے مطابق اس نے اس شہر کو پیوند خاک کر دیا (اس کے برعکس عرب کے قدیم افسانوں میں سکندر کو اس شہر کا بانی ظاہر کیا گیا ہے ۔ Diadochi کے ماتحت ۳۲۲ کی تقسیم کے بعد یہ شہر سغد (Soghdiana) کے صدر مقام کی حیثیت سے باختر کی ولایت میں شامل تھا اور جب Diodotos نے خود مختاری کا اعلان کر دیا اور Antiochus II Theos کے عہد حکومت میں یونانی باختری سلطنت کی بنیاد پڑی تو یہ باختر سمیت سلوکیوں Seleucids کو مل گیا ۔ اس کے بعد سے شمالی بربروں کے حملوں کی آماج گاہ بن گیا ۔ اس زمانے سے لے کر اسلامی فتوحات تک یہ شہر ایران سے تاریخی اور اقتصادی اعتبار سے منقطع رہا، اگرچہ مغربی ممالک سے اس کا ثقافتی رابطہ بدستور قائم رہا ۔ (Manichaeans کے سمرقند میں آباد ہو جانے کے سلسلے میں دیکھیے J. Marquart، *WZKM*، ۱۲: ۱۶۳ ببعد؛ E. West کی *Bundahishn* اور *Bahmanyasht* میں چین Cin اور چینستان سے سمرقند مراد لینے کی مساعی بہت ناقابل اطمینان ہیں) ۔ حقیقی اور قطعی معلومات صرف چین کے شاہی مؤرخوں اور سیاحوں نے مہیا کی ہیں ۔ ان میں بدقسمتی سے اول الذکر کی کتابیں زیادہ تر صرف ان ترجموں کی صورت میں دستیاب ہوتی ہیں

جو متروک ہو چکے ہیں ۔ ہن Han کے زمانے سے کنگ کو Kang Ku کی سلطنت کا ذکر ملتا ہے، جس کے بڑے علاقے کنگ کو تنگ کے تاریخی تذکروں میں Sa-mo-kian سمرقند بتلایا گیا ہے ۔ (دیکھیے C. Ritter, *Erdkunde* کے فقرات ۷ ، ۵۶۷ ببعد میں Wei کے تاریخی تذکروں کے مطابق جن کی تالیف ۵۵۴ء میں ہوئی۔(دیکھیے F. Hirth در J. Marquart : *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften* ، ص ۵۶ ببعد ۔ چو وو Cau-wu خاندان ، جو کوشان kushan یوئی چی (Yue-Ci) سے تعلق رکھتا تھا ، یہاں سنہ عیسوی کے آغاز سے پیشتر ہی حکومت کر رہا تھا ۔ ہیوان چوانگ Huan-čuang ، ۶۳۰ء میں Sa-mo-kian آیا اور اس نے مختصر طور پر اس کی کیفیت بھی بیان کی ہے ۔ St. Julien : *Mémoires sur les contrées occidentales* (۱۸۵۷ء)، ص ۱۸ ببعد ؛ S. Beal : *Si-yu-ki, Buddhist Records* ، ۱ : ۱۸۸۴ء، ص ۳۲ ببعد) مآخذ سے متعلق بیش قیمت حاشیے کے ساتھ ، ص ۱۰۱) ۔

عربوں نے قتیبہ بن مسلم کے والی خراسان مقرر ہونے تک ماوراءالنہر (Transoxania) میں باقاعدہ نفوذ شروع نہیں کیا تھا ۔ انہوں نے سمرقند پر طرخون (Chin. To-hoen) کو حکمران پایا ۔ البیرونی کے بیان کے مطابق (آثار طبع سخاؤ Sachau، ص ۱۰۱، سطر ۲۰ (دیکھیے ابن خرداذبہ، *BGA*، ۶ : ۴۰، سطر ۵) سمرقند کے مقامی حکمران مشہور (ترکی) لقب طرخان (Tark-Han سے منسوب ہوتے تھے (اورخون کے کتبوں میں Tarqan) اس لیے ہم مجبور ہیں کہ اس لفظ کو لقب ہی سمجھیں نہ کہ نام ، جیسا کہ عربی مآخذ سے معلوم ہوتا ہے ۔ اس میں اشارہ مقامی ترکی خاقانوں میں سے ایک خاندان کے نمائندے کی طرف ہے ، جس نے اسلام سے پیشتر کی آخری صدیوں میں ماوراءالنہر میں ہیاطلہ (Ephthalite) حکومت کا خاتمہ کیا تھا ۔

۹۰ھ/۷۰۹ء میں طرخون نے خراج ادا کرکے اور یرغمال سپرد کرکے قتیبہ سے صلح کرلی (الطبری ، ۲ : ۱۲۰۳) لیکن جلد ہی اس مصالحت سے ناراض ہو کر اس کی رعایا نے اسے معزول کر دیا اور اس کے بجائے اخشید غورک (Chin. U-le-kia) نے حکومت سنبھال لی ۔ (الطبری : ۲ : ۱۲۲۹)، جسے قتیبہ نے شہر کا خاصی مدت تک محاصرہ کرنے کے بعد ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا ۔ بالآخر وہ تخت پر تو بحال رکھا گیا لیکن شہر میں ایک عرب والی بھی طاقتور فوجی جمعیت کے ساتھ مامور کر دیا گیا ۔ یہ شہر بخارا کے ساتھ مل کر آئندہ فتوحات اور تبلیغ و اشاعت اسلام کے لیے ایک مرکز بن گیا ، جس کا امن و امان مختلف صوبوں کے والیوں کی عیاریوں سے پیدا ہونے والی بغاوتوں کے باعث اکثر متزلزل ہو جاتا تھا ، ان بغاوتوں نے اموی خاندان کے عہد حکومت کے آخری عشروں میں ماوراءالنہر (Transoxiana) کے صوبے کو بد امنی کا شکار بنائے رکھا ۔ (اس عرب داستان کے متعلق ، جس میں سمرقند کو افسانوی شاہان حمیر سے متعلق کرکے یہ بتایا گیا ہے کہ سمرقند کو شمر نے چین کے خلاف حملوں کے دوران میں تباہ کر دیا تھا، "شمر کند" جسے (= شمر نے تباہ کیا) اور جسے سکندر نے از سر نو تعمیر کیا تھا، دیکھیے J. Marquart "ایران شہر" (*Ērānšahr*) ۱۹۰۱ء، ص ۲۷، سطر ۱۰ ۔ یہاں یاقوت کے حوالوں کے ساتھ الطبری کا اضافہ کر لینا چاہیے (۱ : ۸۹۰ ببعد)، القزوینی : آثار طبع وستنفلت ، ص ۳۶۰ وغیرہ ، اس داستان کی منظم طریق پر تحقیق ہونی چاہیے) ۔

۲۰۴ھ / ۸۱۹ء میں مامون الرشید نے ماوراء النہر، بالخصوص سمرقند کی ولایت (گورنری) اسد بن سامان کے بیٹوں کو دے دی، اس کے بعد یہ منصب برابر سامانی خاندان ہی میں رہا اور اس عرصے میں

طاہریوں اور صفاریوں کی بغاوتوں کا بھی اس پر کوئی اثر نہیں پڑا، تا آنکہ اسمٰعیل بن احمد نے ۲۸۷ھ/۹۰۰ء میں صفاریوں کی طاقت کو پارہ پارہ کر دیا، اور سامانیوں کی حکومت کی بنیاد رکھی۔ یہ گویا ماوراء النہر کی اقبال مندی اور خوشحالی کے معراج کی صدی تھی۔ اتنا بڑا عروج ماوراء النہر کو ایک بار پھر پانچ سو سال بعد صرف تیمور اور اس کے جانشینوں کے وقت دیکھنا نصیب ہوا؛ بلا شبہ دارالسلطنت تو بخارا میں منتقل کر دیا گیا تھا مگر اسلامی دنیا میں تجارتی اور ثقافتی مرکز کی حیثیت سے سمرقند کو اوّلیت کا درجہ حاصل رہا۔

الاصطخری، ابن حوقل اور المقدسی کے قلم بند کردہ بیانات اسی عہد سے متعلق ہیں؛ ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ سمرقند ایرانی شہروں کی سہ گونہ ترکیب کا ایک نمونہ تھا۔ (Barthold، ۱: ۸۱۰) قلعہ (کُہن دِز Kuhandiz، معرّب قُہُن دز)، شہر خاص (شہرستان، شارستان، مدینہ) اور مضافات یہاں تینوں حصے جنوب سے شمال کی طرف بالترتیب دیے گئے ہیں۔ قلعہ شہر کے جنوب میں نسبةً بلند جگہ پر واقع ہے، اس میں انتظامی دفاتر ہیں، (دارالامارہ اور قید خانہ (حَبس)۔ خود شہر، جس کے مکانات مٹی اور لکڑی کے ہیں، ایک پہاڑی پر واقع ہے (دیکھیے E. Herzfeld: *Islam*، ۱: ۱۹۲ اور E. Diez: *Persien*، [*Kulturen der Erde*؛ جلد ۲۰، Hagen-Darmstad، ۱۹۲۳ء]، ص ۲۰)۔ اس کی کچی فصیل کے لیے مٹی فراہم کرنے کی غرض سے ایک گہری کھائی شہر کے ارد گرد کھود دی گئی ہے۔ تمام شہر کو بہتا پانی مہیا کیا جاتا ہے؛ جو شہر کے جنوبی حصے سے مرکزی حصے تک، جسے راس الطاق کہتے ہیں، ایک پائپ کے ذریعے لایا جاتا ہے، جو مصنوعی اور سیسے سے ڈھکا ہوا زمین دوز چلا جاتا ہے۔ (گویا سیسے کے پائپوں کا نظام اس زمانے میں بھی تھا) یہ نظام اسلام سے پیشتر کا معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ بیان واضح طور پر موجود ہے کہ اس کی نگرانی زردشتیوں کے سپرد تھی جو اس خدمت کے صلے میں انفرادی محصول سے مستثنٰی کیے گئے تھے۔ اسی پائپ سے شہر کے وسیع اور پرکیف باغات کی آبیاری ہوتی ہے۔ شہر کے چار دروازے ہیں: مشرق کی طرف "باب الصین" ہے جو چین کے ساتھ ریشم کی تجارت کے سلسلے میں قدیم تعلقات کی یادگار ہے؛ شمال کی طرف "باب بخارا" ہے؛ مغرب کی جانب "باب النوبہار" ہے۔ یہ نام بلخ اور بخارا میں (بدھوں کی؟) ایک خانقاہ کی یاد دلاتا ہے اور جنوب کی سمت "باب الکبیر" ہے یا باب کِشّ Kishsh۔ (باب عربی میں دروازے کو کہتے ہیں)۔ نشیبی مضافات، جو شہر سے ملحق ہیں دریاے سُغد Soghd کی طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے اردگرد ایک دیوار بنی ہے جس میں آٹھ دروازے ہیں۔ زیادہ تر بازار، کاروان سرائیں اور گودام انھی مضافات میں واقع ہیں جو شہر کے اندر کمیاب ہیں۔ سامانیوں کے سرکاری دفاتر اور جامع مسجد شہر ہی میں واقع ہیں۔ سمرقند میں تعمیرات کا زمانہ صرف تیمور ہی سے شروع ہوتا ہے۔

مقامی مصنوعات میں، جیسا کہ بابر ہمیں بتاتا ہے، سمرقند کا کاغذ جس کی صنعت چین سے آئی تھی، خاص طور پر مشہور ہے۔ شہر میں سب سے زیادہ مشہور و معروف عمارت، جس کا ذکر بابر نے خاص طور سے کیا ہے اور جو اس وقت بھی نہایت عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے، حضرت قُثَمؓ ابن عباسؓ کا مقبرہ اور مسجد ہے۔ کہتے ہیں کہ آپ ہی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں اہل شہر کو مسلمان کیا تھا۔ (دیکھیے I. Goldziher: *Vorlesungen über den Islam*، طبع دوم، ص ۲۱۸)۔

اس زمانے کے سمرقند کے مشاہیر میں سے مشہور عالم دین ابو منصور الماتریدی (م سمرقند ۳۳۳ھ/

۹۴۴ء) کا ذکر ضروری ہے ۔ ماتُرِید یا تُرِیت سمرقند کا ایک محلہ ہے (دیکھیے السمعانی : انساب، ورق ۴۹۸ الف)، جس نے مشرق کے سنی علم الکلام کے ارتقا پر فیصلہ کن اثر ڈالا .

سامانیوں کے زوال کے بعد سمرقند پر قرہ خانی حکمران رہے (ایلک خانیہ [رک بان] ۲ : ۴۶۵ ببعد)۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء میں سلجوق سنجر [رک بان] کی فرمانروائی میں قرہ خانی ارسلان خان محمد کا بڑا دخل تھا ؛ اس کے جانشین برابر برسراقتدار رہے تا آنکہ چالیس سال بعد ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء میں قطوان کے مقام پر قرہ خطائی نے سنجر پر فتح حاصل کرلی اور گور خانی ماوراء النہر کے مالک بن گئے ۔ ۱۱۷۰ء کے قریب تطیلہ کا بنیامین Benjamin of Todela سمرقند پہنچا اور اس نے دیکھا کہ شہر میں پچاس ہزار یہودی آباد ہیں ۔ (M. N. Adler : *The Itinerary of Benjamin of Todela*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ص ۵۹) گور خانیوں کو ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء میں خوارزم شاہ محمد بن تکش نے شکست دے کر ختم کر دیا ۔ مؤخرالذکر کے خوفناک دشمن چنگیز خان نے جاتے ہوے بخارا کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور دریاے جیحون (Jaxarte) عبور کرنے کے چند ماہ بعد سمرقند کا محاصرہ کر لیا ؛ یہ شہر کی بڑی خوش قسمتی تھی کہ اس نے ربیع الاول ۶۱۷ھ / مئی ۱۲۲۰ء کو ہتیار ڈال دیے ۔ بہرحال شہر کو لوٹ لیا گیا اور اس کے بہت سے باشندے شہر بدر کر دیے گئے، البتہ کچھ افراد کو ایک منگول والی کے ماتحت رہنے کی اجازت دے دی گئی ۔ آئندہ ڈیڑھ صدی تک اس شہر کی حیثیت اپنی سابقہ حیثیت کے مقابلے میں کچھ بھی نہ تھی ۔ ابن بطوطہ (۳ : ۵۲ ببعد) نے ۱۳۵۰ء کے قریب یہاں کھنڈروں کے درمیان چند آباد گھر دیکھے تھے .

شہر کی خوش حالی کا دور جدید اس وقت شروع ہوا جب تیمور کا ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء میں ماوراء النہر میں بول بالا ہوا ۔ اس نے سمرقند کو اپنی روزافزوں مملکت کا صدر مقام بنایا اور اسے پوری شان و شوکت کے ساتھ آراستہ کرنا شروع کیا ۔ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء میں ہسپانیہ کے ایلچی Ruy Gonzales de Clavijo نے اسے اس کی نئی شان میں دیکھا ۔ (دیکھیے I. Sreznevskiy : در *Sbornik otd. Russk Yaz*، ۱۸۸۱ء، ۲۸ : ۳۲۵ ببعد، ۱۸۸۱ء میں اس کے سفرنامے کا ہسپانوی روسی ایڈیشن ؛ اس میں ایک بیش قیمت فرانسیسی اشاریہ بھی ہے) وہ اس شہر کا اصل (مقامی) نام Cimesquiente بتاتا ہے جس کا مطلب وہ Aldea gruesa "بڑا" (لفظی مفہوم گنجان) گاؤں بتاتا ہے ؛ اس سے ہمیں اس شہر کے نام کے ترکی ہجاؤں کا سراغ ملتا ہے ۔ یعنی سَمِیز (گنجان)، جو عوامی محاورے پر مبنی ہے ۔ تیمور کے پوتے الغ بیگ (م ۸۵۳ھ / ۱۴۴۹ء) نے یہاں اپنا محل "چہل ستون" بنوا کر شہر کی شان کو چار چاند لگا دیے ، نیز اپنی مشہور رصدگاہ بنوائی ، اس کے متعلق دیکھیے W. Barthold : *Ulugbek i ego vremya* (*Ross. Akad. Nauk.*)، ۱۹۱۸ء ۔ تیمور کے زمانے کے شہر کا نہایت مکمل بیان جسے بجا طور پر مستند اور مسلم الثبوت کہا جا سکتا ہے ، بابر کی تزک (بابر نامہ، طبع المنسکی، ص ۵۵ ببعد؛ طبع Beveridge، ص ۴۵، ب ببعد؛ ترجمہ Pavet de Courteille، ۱ : ۹۶ ببعد؛ ترجمہ Beveridge ، ص ۷۴ تا ۸۶) میں ملتا ہے جس نے سمرقند پہلی مرتبہ ۹۰۳ھ/۱۴۹۷ء میں فتح کیا اور اس پر کئی مہینے تک قابض رہا ۔ ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء میں اس شہر پر اس کے حریف ازبک خان شیبانی نے قبضہ کر لیا ۔ اس کے مرنے پر بابر ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء میں اسمٰعیل شاہ صفوی کے ساتھ مل کر ماوراء النہر پر فاتحانہ حملہ کرنے اور سمرقند پر از سرنو قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا ،

لیکن اگلے ہی سال وہ مجبور ہو گیا کہ قطعی طور پر اپنی ہندوستانی سلطنت کی طرف واپس چلا جائے اور میدان ازبکوں کے لیے خالی چھوڑ دے۔ ازبکوں کے ماتحت سمرقند محض برائے نام دارالسلطنت رہا اور بخارا کے مقابلے میں اس کی اہمیت کم ہو گئی۔

جب روسیوں نے سیر دریا کے پار پیش قدمی کی تو ایک بالکل نیا دور شروع ہوا۔ ۱۴ نومبر ۱۸۶۸ء کو روسی جرنیل Kauffmann قدیم تیموری دارالسلطنت (سمرقند) میں داخل ہوا اور یہ شہر مظفرالدین، امیر بخارا، کے قبضے سے نکل گیا (۱۸۶۸ء تا ۱۸۸۵ء)۔ ۱۸۷۱ء سے قدیم شہر کے مغرب میں ایک نیا روسی شہر آباد ہوا، جسے Trans Caspian Railway سے ملا دیا گیا۔ ۱۸۸۲ء میں قلعے کو از سرنو بحال کر دیا گیا۔ ۱۹۱۷ء کے بعد سے اس میں جو تبدیلیاں ہوئیں، ان سے متعلق ہمارے پاس کوئی قابل اعتماد معلومات نہیں۔ اسی طرح بدقسمتی سے تعمیری یادگاروں کے متعلق تاریخی طور پر نہایت صحیح اور مکمل تذکروں کا بھی ہمارے ہاں کامل فقدان ہے۔ [آج کل (۱۹۷۰ء-۱۹۷۱ء) اس کی آبادی دو لاکھ اسی ہزار ہے]۔

مآخذ: (۱) W. Tomaschek: *Centralasiatische Studien*، جلد ۱: *Sogdiana*، در *S.B. Ak. Wien*، ۱۸۷۷ء، ۸۷: ۹۸ ببعد، ۱۲۰ ببعد، ۱۲۵ تا ۱۳۳؛ (۲) J. Marquart: *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*، ۱۸۹۸ء، ص ۷ ببعد، ۲۲ ببعد، ۵۹ ببعد؛ (۳) J. Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، ۱۹۰۲ء، ص ۲۶۸ ببعد، ۲۸۳ ببعد؛ (۴) G. van Vloten: *Recherches sur la domination arabe*، در *Verh. Ak. Amst.*، ۱۸۹۴ء، ۱: عدد ۳؛ (۵) *BGA*، جلد ۱؛ (۶) الاصطخری، ص ۳۱۶ ببعد؛ (۷) ابن حوقل: ص ۳۶۵ ببعد؛ (۸) المقدسی، ص ۲۷۸ ببعد؛ (۹) یاقوت: معجم البلدان، طبع وستنفلڈ، ۳: ۱۳۳ ببعد؛ (۱۰) القزوینی: آثار البلاد، طبع وستنفلڈ، ص ۳۶۳ ببعد؛ (۱۱) ابن بطوطہ، طبع Defrémery-Sanguinetti، ۳: ۵۲ ببعد؛ (۱۲) Guy Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۴۶۰، ۴۶۳ ببعد؛ نیز دیکھیے کتب تاریخ۔ اس کے بعد کے زمانے کے لیے رک بہ بخارا۔ اس کے علاوہ صرف مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱۳) Sir Henry Yule: *The Book of Ser Marco Polo*، ۱: ۱۹۱ ببعد؛ (۱۴) Val. Langmantel: *Hans Schildbergers Reisebuch*، در *Bibl. des literar. Vereins in Stuttgart*، ۱۸۸۵ء، ۱۷۲: ۶۱؛ (۱۵) H. Vámbéry: *Geschichte Bocharas oder Transoxaniens*، ۲ ج (۱۸۷۲ء)؛ (۱۶) تنقید از A. von Gutschmid: *Kleine Schriften*، ج ۳؛ (۱۷) W. Radloff: *Das mittlere Serafschantal*، در *Z. G. Erdk. Berl*، ۱۸۷۱ء، ۶: ۴۰۱ ببعد، ۴۹۷ ببعد؛ (۱۸) Henry Lansdell: *Russisch-Central-Asien*، جرمن ترجمہ از v. Wobeser، ۱۸۸۵ء، ص ۵۵۳؛ (۱۹) *Enciklopediceskij slovar*، ۲۸: ۱۸۱ ببعد، مقالہ بخارا، از W. Masal'skij؛ (۲۰) Zd. von Schubert-Soldern: *Die Baudenkmäler von Samarkand*، ویانا ۱۸۹۸ء؛ (۲۱) *Les Mosquées de Samarcande*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۵ء ببعد؛ مزید برآں بالخصوص جدید روسی تصانیف کے لیے دیکھیے (۲۲) W. Barthold: *Die geogr. u. histor. Erforschung des Orients*، ۱۹۱۳ء، ص ۲۱۷ تا ۲۲۰ ببعد۔

(H. H. SCHAEDER)

* **اَلسَّمَرْقَنْدِی** : رَکّ بہ ابواللیث۔
* **السمرقندی** : رَکّ بہ جَہْم بن صفوان۔
* **السمرقندی** : رَکّ بہ نظامی عَروضی۔
* **سَمَرْنَا** : رَکّ بہ اِزْمِیر۔

* **اَلسَّمَک** : [ع: اسم جمع؛ بمعنی] مچھلی؛ اس کی بےشمار قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض اتنی لمبی ہوتی ہیں کہ ان کے دونوں سرے ایک وقت نظر نہیں آتے؛ چنانچہ ایک دفعہ ایک جہاز کو، جس کے سامنے اسی

قسم کی ایک دیو قامت مچھلی آ گئی تھی، گزرنے کا موقع دینے کے لیے چار مہینے تک رکنا پڑا! لیکن بعض اتنی چھوٹی ہوتی ہیں کہ نظر بھی نہیں آتیں۔ سانس لینے کے لیے مچھلیاں اپنے گلپھڑوں کے ذریعے پانی اندر لے جاتی ہیں اور انھیں زندہ رہنے کے لیے ہوا کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اڑن مچھلی کے سوا ان سب کے لیے ہوا مضر ہوتی ہے۔ مچھلیاں اپنے مزاج کی برودت کی وجہ سے بہت پیٹو ہوتی ہیں اور کچھ اس وجہ سے بھی کہ ان کا معدہ ان کے منہ کے بہت قریب ہوتا ہے۔ سانپ کی طرح ان کی حرکات میں بھی بہت قوت ہوتی ہے کیونکہ انھیں خوراک بہت سے اعضا تک پہنچانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بہت سی مچھلیاں جفتی کرتی ہیں، لیکن بعض ریت، کیچڑ یا سڑے ہوئے مادے سے بھی پیدا ہوتی ہیں۔ الجاحظ کا بیان ہے کہ سیلانی مچھلیاں بھی پائی جاتی ہیں، جو سیلانی پرندوں کی طرح سال کے خاص خاص موسموں ہی میں نظر آتی ہیں۔ القزوینی نے اپنی کتاب عجائب المخلوقات (۲ : ۱۱۹) میں ۹۷ مچھلیوں اور ۱۳۰ پرندوں کے نام لکھے ہیں، جو "جوبیل منزلہ" میں پائے جاتے ہیں۔ شرع اسلام کی رو سے مچھلی، خواہ اس کی جان کسی طرح سے لی گئی ہو، حلال ہے، لیکن زندہ مچھلی کو بھوننا یا کھانا ممنوع ہے۔ مچھلی کی تاثیر سرد اور تر سمجھی جاتی ہے، اس لیے گرم مزاج لوگوں کے لیے وہ بہت مفید ہے۔ یہ لاغر کو فربہ بھی کرتی ہے۔ میٹھے پانی کی مچھلی میں گو کانٹے بہت ہوتے ہیں، لیکن کھانے میں خوش مزہ ہوتی ہے۔ نشے کی حالت میں اگر کوئی شخص مچھلی کو سونگھ لے تو ہوش میں آ جاتا ہے۔ مچھلی کھانے سے پیاس لگتی ہے۔ الرازی نے مچھلی پکانے اور اس کے مفید صحت ہونے کے متعلق مفصل بحث کی ہے۔ الف لیلہ میں مچھلیوں کے متعلق عجیب و غریب کہانیاں لکھی ہیں۔ الدمیری نے بھی اسی قسم کے قصے بیان کیے ہیں۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۱۳۲، مترجمۂ H. Ethé، ص ۲۸۲؛ (۲) الدمیری: حیاۃ الحیوان، قاہرہ ۱۲۷۵ھ، ۲ : ۳۲ ببعد؛ مترجمۂ Jayakar، ۲ : ۶۶ ببعد؛ (۳) ابن البیطار، مترجمۂ Leclerc، ۲ : ۲۸۵۔

(J. Ruska)

* **سمورۃ:** (Zamora)، شمال مغربی ہسپانیہ کا ایک شہر اور اسی نام کے صوبے کا صدر مقام، جو سطح سمندر سے ۲۱۳۰ فٹ کی بلندی پر دریائے دویرہ کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ [۱۹۳۰ء میں] اس کی آبادی بہت کم رہ گئی تھی (۱۶۰۰۰)۔ ہسپانیہ کے عرب جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق سمورہ جلالقہ (Galecia) کے علاقے میں آباد تھا۔ اندلس کی فتح پر یہاں بربر آباد ہو گئے تھے، لیکن آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں یہ علاقہ لیوانش Leon کے عیسائی حکمرانوں کے قبضے میں آ گیا تو بربروں کو یہ علاقہ خالی کرنا پڑا۔ مسلمانوں نے اگرچہ اسے پھر فتح کر لیا تھا، مگر الفانسو سوم کا پھر اس پر قبضہ ہو گیا، جس نے اسے ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں از سر نو تعمیر کرایا۔ ۳۲۷ھ/۹۳۹ء میں عبدالرحمٰن ثالث نے اس پر حملہ کیا، لیکن ناکام رہا۔ اپنی حکومت کے آخری دنوں (۳۴۸ھ/۹۵۹ء) میں اس نے نبرہ کے حکمران سانچو (Sancho of Navarre) کی اعانت کی تاکہ وہ از خود اس پر قابض ہو جائے۔ حاجب منصور ابن ابی عامر [رک بآں] نے جب اپنے خسر سپہ سالار غالب کو بے دخل کر کے ۳۷۱ھ/۹۸۱ء میں جلالقہ پر چڑھائی کی تو اس نے اموی شہزادہ عبداللہ الملقب بہ الحجر (Dry Stone) کو اس کی فتح پر مامور کیا۔ وہ شہر کے قلعے کو تو فتح نہ کر سکا، البتہ گرد و نواح کے علاقے کو اس نے خوب تاخت و تاراج کیا اور چار ہزار قیدی لے کر واپس چلا گیا۔ جب منصور جلالقہ کو مغلوب کر چکا اور

برمودو Bermudo ثانی نے دوبارہ یہاں سر اٹھایا تو ۳۷۸ھ/۹۸۸ تا ۹۸۹ء میں حاجب مذکور نے لیونش Leon پر قبضہ کرتے ہوئے اس عیسائی شہزادے کا سمورہ میں محاصرہ کر لیا، لیکن برمودو Bermudo فرار ہو گیا اور اہل شہر نے قلعہ منصور کے حوالے کر دیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد، یعنی ۳۸۵ھ / ۹۹۵ء میں، منصور نے مسلمانوں کو پھر یہاں آباد کیا اور شہر کی حکومت ابو الاحوص معن بن عبدالعزیز (رَکّ بان) التُجیبی کو تفویض کر دی۔ یہ قبضہ زیادہ دیر تک قائم نہ رہا کیونکہ دوسرے عامری حاجب عبدالملک مظفر نے ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء میں جلاقۃ پر فوج کشی کے دوران میں سمورہ پر بھی حملہ کیا۔ اس کے بعد مسلم وقائع نگار اس شہر کا مطلق ذکر نہیں کرتے، جس نے گویا ازمنۂ وسطٰی کے آخر تک قشتالیہ Castile کی تاریخ میں خصوصاً السید (Cid) کے عہد تک ایک اہم کردار ادا کرتا تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی، در Saavedra: *Geografia de Espana del Edrisi*، میڈرڈ ۱۸۸۱ء، ص ۵۹؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، ۲: ۱۸۳ تا ۲۵۰؛ (۳) المسعودی: مروج الذہب، طبع Berhier de Meynard، ۱: ۲۰۲؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، طبع Wüstenfeld، ۳: ۱۳۶؛ (۵) المقری: نفح الطیب (Analectes)، ۱: ۲۲۳؛ (۶) ابن حیان: المقتبس، طبع Antuna، پیرس ۱۹۳۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) ابن عذاری: البیان المغرب، جلد ۲ و ۳، بمواضع کثیرہ؛ (۸) Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، طبع جدید، لائیڈن ۱۹۳۲ء، اشاریہ؛ (۹) Dozy: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-âge*، لائیڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۱۶۵ ببعد؛ (۱۰) E. Levi Provençal: *L'Espgane musulmane du Xème siècle*، پیرس ۱۹۳۲ء، اشاریہ؛ (۱۱) R. Menéndez Pidel: *La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ۱: ۱۹۲ ببعد (شہر اور اس کے مضافات کے نقشے اور اس کی پرانی فصیلوں کی تصویریں)۔

(E. LEVI PROVENCAL)

* **سَمّہ**: سندھ کے ایک راجپوت قبیلے کا نام۔ جب سندھ پر غزنوی بادشاہوں کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تو وہیں کے ایک راجپوت قبیلے سُمرا نے، جس کے افراد اسلام لا چکے تھے، ۱۰۵۳ء میں اس پر اپنا قبضہ جما لیا اور "تور" کو اپنا دارالحکومت قرار دیا۔ انھوں نے ایک حریف راجپوت قوم سَمّہ کا، جو ابھی تک ہندو تھے، مقابلہ شروع کر دیا اور ان میں سے اکثر وہاں سے نکل کر کچھ میں پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ ۱۳۱۰ء میں انھوں نے راجا چاودا کو، جس نے ان کی حفاظت کی تھی، وہاں سے نکال دیا اور تخت پر خود قابض ہو گئے۔ کچھ کے راؤ اور نوانگر کے جام اس شاخ کی نسل سے ہیں جو جادیجہ (جادہ کی اولاد) کے نام سے مشہور ہے۔ سندھ میں جو سَمّہ رہ گئے تھے وہ اسلام لے آئے اور جب دہلی کے بادشاہ علاؤالدین خلجی کی فوجوں نے قبیلۂ سُمرا کو شکست دے دی تو بعد میں انھوں نے ۱۳۳۳ء میں ایک خاندان کی بنیاد ڈالی، جس نے سندھ پر تقریباً دو صدی تک حکومت کی۔ ان کا دارالسلطنت ٹھٹّہ تھا۔ قبیلے کی ایک اور شاخ کے سربراہ کی طرح، جس نے نوانگر کی ریاست حاصل کر لی تھی، ٹھٹہ کے حکمران نے بھی جام کا لقب اختیار کیا، جس کا مفہوم بالکل مبہم ہے اور اسے ابوالفداء، فرشتہ اور دوسرے مؤرخ بالکل ناکافی دلائل کی بنا پر ایران کے نیم روایتی بادشاہ جمشید کے نام سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔

پہلے جام کا ہندو نام اُونار تھا، جس سے پتا چلتا ہے کہ یہ خاندان تازہ مسلمان ہوا تھا۔ اس کے بھائی اور جانشین، جُونا نے بالائی سندھ میں بھکر پر قبضہ کر لیا، جو اس وقت شہنشاہی قلمرو میں شامل تھا اور پھر ایک مفرور کو اپنے ہاں پناہ دے دی، جو گجرات سے سلطان محمد بن تغلق، شاہ دہلی، کے آگے

بھاگ جا رہا تھا ۔ سلطان محمد نے سندھ پر حملہ کر دیا ، لیکن مارچ ۱۳۵۱ء میں سندھ کے کنارے پر اس سے قبل کہ جونا کو سزا دے سکے ، وفات پا گیا ۔ اس کے عم زاد بھائی فیروز شاہ نے اس کے بعد فوج کی کمان سنبھالی ، جو اپنے قائد (سلطان محمد بن تغلق) کی وفات سے بالکل درہم برہم ہو چکی تھی ۔ فیروز شاہ نے فوج کو بڑی مشکل سے سندھ سے نکالا ، جہاں سے وہ سندھیوں اور ان کے حلیف مغلوں کے ہاتھوں ہراساں و پریشان ہو کر بری طرح سے پسپا ہوئی ۔ آٹھ سال بعد فیروز شاہ نے ایک مرتبہ پھر اپنی سابقہ ہزیمت کا انتقام لینے کی کوشش کی، لیکن پھر بھی ناکام رہا اور گجرات کی طرف نہایت تباہ کن پسپائی کے بعد بمشکل فوج کے صرف ایک حصے کو بچا سکا ۔ آئندہ سال پھر واپس آ کر اس نے سمہ قبیلے کو شکست دی اور جام جونا اور اس کے بھتیجے بابنیا کو گرفتار کر کے دہلی لے گیا ، لیکن جونا کے بیٹے اور ایک دوسرے بھتیجے تماچی کو اپنے باجگزار کی حیثیت سے اس صوبے پر حکومت کرنے کی اجازت دے دی ۔ اس بادشاہ کے عہد میں کچھ عرصے بعد تماچی نے بغاوت کر دی تو دہلی سے جونا کو بھیجا گیا تاکہ وہ اپنے بھتیجے کو اطاعت و فرمانبرداری پر آمادہ کر کے دہلی روانہ کر دے ۔ ۱۳۸۸ء میں تغلق ثانی کی تخت نشینی کے بعد بابنیا کو سندھ واپس جانے کی اجازت مل گئی، لیکن وہ راستے ہی میں مر گیا ۔ اس کے بعد اس کا بھائی تماچی جانشین ہوا اور اس کے بعد سلسلۂ جانشینی یوں چلتا ہے : (۱) صلاح الدین؛ (۲) نظام الدین؛ (۳) علی شیر؛ (۴) کَرَن؛ (۵) فتح خان؛ (۶) تغلق؛ (۷) رائے دن؛ (۸) سنجر؛ (۹) نظام الدین ثانی المعروف جام نندا؛ (۱۰) فیروز ۔

قوت و اقتدار حاصل کرنے کے بعد قبیلۂ سمہ کی تاریخ اس اعتبار سے قابل اعتنا ہے کہ انھوں نے شاہی فوجوں کے حملے کے مقابلے میں پامردی اور جنگی قابلیت کا ثبوت دیا اور اس لحاظ سے بھی کہ لوگوں کی کثیر تعداد ہندو مذہب چھوڑ کر مشرف بہ اسلام ہوئی ۔ تیمور کے حملے کے بعد سلطنت دہلی کے پارہ پارہ ہو جانے سے سندھ کی آزادی ایک بار پھر بحال ہو گئی ۔ ازاں بعد قبیلۂ سمہ کے لوگ کسی بالاتر طاقت کے سامنے اظہار اطاعت کیے بغیر حکومت کرتے رہے ۔ ان میں سب سے بڑا نظام الدین ثانی المعروف جام نندا تھا ، جس نے ۴۷ سال حکومت کرنے کے بعد ۱۵۰۹ء میں وفات پائی اور یہ سلسلہ اس کے بیٹے اور جانشین فیروز پر ختم ہوا، جسے قندھار کے حکمران شاہ بیگ ارغون نے ۱۵۲۰ء میں شکست دی اور سندھ میں ارغون خاندان کی بنیاد رکھی ۔ سمہ قوم کی تعداد اس وقت آٹھ لاکھ سے اوپر ہے ۔

مآخذ : (۱) میر محمد معصوم بھکری: تاریخ السند (مخطوطات) ؛ (۲) شمس سراج عفیف : تاریخ فیروز شاہی؛ (۳) شیخ ابوالفضل : آئین اکبری ، متن و ترجمہ از Blochmann و Jarrett ؛ دونوں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال *Bibliotheca Indica Series* میں موجود ہیں؛ نیز رک بہ سندھ ۔

(T. W. Haig)

* **السَّمْن** : مکھن ، جو گائے، بکری اور بھیڑ (وغیرہ) کے دودھ سے تیار جاتا ہے،خصوصاً پکایا ہوا، یا مکھن کو گرم کر کے تیار کیا ہوا گھی ، جو ہر قسم کی کثافت وغیرہ سے پاک و صاف کیا گیا ہو اور نمک وغیرہ کی آمیزش سے محفوظ کر لیا گیا ہو ؛ تازہ مکھن اور بالائی کو زُبْدَة کہتے ہیں ۔ یہ صرف غذا ہی میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ ادویہ وغیرہ میں خارجی اور داخلی دونوں طریق پر کام میں لایا جاتا ہے : خارجی طور پر زخموں اور پھوڑے پھنسیوں پر لگایا جاتا ہے اور داخلی طور پر سانپ کے کاٹے اور دوسرے زہروں کے تریاق کے طور پر یا پیشاب کے ادرار

کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار، ترجمہ Leclere: ۲: ۲۹؛ [(۲) لسان العرب، (مادۂ سمن)؛ (۳) تاج العروس (مادۂ سمن)؛ (۴) ابن سیدہ: المخصص، ۱: ۶۸۷، بیروت ۱۹۶۹ء]۔

(J. Ruska)

* **سِمْنان:** ایران کا ایک شہر، میڈیا سے خراسان جانے والی شاہراہ پر قومس Comisene دیکھیے Marquart: *Ērānšahr*، ص ۷۱) کے قدیم صوبے تہران (قرون وسطی کا رَی) اور دامغان کے مابین کوہ البرز کے دامن میں اور کویر کلاں کی سرحد پر واقع ہے۔ اس شہر کے نام کی یہ صورت (سمنان) بکثرت پائی جاتی ہے (مثلاً یاقوت بزیر مادہ)، مگر جدید تلفظ سمنون ہے۔ شہر کی تعمیر طہمورث کی طرف منسوب کی جاتی ہے (القزوینی)۔ شہر بہت ہی زیادہ قدیم ہے، اگرچہ اس کا ذکر ان مآخذ میں نہیں ملتا، جو زمانۂ قبل از اسلام سے متعلق ہیں۔ سمنان کا ذکر عرب اور ایرانی مؤرخین کے ہاں اکثر آتا ہے؛ بالخصوص خراسان کی سڑک پر فوجوں کی بکثرت آمد و رفت کے سلسلے میں۔ الحجاج کے زمانے میں اپنے رَی کے سپہبد نے خارجی قطری بن الفُجاءۃ کو وہاں شکست دی تھی (ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، ترجمۂ Browne، ص ۱۰۴، نیز دیکھیے مادہ قطری بن الفُجاءۃ۔

دسویں صدی کے شروع میں سمنان زیاریوں کی مملکت میں شامل تھا، جن سے یہ ۳۳۳ھ/۹۴۴ء میں چھن گیا (ابن الاثیر، ۸: ۳۱۰)۔ آل بُویہ کے زمانے میں قومس کے شہر دیلم میں شامل سمجھے جاتے تھے۔ ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء میں سمنان غُزّ قوم کی تاخت و تاراج کا تختۂ مشق بنا رہا (ابن الاثیر، ۹: ۲۶۸)، لیکن جب ناصر خسرو کا جون ۱۰۴۶ء میں یہاں سے گزر ہوا تو اسے غالباً از سر نو تعمیر کرایا جا چکا تھا (سفرنامہ، طبع Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۳ تا ۴)۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں اسے سُبتای کے زیر سرکردگی مغلوں نے برباد کر دیا تھا (الجوینی: جہان کشا، Gibb Mem. Series، ۱: ۱۱۵) اور یاقوت نے بھی زیادہ تر اسے کھنڈروں کا ڈھیر ہی پایا (۳: ۱۴۲)۔ پندرھویں صدی میں سمنان طبرستان کے ایک چھوٹے سے خاندان چلاوی کے قبضے میں تھا (Melgunof: *Das südliche Ufer des kaspischen Meeres*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۵۲)۔ موجودہ انتظامی تقسیم میں قومس کے صوبے کا کوئی وجود نہیں اور خراسان کے صوبے میں سمنان بعیدترین مغربی شہر ہے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) *BGA* (الاصطخری، ابن حوقل، المقدسی، ابن خرداذبہ، ابن رستہ، المسعودی، دیکھیے فہرستیں؛ (۲) القزوینی: نزہۃ القلوب، طبع اور ترجمہ Le Strange، Gibb Mem. Ser.، ص ۱۵۷؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۳۳۹؛ (۴) Morier: *Second Journey to Persia*، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۳۸۳؛ (۵) G. Ritter: *Erdkunde*، ج ۸، برلن ۱۸۳۸ء، ص ۴۵۹؛ (۶) Prellberg: *Persien, eine historische Landschaft*، لائپزگ ۱۸۹۱ء، ص ۳۳؛ (۷) کرزن: *Persia*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱: ۲۲۱، ۲۹۰؛ (۸) Le Strange: *The lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰، ۳۶۶؛ (۹) A. Houtum Schindler: *Beschreibung einiger wenig bekannten Routen in Chorasan*، در *Zeitschr. der Ges. für Erdkunde*، ۱۲: ۲۱۵ ببعد؛ (۱۰) سمنان کی بولی کے بارے میں: *Grundriss der iranischen Philologie*، ۱: ۳۳۷ ببعد، ۳۸۰؛ (۱۱) Bassett: *Grammatical Note on the Simnānī Dialect*، در *JRAS*، ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) Arthur Christensen: *Le dialecte de Sämnān*، کوپن ہیگن ۱۹۱۵ء، در *Det Danske Vid. Selsk. Skr.*، سلسلہ ۷، Hist. og Fil. Afd.، ۲: ۴)۔

(J. H. Kramers)

⁂ **السِّمنانی** : رَکّ بہ اشرف جہانگیر.

* **سِمَنُّود** : مصر کے ڈیلٹا (دریا کے دو دھانوں کا درمیانی مثلث قطعۂ زمین) میں صوبۂ غربیہ کا ایک شہر، جو دریاے نیل کے مغربی کنارے (دمیاط) پر واقع ہے.

مآخذ : (۱) یوحنا النیکیوی (John of Nikiu)، ترجمہ از Zotenberg، ص ۳۹۳، ۲۶۶، ۵۶۰؛ (۲) Hist. des Patriarches, Patrol. or.، ۵ [۶۰]: ۲۰۶؛ ۱۰ [۵۳۷]: ۳۳۳؛ (۳) Synaxaire، Patrol. or.، ۱: [۷۶ تا ۷۷]: ۲۹۰ تا ۲۹۱؛ ۱۶: [۹۷۳، ۱۰۵]، ۳۳۱، ۳۰۸؛ ۱۷: [۱۲۱۸] ۶۷۶؛ (۴) ابوشامہ، طبع قاہرہ ۱۲۸۸ھ، ۱: ۲۶۹؛ (۵) القلقشندی: صبح الاعشٰی، قاہرہ ۱۳۳۱ھ تا ۱۳۳۸ھ، ۳: ۳۷۴؛ (۶) ابن دقماق، طبع قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۵: ۷۷، ۹۱؛ (۷) المقریزی: خطط، طبع بولاق، ۱۰۱: ۳، ۲۲۸ تا ۲۲۲: ۳، Inst. franç، ۲: ۵۱۹؛ (۸) ابن الجیعان، طبع قاہرہ ۱۸۹۸ء، ص ۶۰، ۸۰؛ (۹) Carra de Vaux: Abrégé des Merveilles، ص ۲۱۷؛ (۱۰) G. Maspero، در The Journ. des Savants، ۱۸۹۹ء، ص ۹۷؛ (۱۱) علی پاشا: الخطط الجدیدۃ، ۱۲: ۶۳ تا ۵۰، ۱۶: ۶۵ تا ۶۶؛ (۱۲) Baedeker: *Egypte*؛ (۱۳) Guide Joanne: *Égypte*، ص ۱۳۶؛ (۱۴) J. Maspero: *Organis. milit. de l'Égypte byzantine*، ص ۱۱۳، ۱۲۹؛ (۱۵) وہی مصنف: *Hist. des Patr. d'Alexandrie*، ص ۲۷۱ تا ۲۷۳؛ (۱۶) Caetani: *Chronogr. Islamica*، ص ۲۰۷؛ اور (۱۷) فہرست مآخذ جو J. Maspero اور G. Wiet کی *Matériaux p. servir à la géogr. de l'Égypte*، ص ۲۹، ۳۱ تا ۳۲، ۱۰۶، ۱۸۷ تا ۱۸۸ میں دیے ہیں.

(G. Wiet)

* **اَلسَّمَوْءَل** : [=السَّمَوْأل] بن غادیاء، زیادہ صحیح السموءل بن [حیّا] بن عادیاء، ایک یہودی شاعر، جس کا مسکن تیماء کے قریب الابلق [رَکّ بآں] کے مستحکم قلعے میں تھا۔ وہ امرؤالقیس کا معاصر تھا، لہٰذا اس کا عروج لازمًا چھٹی صدی عیسوی کے وسط میں ہوا ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا ایک پوتا اسلام لے آیا تھا اور حضرت معاویہؓ کی خلافت کے آخر تک زندہ رہا، جب کہ وہ بہت بوڑھے ہو چکے تھے، اس کے نام کے سوا کوئی دوسری روایت ایسی موجود نہیں ہے، جس سے اس کا یہودی ہونا ظاہر ہو، بلکہ یہ بھی یقین نہیں کہ وہ اصل نسل کے اعتبار سے یہودی تھا۔ السموءل کی جملہ نظموں کو شیخو Cheikho نے اس کے دیوان میں جمع کر دیا ہے۔ معدودے چند نظمیں جو اس کی تخلیق بتائی جاتی ہیں، ان میں خاصی ایسی ہیں جو اصلی نہیں سمجھی جا سکتیں اور ان میں وہ نظمیں بھی شامل ہیں جنھیں پڑھنے کے بعد ذہن فوراً اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ وہ کسی یہودی کی لکھی ہوئی ہیں۔ چند قصائد بھی ہیں جن کے اصلی ہونے کی نسبت شک اور شبہے کی کوئی وجہ نہیں، اس امر کا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا (حالانکہ یہ حقیقت شک اور شبہے سے بالا ہے) کہ السَّموءَل یہودی مذہب کا پابند تھا۔ ان قصائد میں قدیم عرب شاعری کی روح بدرجۂ اتم موجود ہے، اور ان کی صوری و معنوی خصوصیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ اپنے ہم مذہبوں کی طرح خارجی معاملات میں اپنے گرد و پیش کے عربوں میں جذب ہو چکا تھا اور شاعری میں وہ عربی اسلوب ہی کی پیروی کرتا تھا۔ ایسی نظمیں بھی ہم تک پہنچی ہیں جو السموءل کے بیٹے اور پوتے کی طرف منسوب کی جاتی ہیں.

السموءل کی شہرت اس کی شاعری سے زیادہ اس خلوص کی شرمندۂ احسان ہے کہ اس نے اپنے مہمان امرؤ القیس کے ساتھ جو پیمان کیے تھے، ان کو ایفا کرنے میں پورے شغف کا اظہار کیا، یہاں تک کہ یہ بات ضرب المثل بن گئی ہے [اَوْفٰی مِنَ السَّمَوْءَل]، یعنی السموءل سے بھی زیادہ باوفا۔ ایک کہانی جو اپنے

بنیادی واقعات کے اعتبار سے بالکل قابل اعتبار معلوم ہوتی ہے، یوں بیان کی جاتی ہے کہ جب امرؤ القیس بن حجر اپنے باپ کے قتل کا انتقام لینے کے لیے طالع آزمائی کرتا ہوا آوارگی کی زندگی بسر کر رہا تھا اور اپنے بہت سے ہمراہیوں کو کھو دینے کے بعد المُنذر شاہ حیرہ کے مقابلے سے بھاگ رہا تھا، تو اس نے السموءل کے قلعے میں آ کر پناہ طلب کی۔ یہاں اس کا اور اس کے چند ہمراہیوں کا پرتپاک خیر مقدم کیا گیا۔ کچھ عرصے بعد جب وہ بزنطینی دربار میں گیا تو وہ اپنی ایک بیٹی، ایک عمزاد بھائی، ایک نہایت بیش قیمت زرہ بکتر اور اپنے جدی ترکے میں حاصل کیے ہوے بعض نوادر السموءل کی نگرانی اور حفاظت میں چھوڑ گیا۔ امرؤ القیس کی عدم موجودگی میں ایک فوج نے السموءل کے قلعے کا محاصرہ کر لیا جو غالباً المنذر شاہ حیرہ نے بھیجی تھی کیونکہ السموءل اپنے مہمان کی مملوکہ امانت اس کے حوالے کرنے پر تیار نہ ہوا۔ اتفاق سے دشمن کی فوج کے قائد نے السموءل کے لڑکے کو گرفتار کر لیا اور السموءل کو دھمکی دی کہ اگر تم نے امرؤ القیس کی چیزیں ہمارے سپرد نہ کیں تو تمہارا لڑکا قتل کر دیا جائے گا۔ چونکہ السموءل نے امانت میں خیانت کرنے سے انکار کر دیا، لہذا اس کا لڑکا اس کی آنکھوں کے سامنے ذبح کر دیا گیا۔ اس پر محاصرین بے نیل مرام واپس ہوگئے۔

مآخذ : (۱) L. Cheikho : *Diwan d'as Samau'al d'après la récension de Niftawaihi*، بیروت ۱۹۰۹ء؛ (۲) کتاب الاغانی، بولاق ۱۲۸۵ھ، ۶ : ۸۲ تا ۸۹، ۸ : ۸۲ ببعد، ۱۹ : ۹۸ تا ۱۰۱؛ (۳) G. W. Freytag : *Arabum Proverbia*، ۲ : ۸۲۸ تا ۸۳۰؛ (۴) یاقوت : معجم، طبع وستنفلٹ، ۱ : ۹۳ تا ۹۶ (بذیل مادۃ الابلق)؛ (۵) الحماسہ، طبع فرائتاغ، ۱ : ۴۹ تا ۵۳، ۲ : ۹۳ تا ۱۰۳؛ (۶) Fr. Delitzsch : *Jüdisch Arabische Poesien aus vormuhammedanischer Zeit*، لائپزگ ۱۸۷۴ء؛ (۷) H. Hirschfeld : *JQR*، اپریل ۱۹۰۵ء، *JRAS*، ۱۹۰۶ء، ص ۱۰۷ ببعد؛ (۸) D. S. Margoliouth : *JRAS*، ۱۹۰۶ء، ص ۳۶۳ ببعد، ۱۰۰۱ ببعد؛ (۹) Th. Nöldeke : *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*، ہنوور ۱۸۶۴ء، ص ۵۲ تا ۸۶؛ (۱۰) C. Brockelmann : *Geschichte der arabischen Literatur*، ۱ : ۲۸ ببعد؛ (۱۱) M. Steinschneider : *Die arabische Literatur der Juden*، فرینکفرٹ ۱۹۰۲ء، ص ۳ ببعد؛ (۱۲) R. Geyer : *Al-Samaw'al ibn Adiyu*، *Z.A.*، ۱۹۱۲ء، ۲۶ : ۳۰۵ تا ۳۱۸؛ (۱۳) Th. Nöldeke : *Samaual*، *Z.A.*، ۱۹۱۲ء، ۲۷ : ۱۷۳ تا ۱۸۳؛ (۱۴) D. S. Margoliouth : *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam*، لندن ۱۹۲۴ء؛ اضافۂ مآخذ: (۱) ابن قتیبہ : الشعر و الشعراء، ص ۳۵، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲) السیوطی : شرح شواہد المغنی، ۲ : ۵۳۵، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۳) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء، ص ۱۰۹، قاہرہ؛ (۴) المرزوقی : شرح دیوان الحماسۃ، ۱ : ۱۰۱، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ (۵) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، ۱ : ۱۳۳، بیروت ۱۹۶۸ء؛ (۶) ابن حزم : جمہرۃ).

(R. Paret)

سَمُوم : متعدد عربی بولنے والے ممالک میں سخت گرم آندھی کا نام۔ یہ لفظ قرآن مجید کی تین آیتوں میں مذکور ہے، مگر وہاں یہ لفظ خاص طور سے آندھی کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ سورۃ الحجر (۱۵ : ۲۷) میں جان (جنات) کی پیدائش آتش سموم سے بتائی گئی ہے۔ سورۃ الطور (۵۲ : ۲۷) میں باد سموم کے عذاب کا ذکر کیا گیا ہے۔ سورۃ الواقعۃ (۵۶ : ۴۲) میں اصحاب الشمال (یعنی بائیں ہاتھ والوں) کا مسکن سموم و حمیم فرمایا گیا ہے، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں سموم کا لفظ آتش دوزخ کے لیے استعمال ہوا ہے۔

حدیث شریف میں بھی یہ لفظ انہیں معنوں میں

استعمال ہوا ہے: با ایں ہمہ گرم آندھی کا مفہوم یہاں نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ جہنم سال میں دو دفعہ سانس لیتا ہے؛ گرمیوں میں اس کا سانس سموم ہوتا ہے (ترمذی، جہنم، باب ۹؛ دیکھیے ابن ماجہ، زہد، باب ۳۸)۔ بخاری شریف میں اس رائے کا حوالہ ملتا ہے کہ دن کے وقت کی گرم ہوا کو حَرور کہتے ہیں اور اس کے برعکس رات کی گرم ہوا کو سموم کہتے ہیں (بدء الخلق، باب ۴).

قریب قریب ہر ایک سیّاح کے سفرنامے میں سَمُوم (سَمّ) ایسی ہوا کے لیے استعمال ہوا ہے جس سے دم گھٹ جاتا ہے اور جسے اکثر اوقات سرا کو sirocco کہا گیا ہے۔ بیشمار حوالوں میں سے چند کا انتخاب یہ ہے، C. M. Doughty مدائن صالح کے قرب و جوار میں اسے خشک جنوبی ہوا بتاتا ہے جس کے چلنے پر عرب کے بادیہ نشین اپنے چہروں اور آنکھوں کو رومال سے ڈھانپ لیا کرتے تھے پھر وہ اس کا ذکر مکۂ مکرّمہ اور مدینۂ منورہ کے مابین چلنے والی ہوا کے طور پر کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ کمزور اونٹوں کا اس کی وجہ سے دم گھٹنے لگتا ہے (Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۱ : ۱۰۰، ۱۸۸).

مکۂ مکرمہ میں شمالی، شمال مشرق اور مشرق ہوا کو سموم کہتے ہیں۔ جب سموم چلتی ہے تو معلوم ہوتا ہے زبردست آگ بہت بڑی دھونکنیوں کے ذریعے پھیل رہی ہے (Snouck Hurgronje : *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*، عدد ۹۷)۔ یہ موسم جب کہ آفتاب برج سنبلہ میں داخل ہوتا ہے (ماہ اگست) مکۂ مکرمہ میں بہت ناگوار ہوتا ہے، کیونکہ اس زمانے میں حوم، وَند، سموم اور اَزْیَب ہوائیں باری باری چلتی ہیں (محل مذکور).

مصر سے متعلق لین Lane کہتا ہے (*Manners and Customs*، تمہید) "مصر میں بھی گرم ہوا کا جسے سموم Samoom کہتے ہیں، خوب زور ہوتا ہے بالخصوص موسم بہار اور گرما میں، جو "خماسین" ہواؤں سے کہیں زیادہ اذیت رساں ہوتی ہے، مگر اس کی مدت خماسین ہواؤں کی نسبت بہت مختصر ہوتی ہے کیونکہ وہ زیادہ سے زیادہ پندرہ یا بیس منٹ تک چلتی ہے۔ یہ بالعموم جنوب مشرق سے اٹھتی ہے اور ریگ و غبار کے بادل کے بادل لے کر آتی ہے".

قصر شیریں کے متعلق [رک بآں] حمد اللہ مستوفی (نزہة القلوب، ترجمہ Le Strange : *Nuzhat al-Kulūb*، جلد ۲۳، ۲، ص ۵۰) کہتا ہے کہ یہاں کی آب و ہوا مضرت رساں ہے کیونکہ گرمیوں میں یہاں سموم چلتی ہے.

مسعودی: مروج الذہب، طبع پیرس، ۳ : ۳۲۰ ببعد، جانّ (جنّات) سے متعلق افسانہ آمیز روایت بیان کرتا ہے، جو قرآن مجید کی مذکورۃ الصدر روایت کے مطابق آتش سموم سے پیدا کیے گئے تھے (ترجمہ R. Basset : *Mille et un contes, récits & légendes arabes*، پیرس ۱۹۲۴ء، ۱ : ۵۷).

نیز دیکھیے A. Musil : *Reisen in Arabia Petraea* (وی آنا ۱۹۰۷ - ۱۹۰۸ء)، ۳ ببعد.

(A. J. Wensinck)

* **السَّمْہُودی**: نور الدین ابو الحسن علی بن عبداللہ بن احمد، ابن فہد کے تیار کردہ سلسلۂ نسب کے مطابق الحسن بن علی کی اولاد میں سے تھا۔ صفر ۸۴۴ھ میں بالائی مصر (الصعید) کے مقام سمہود میں پیدا ہوا، اس کا والد یہاں کا ایک نامور قانون دان تھا۔ مؤخر الذکر (نور الدین کا والد) اسے پہلی مرتبہ ۸۵۲ھ میں قاہرہ لے گیا، لیکن وہ اس کے بعد کئی مرتبہ اکیلا اور اپنے والد کی معیت میں بھی قاہرہ گیا تاکہ وہاں کے نامور اساتذہ سے تحصیل علوم کر سکے۔ صوفی بزرگ العراقی نے اسے خرقۂ تصوف عطا کیا۔ ۸۶۰ھ میں اس نے پہلی مرتبہ فریضۂ حج ادا کیا اور مدینے ہی میں سکونت اختیار کر لی۔

شروع میں اس نے مسجد نبوی کے قریب ایک حجرہ لے رکھا تھا، لیکن بعض لوگوں کی سازشوں کی وجہ سے وہ جگہ چھوڑنی پڑی؛ پھر باب الرحمۃ کے پاس ایک مکان کرائے پر لے لیا، جو عام طور پر حضرت تمیم الداری کے گھر کے نام سے مشہور ہے۔ یہاں (مدینے میں) آ کر اس نے دیکھا کہ ۶۵۴ھ کی آتشزدگی میں مسجد نبویؐ کو ضرر پہنچنے کے بعد سے اس کی مرمت صحیح طور سے نہیں کی گئی اور دو سو سال کے طویل عرصے میں ناقابل اطمینان طریق پر پارہ دوزی کی جاتی رہی ہے؛ چنانچہ اس نے ایک رسالہ لکھا، جس میں اس نے مناسب طور پر مسجد کی دوبارہ تعمیر پر زور دیا اور اس مطالبے کی بنیاد اس تحقیق پر رکھی جو اس نے عمارت کی اصلی اور ابتدائی کیفیت کے متعلق کی تھی۔ ۸۸۶ھ میں وہ ایک مرتبہ پھر حج کی غرض سے مکۂ مکرمہ گیا اور اس کی غیر حاضری میں مسجد نبویؐ میں پھر آگ لگ گئی۔ اس آگ سے نہ صرف مسجد تباہ ہوئی، بلکہ اس کا وہ کتاب خانہ بھی جل گیا جو اس نے مسجد کے متصل ایک حجرے میں بند کر رکھا تھا۔ اس واقعے سے دل شکستہ ہو کر وہ واپس چلا گیا اور اپنی معمر والدہ سے ملا، جو اس کے سمہود پہنچنے کے دس دن بعد وفات پا گئی۔

والدہ کی تجہیز و تکفین سے فارغ ہونے کے بعد وہ قاہرہ چلا گیا، جہاں وہ سلطان الاشرف قایت بای کے حلقے میں داخل کر لیا گیا۔ وہاں سے اسے مشاہرہ بھی ملا اور نہایت بیش بہا کتابوں کا ایک ذخیرہ بھی دیا گیا تاکہ وہ مدینۂ منورہ کے کتاب خانوں کو کتابیں مہیا کر دے۔ اسے مدینے کے کتاب خانوں کا انچارج بنا دیا گیا۔ ۸۹۰ھ کے اختتام پر بیت المقدس کی زیارت سے فارغ ہونے کے بعد وہ مدینے پہنچ گیا، جہاں اسے معلوم ہوا کہ حضرت تمیم الداری کا مکان فروخت ہو رہا ہے۔ اس نے یہ مکان خرید لیا اور اس کی مناسب مرمت کرائی۔ یہاں اس نے کئی عورتوں سے شادیاں کیں، مگر کچھ مدت بعد انھیں چھوڑ دیا اور معمولی زندگی پر قناعت کر لی تاکہ عامۃ الناس کی فلاح و بہبود اور تعلیم و تدریس کے لیے زیادہ وقت نکال سکے۔ ۱۸ ذوالقعدہ ۹۱۱ھ کو اس کا انتقال ہوا اور وہ جنت البقیع میں امام مالکؒ اور جگر گوشۂ رسولؐ حضرت ابراہیمؓ کی قبروں کے مابین مدفون ہوا [رک بہ بقیع الغرقد]۔

اس کی بے شمار کتابوں میں سے، جو اس نے یہاں کے دوران قیام تصنیف و تالیف کیں، زیادہ اہم مدینۂ منورہ کی تاریخ ہے۔ شروع میں اس نے وسیع پیمانے پر اسے الاکتفاء باخبار دارالمصطفٰی صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عنوان سے تصنیف کیا تھا۔ بعد میں اپنے ایک مربی کی خواہش پر اس نے اس کا اختصار وفاء الوفا کے نام سے کیا۔ یہ خلاصہ ۲۳ جمادی الآخرہ ۸۸۶ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اس کا مسودہ اس کے پاس مکے میں تھا جبکہ مدینے میں اس کا کتاب خانہ نذر آتش ہو گیا۔ حسن اتفاق سے کتاب کے اہم مندرجات محفوظ ہو گئے۔ بعد میں اس نے اس خلاصے سے ایک دوسرا موجز ایڈیشن تیار کیا، جو بعض مخطوطات اور مطبوعہ نسخوں (بولاق ۱۲۸۵ھ، مکہ ۱۳۱۶ھ) کی رو سے ۸۹۳ھ میں خلاصۃ الوفا کے نام سے مکمل ہوا۔ یہ تصنیف اب ہمارے لیے مدینۂ منورہ کی تاریخ، جغرافیائی خصوصیات اور پیغمبر خدا صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے روضۂ مبارک کے آداب زیارت کے لیے معلومات کا اہم ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نو اور کتابیں بھی تصنیف کیں، جن کے نام Brockelmann نے اپنی GAL میں گنوائے ہیں۔ عرب سیرت نگاروں نے ان کے علاوہ متعدد اور کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے جو غالبًا ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں کچھ کتابیں صرف و نحو، حدیث (فن روایت)، علم کلام، فقہ اور مناسک حج کے موضوعات پر تھیں۔ اس کے مجموعۂ فتاوٰی کا خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے، جو

اس نے خود ایک جلد میں فقہ کی تمام فروع پر جمع کیے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں محض فروعی مباحث ہوں گے، جو اس وقت کے عرب مصنفین کا نہایت پسندیدہ مشغلہ تھا۔

مآخذ: (۱) السناء الباهرہ در موزهٔ بریطانیہ، عدد Add. ۸۳۶۶، ورق ۱۹۳؛ (۲) خلاصة الوفا کی مختلف طباعتیں، مثلاً بولاق ۱۲۸۵ھ، مکہ ۱۳۱۶ھ؛ (۳) Wüstenfeld: *Geschichte der Stadt Medina nach Samhudi*، گوٹنگن ۱۸۶۰ء (خلاصة کا ایک مختصر ترجمہ)؛ (۴) Wüstenfeld: *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*، ص ۵۰۰؛ (۵) Brockelmann: *Geschichte der arabischen Litteratur*، ۲: ۱۷۳۔

(F. KRENKOW)

* **سُمَیساط**: قدیم نام سموسطه؛ دریاے فرات کے دائیں کنارے پر ایک گاؤں، جس کا موجودہ نام سُمساط (یا بقول Cuinot سمسات) ہے۔ ۱۸ھ/۶۳۹ء میں مسلمانوں نے حضرت عیاضؓ کی قیادت میں اس پر قبضہ کیا۔

مآخذ: (۱) Caetani: *Annali dell'Islam*، ۴: ۴۳؛ (۲) الطبری، طبع لنڈن، ۲: ۱۳۳۷، ۲۸۸؛ (۳) *Historiens des Croisades* (Orient)، ۲: ۱۹۱؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۱۵۱ تا ۱۵۲؛ (۵) Cuinot، ۲: ۳۷۹؛ (۶) سامی: قاموس الاعلام، ص ۲۶۳۳؛ (۷) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۰۸۔

([تلخیص از ادارہ]; ETTORE ROSSI)

* **سنار**: (فارسی: صد دینار کی بگڑی ہوئی شکل)، فتح علی شاہ ایران کے عہد حکومت (۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء تا ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) میں ایک نقرئی سکے کا نام۔ اسے نصف عباسی یا نصف محمودی بھی کہا جاتا تھا۔ اس کا وزن ۴۶ گرین (۲٫۳۳۴ گرام) تھا۔ فتح علی شاہ ہی نے اپنی حکومت کے تیسویں سال میں جب ایرانی سکے کی اصلاح کی تو اس کو منسوخ و متروک قرار دیا۔

(J. ALLAN)

⊛ **سُنارگاؤں**: یہ ضلع ڈھاکہ کے نرائن گنج سب ڈویژن میں ایک چھوٹا سا گاؤں ہے، لیکن بنگال میں مغلوں کے عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے زمانے میں ایک بڑا بارونق شہر تھا؛ تقریباً ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء میں سنار گاؤں کو بشمولیت بنگہ (مشرقی بنگال) سلطان غیاث الدین عوض نے، جو بختیار خلجی (۱۲۰۳ء) کے فوراً بعد اس کا جانشین ہوا، فتح کیا (طبقات ناصری، ص ۱۶۳)۔

مسلمانوں کے عہد حکومت میں سنار گاؤں نہ صرف مشہور زمانہ ململ (جسے شبنم بھی کہتے تھے) کی صنعت اور اس کی برآمد کی وجہ سے، بلکہ فن کتابت، فن مسکوکات اور فنون لطیفہ کی ترقی کے باعث بھی دور دور تک مشہور تھا۔ جزائر شرق الہند، مصر اور دوسرے مقامات کی بحری تجارت میں اسے بلا شرکت غیرے اجارہ داری حاصل تھی۔ قرون وسطٰی کا مشہور افریقی سیّاح ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ اس نے ۱۳۴۵-۱۳۴۶ء میں بنگال اور آسام کی سیاحت سنار گاؤں سے شروع کی اور پھر وہیں سے جہاز میں بیٹھ کر جاوے کو روانہ ہوا۔

غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ تا ۱۲۸۶ء) کے عہد میں بخارا کے ایک عالم بزرگ شرف الدین ابو توامہ سنار گاؤں میں آ کر آباد ہو گئے (۶۶۸ھ/۱۲۷۰ء)۔ انھوں نے اپنے طلبہ کے لیے یہاں ایک مدرسہ اور اپنے مریدوں کے لیے ایک خانقاہ قائم کی اور ان دونوں اداروں کو اپنی وفات (۷۰۰ھ) تک جاری رکھا۔ ان کی بدولت سُنار گاؤں علم و فضل کا ایک بہت بڑا مرکز بن گیا، جہاں سے تفسیر و حدیث اور دوسرے اسلامی علوم کی اکدالہ پنڈوس (فیروز آباد) اور بنگال کے دوسرے اہم حصوں میں اشاعت ہوئی۔

مخدوم الملک شیخ شرف الدین المنیریؒ، جو بہار کے مقتدر اولیا میں شمار ہوتے ہیں، شیخ ابو توامہ ہی کے تلامذہ میں سے تھے ۔

اس کے بعد پتا چلتا ہے کہ پنڈوہ (علاقۂ بنگال) کے بزرگ ولی شیخ علاء الحقؒ (م ۸۰۰ھ [/ ۱۳۰۰ - ۱۳۰۱ء]) سنار گاؤں تشریف لائے، جہاں ان کے پوتے شیخ نور قطب عالمؒ آباد ہو گئے تھے ۔ شیخ نور قطب عالمؒ کے بیٹے شیخ زاہد کو جیت مل (جلال الدین) نے اسلام قبول کرنے کے بعد سنار گاؤں سے بلوا لیا (۸۳۵ھ/ ۱۴۳۱ء) تاکہ وہ اسے اسلامی اصول و فرائض کی تعلیم دینے کے علاوہ اسے نظام حکومت کے کاموں میں بھی مشورہ دیا کریں ۔ [اس کے بعد کی تفصیل کے لیے دیکھیے وۃ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ] .

مآخذ : (۱) ضیاء برنی : تاریخ فیروز شاہی؛ (۲) منہاج سراج : طبقات ناصری ؛ (۳) ابن بطوطہ : الرحلۃ؛ (۳) غلام حسین سلیم : ریاض السلاطین و انگریزی ترجمہ از عبدالسلام؛ (۴) سید عبدالحی : نزہۃ الخواطر؛ (۵) Nalini Kanta Bhattashali : *Coins and Chronology of the early Independent Sultans of Bengal*؛ (۶) E. Thomas : *Initial Coinage of Bengal*، در *JASB*، ۱۸۶۷ء؛ (۷) Dr. J. Wize : *Notes on Sunargawn*، در *JASB*، ۱۸۷۵ء، ۴۳ : ۸۲ - ۹۶ .

(محمد صغیر حسین [تلخیص از ادارہ])

* **سِنان** : بالعموم موسوم بہ قوجہ معمار سنان، عہد عثمانی کا ایک عظیم معمار، جو صوبۂ آناطولی کا قصبۂ قیصریہ [رک بآں] میں وہاں کے وہ ایک یونانی عیسائی گھرانے میں [بتاریخ ۹ رجب ۸۹۵ھ/ ۲۹ مئی ۱۴۹۰ء] پیدا ہوا ۔ اس کا والد بعد میں اسلام قبول کرکے عبدالمنان کے نام سے مشہور ہوا، لیکن اس کا اصل نام معلوم نہیں ۔ وہ بلاشبہہ غیر ترکی (مہتدی نسل) سے تھا اور اس امر میں اس کے معاصرین اور ترکی اہل علم میں سے کسی کو اختلاف نہیں ۔ نوجوان سنان رنگروٹوں کی ایک جماعت (دیو شرمہ [رک بآں]) کے ساتھ سرائے استانبول میں وارد ہوا ۔ اسے منصب "جان نثاری" ملا ۔ بلغراد ۱۵۲۱ء اور رودس (۱۵۲۲ء) میں دشمن کے مقابلے میں داد شجاعت دی اور اس بنا پر اسے زنبورکہ جی باشی یعنی برق انداز کے افسر اعلٰی کے منصب پر فائز کر دیا گیا ۔ معرکۂ ایران (۱۵۳۴ء) میں اس نے بڑی ہوش مندی کا ثبوت دیا اور جھیل وان سے پار جانے کے لیے کشتیاں تیار کیں جو بالخصوص مؤثر ثابت ہوئیں ۔ وہ شاہراہ ترقی پر گامزن رہا اور بالآخر اسے صوباشی (پولیس مجسٹریٹ) کا منصب تفویض ہوا ۔ جب سلیم اوّل نے افلاق (Wallachia) پر چڑھائی کی تو سنان اس کی فوج میں شامل تھا ۔ اس نے دریائے ڈینیوب پر ایک پل تعمیر کیا، جس سے وہ اور بھی موزد تحسین و آفرین بنا اور اس سے اس کی ناموری کی بنیاد استوار ہوئی ۔ اس کے بعد وہ دوسرے کام چھوڑ کر سلطان اور امرائے سلطنت کے زیر احکام مساجد و محلات کی تعمیر کی طرف متوجہ ہو گیا ۔ یہ جو اکثر اوقات بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے "سلیمیہ" یعنی اس جامع مسجد کی جو استانبول کی پانچویں پہاڑی کی چوٹی پر بنی اور ۱۵۲۲ء میں مکمل ہوئی، کی تعمیر کی ابتدا سلیم اوّل کی وفات کے عین بعد کی، تاریخی اعتبار سے ممکن نہیں ۔ سولھویں صدی عیسوی کے تیسرے عشرے کے اواخر سے انتہائی سرعت کے ساتھ اس ماہر فن کی مزید تخلیقات منصۂ شہود پر آئیں، جو بیشتر سلیمان اعظم کے حکم سے سلطنت عثمانیہ کے تمام حصوں میں تعمیر ہوئیں ۔ یہاں صرف بڑی بڑی مساجد کا ذکر ہی ممکن ہے : ۱۵۳۹ء میں جامع (خاصکی خُرّم، ۱۵۴۸ء میں شاہزادہ مسجد، ۱۵۵۰ تا ۱۵۵۶ء میں سلیمانیہ، ۱۵۷۱ تا ۱۵۷۴ء میں "سلیمیۂ ادرنہ" سلیم ثانی کے حکم سے

تعمیر ہوئیں۔ یہ عمارات اس کے فنی شاہکار ہیں۔ ان کے علاوہ اس نے کثیر تعداد میں چھوٹی مساجد، محلات، مدارس، پل، حمام وغیرہ تعمیر کیے۔ اس کے سیرت نگار شاعر مصطفٰی ساعی کے بیان کے مطابق ان عمارات کی تعداد ۳۴۳ به تفصیل ذیل ہے: جوامع ۸۱، مساجد ۵۰، مدارس ۵۵، دارالقراء ۷، مطابخ برائے غربا (عمارت) ۱۷، شفاخانے ۳، آب گزر ۷، محلات ۳۴، آرامگاہیں ۳۱، گدام ۳، حمام ۳۳، گنبد دار مقبرے (ترُبه) ۱۹۔ پورے پچھتر سال تک سنان بوسنیا سے مکے تک مصروف عمل رہا۔ بقول Corn Gurlitt گنبد کی تعمیر میں سنان کا فن بہت سبک اور لطیف نظر آتا ہے۔ وہ عمارت کے اندرونی حصوں کو مربع، شش پہلو، یا ہشت پہلو کرسی پر اٹھا کر تکمیل کے مرحلے تک پہنچاتا ہے۔ اس کی کوشش ہمیشہ یہ ہوتی تھی کہ وہ ان میں ایک عظیم الشان اور پرتکلف تالار (ہال) کی سی کیفیت پیدا کرے اور عمارت ایسی متناسب ہو جس میں عبادت گزار سلاطین اور ان کے میزبانوں کے لیے ہر طرح سے گنجائش ہو۔ اس کی توجہ زیادہ تر عمارت کے اندرونی حصے کی طرف ہوتی ہے اور بیرونی حصے پر وہ زیادہ توجہ نہیں دیتا؛ لیکن Gurlitt کے بیان کے مطابق ترکی خصوصیات اس کی عمارتوں میں ہر جگہ نمایاں ہوتی ہیں اور ہر جگہ وہ ایسے نمونے پیش کرتا ہے جو بوزنطی طرز سے بھی اتنے ہی دور ہوتے ہیں جتنے کہ ایرانی انداز سے اور شامی طرز سے بھی ویسے ہی بعید ہوتے ہیں جیسے کہ سلجوقی طرز سے۔ وہ زیادہ تر ترکی خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں (دیکھیے C. Gurlitt: *Konstantinopel*، برلن ۱۹۰۹ء، ص ۴۹)۔

سنان کے شاگرد کثیر تعداد میں تھے، جو اس کے کام میں اس کے معاون ہوتے تھے۔ ان میں احمد آغا، کمال الدین، داؤد آغا، جسے الحاد کی بنا پر پھانسی دی گئی (دیکھیے حدیقة الجوامع، ۱: ۱۹۸)، یتیم بابا علی، یوسف اور سنانِ اصغر، جس کے نام کو اکثر سنان کے نام سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے اور اسی التباس کو رفع کرنے کے لیے سنانِ اکبر کو بعد میں "قوجه" یعنی "بزرگ" کہنے لگے۔ بیان کیا گیا ہے کہ لاہور، دہلی اور آگرے میں شہنشاہ اکبر نے جو محلات تعمیر کرائے تھے ان کا میر عمارت سنان کا منظور نظر شاگرد یوسف تھا۔ ترکوں کے اس عظیم معمار نے تقریباً ۹۰ سال کی عمر میں ۱۲ جمادی الاولٰی ۹۸۶ھ/۱۸ جولائی ۱۵۷۸ء کو وفات پائی (عمر کے لحاظ سے بھی وہ مائیکل کا مماثل تھا)۔ اسے اپنے ہی شاہکار، یعنی مسجد سلیمان کے عقب میں شیخ الاسلام کے دفاتر سے متصل اپنی تعمیر اور وقف کردہ مسجد، مکتب اور چاہ (سبیل) کے نزدیک دفن کیا گیا۔ مادۂ تاریخ کے مطابق اس کا سنۂ وفات بلاشبہہ ۹۸۶ھ ہوتا ہے (دیکھیے *Islam*، ۹: ۲۷۴ بعد، جہاں پر ماخذ یکجا کر دیے گئے ہیں)، لیکن احمد رفیق بک نے عالم لر و صنعت کارلر، استانبول ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۰ حاشیہ میں لکھا ہے کہ مادۂ تاریخ میں ی کے اعداد دس ہوتے ہیں اور اس طرح سال وفات ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء بنتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ مادۂ تاریخ کی قیمت ہندسوں میں بھی تحریر کر دی گئی ہے۔ چونکہ مادۂ تاریخ مصطفٰی ساعی (م ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء دیکھیے رضا: تذکرہ، ص ۵۰) کا نکالا ہوا ہے جو اپنے عہد کا مشہور نقاش تھا، لہذا اس اہم ترین مصرع میں یہ غلطی کم از کم عجیب ضرور معلوم ہوتی ہے (قاموس الاعلام میں بھی سنان کا سنۂ وفات ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء ہی دیا ہے).

مندرجۂ ذیل فہرست، جو مصطفٰی ساعی (م ۱۵۹۵ء) کے بیانات پر مبنی ہے سنان کی تعمیر کردہ تمام عمارات کی صحیح اور مکمل فہرست ہے.

۱۔ جوامع: (۱) سلیمانیہ، استانبول؛ (۲)

جامع شاہزادہ، استانبول؛ (۳) جامع خاصکی خرم، استانبول؛ (۴) جامع شاہزادی مہر و ماہ، نزد ادرنہ دروازہ، استانبول؛ (۵) جامع والدۂ عثمان ثالث، آق سرائے، استانبول؛ (۶) جامع دختر بایزید ثانی، ینی باغچہ، استانبول؛ (۷) جامع احمد پاشا، طوپ قپو، استانبول؛ (۸) جامع رستم پاشا، استانبول؛ تحت القلعہ، استانبول؛ (۹) جامع محمد پاشا، قدیرغہ لیمانی، استانبول؛ (۱۰) جامع ابراہیم پاشا، سلوری دروازہ، استانبول؛ (۱۱) جامع پیالہ پاشا، استانبول؛ (۱۲) جامع عبدالرحمٰن چلبی، ملاّ قرآنی، استانبول؛ (۱۳) جامع محمود آغا؛ استانبول؛ (۱۴) جامع اوذا باشی، ینی قپو، استانبول؛ (۱۵) جامع خوجہ خسرو، خوجہ مصطفٰی پاشا، استانبول؛ (۱۶) جامع حمامی خاتون، صولو مناستر، استانبول؛ (۱۷) جامع دفتردار سلیمان چلبی، اسکو باو چشمہ سی، استانبول؛ (۱۸) جامع فرّخ کیا، بلط (کذا و الصحیح بلاط) استانبول؛ (۱۹) جامع الترجمان، یونس بے بلاط؛ (۲۰) جامع خرم چاؤش، ینی باغچہ، استانبول؛ (۲۱) جامع سنان آغا، قاضی چشمہ سی، استانبول؛ (۲۲) جامع اخی چلبی، ازمیر اسکلہ سی، استانبول؛ (۲۳) جامع سلیمان سو باشی، آت قپو، استانبول؛ (۲۴) جامع زال پاشا ایوب؛ (۲۵) جامع شاہ سلطان، ایوب؛ (۲۶) نشانجی باشی، ایوب؛ (۲۷) جامع امیر بخاری، ادرنہ دروازہ، استانبول؛ (۲۸) جامع مرکز آفندی، ینی قپو، استانبول؛ (۲۹) جامع چاؤش باشی، سودلوجہ، استانبول؛ (۳۰) جامع نور شیخ زادہ حسین چلبی، کرمدلک؛ (۳۱) جامع قاسم پاشا، سلاح خانہ، استانبول؛ (۳۲) جامع محمد پاشا، عزبلر قپوسو، استانبول؛ (۳۳) جامع قلیج علی پاشا، طوپ خانہ، استانبول؛ (۳۴) جامع محی الدین چلبی، توپ خانہ؛ (۳۵) جامع ملاّ چلبی توپ خانہ اور بشکطاش کے درمیان؛ (۳۶) جامع ابوالفضل، توپ خانہ؛ (۳۷) جامع شہزادہ جہانگیر، توپ خانہ؛ (۳۸) جامع سنان پاشا، بشکطاش؛ (۳۹) جامع سلطانیہ، اسکدار؛ (۴۰) جامع شمسی احمد پاشا، اسکدار؛ (۴۱) جامع اسکندر پاشا؛ (۴۲) جامع مصطفٰی پاشا گبزہ؛ (۴۳) جامع پرتو پاشا، ازمید؛ (۴۴) جامع رستم پاشا، صبانجہ؛ (۴۵) جامع رستم پاشا، صمنلو؛ (۴۶) جامع مصطفٰی پاشا، بولی؛ (۴۷) جامع فرہاد پاشا، بولی؛ (۴۸) جامع محمد بیگ، ازمید؛ (۴۹) جامع عثمان پاشا، قیصریہ؛ (۵۰) جامع حاجی پاشا، قیصریہ؛ (۵۱) جامع جنابی احمد پاشا، انقرہ؛ (۵۲) جامع مصطفٰی پاشا، ارز روم؛ (۵۳) جامع سلطان علاء الدین، چوروم؛ (۵۴) جامع عبدالسلام، ازمید؛ (۵۵) جامع سلطان سلیمان، ازنیق؛ (۵۶) جامع خسرو پاشا، حلب؛ (۵۷) (عمارات) حرم کے گنبد؛ (۵۸) جامع سلطان مراد خان ثالث، مغنیسا؛ (۵۹) جامع اور خان غازی، کوتاہیہ کی مرمت؛ (۶۰) جامع رستم پاشا، بلودین؛ (۶۱) جامع حسین پاشا، کوتاہیہ؛ (۶۲) جامع سلطان سلیم ثانی؛ قرہ پونار Kara Bunar؛ (۶۳) جامع سلطان سلیمان، گوک میدان، دمشق؛ (۶۴) جامع سلطان سلیم ثانی، ادرنہ؛ (۶۵) جامع طاشلیق برائے محمود پاشا، ادرنہ؛ (۶۶) جامع دفتر دار مصطفٰی پاشا، ادرنہ؛ (۶۷) جامع علی پاشا، بابا اسکیسی؛ (۶۸) جامع محمد پاشا، حفصہ؛ (۶۹) جامع محمد پاشا، لولہ برغاس (Lüle Burghas)؛ (۷۰) جامع علی پاشا، ارگلی؛ (۷۱) جامع محمود پاشا یوسنوی، صوفیہ؛ (۷۲) جامع صوقلی محمد پاشا، ہرسک؛ (۷۳) جامع فرہاد پاشا، چتالیجہ؛ (۷۴) جامع مصطفٰی پاشا مقتول، اوفن (بوڈاپسٹ)؛ (۷۵) جامع فردوس بے، اسپرطہ، ایشیائے کوچک؛ (۷۶) جامع سی کتخدا، آلشلو؛ (۷۷) جامع تاتار خان، گوزلوہ؛ (۷۸) جامع رستم پاشا، روسچق؛ (۷۹) جامع وزیر عثمان پاشا، ترکالہ، تسالیا؛ (۸۰) جامع خاصکی خرم، ادرنہ؛

(۲۸) جامع سلطان والدہ، اسکدار.

۲ - مساجد: (۱) مسجد رستم پاشا، ینی باغچه، استانبول؛ (۲) مسجد ابراہیم پاشا، سیلیوری قپو، استانبول؛ (۳) مسجد مفتی چیوی زادہ، طوپ قپو، استانبول؛ (۴) مسجد امیر علی، متصل چونگی خانه (گومرک خانه)، استانبول؛ (۵) مسجد میر عمارت سنان، متصل دفاتر شیخ الاسلام؛ (۶) مسجد میر شکار آوجی باشی، متصل چونگی خانه، استانبول (۷) مسجد دفتر دار شریف زادہ آفندی، استانبول؛ (۸) مسجد دفتر دار محمد چلبی، استانبول؛ (۹) مسجد حافظ مصطفی آفندی، ینی باغچه، استانبول؛ (۱۰) مسجد سیمکش باشی، بازار لطفی پاشا، استانبول؛ (۱۱) مسجد خوجگی زادہ، تتمه جامع محمد ثانی، استانبول؛ (۱۲) مسجد چاؤش، سلوری دروازہ، استانبول؛ (۱۳) مسجد دفتر چیوی زادہ، داؤد پاشا، استانبول؛ (۱۴) مسجد تقیه جی احمد، محل مذکور؛ (۱۵) مسجد مصری حاجی نصوح، استانبول؛ (۱۶) مسجد قصاب حاجی عِوَض (صحیح عَوَض)، استانبول؛ (۱۷) مسجد الطباخ حاجی حمزہ، آغا چیری، استانبول؛ (۱۸) مسجد حاجی حسن؛ (۱۹) مسجد ابراہیم پاشا، قوم قپو، استانبول، (۲۰) مسجد بیرام چلبی وانگه (Wlanga) (آلان لانقه)، استانبول؛ (۲۱) مسجد شیخ فرہاد، استانبول؛ (۲۲) مسجد کوزلجی باشی (سراقسر ملا خان)، بالمقابل قوم قپو، استانبول؛ (۲۳) مسجد کارخانه کمخاجی لر (damask-makers)، استانبول؛ (۲۴) مسجد کارخانۂ زرگران (قیوامجیلر)، استانبول؛ (۲۵) مسجد واقع در (ھرسک یود رومی) Hersek Hippodrome، متصل آیا صوفیا، استانبول؛ (۲۶) مسجد بابا باشی، فنارقپو، استانبول؛ (۲۷) مسجد عبدی صوباشی، محله سلطان سلیم، استانبول؛ (۲۸) مسجد حاجی الیاس، نزد حمام علی پاشا؛ (۲۹) مسجد حسین چلبی، بالیوہ، استانبول؛ (۳۰) مسجد دغانی زادہ، قوجه مصطفی پاشا، استانبول؛ (۳۱) مسجد قاضی زادہ، چوقور حمامی، استانبول؛ (۳۲) مسجد مفتی حامد آفندی، عزبلر حمامی، استانبول؛ (۳۳) مسجد نعلبکخانه بیرون حصار؛ (۳۴) مسجد سرای اغاسی، نزد ادرنه دروازہ، استانبول؛ (۳۵) مسجد دوکمجیلر باشی، ایوب، استانبول؛ (۳۶) مسجد بارودجی باشی، ایوب؛ (۳۷) مسجد طبیب قیسونی زادہ، سود لوجه، استانبول؛ (۳۸) مسجد قارچی سلیمان، ایوب؛ (۳۹) مسجد قارچی سلیمان، استانبول؛ (۴۰) مسجد احمد چلبی، ترسانک؛ (۴۱) مسجد یحیی الکخیا، محله قاسم پاشا استانبول؛ (۴۲) مسجد شہر امینی (نگران شہر) حسن چلبی؛ ایضاً؛ (۴۳) مسجد مہول بے، توپ خانه، استانبول؛ (۴۴) مسجد الیاس زادہ ایضاً؛ (۴۵) مسجد حاجی پاشا اسکوار؛ (۴۶) مسجد سراج خانه، خاصکوی، استانبول؛ (۴۷) مسجد صراف، بیرون طوپ قپو، استانبول؛ (۴۸) مسجد روزنامچی عبدی چلبی، صواو مناستر.

۳ - مدارس: (۱) مدرسۂ سلطان سلیمان در مکه؛ (۲) چھے مدرسے جو سلطان سلیمان کے حکم سے استانبول میں تعمیر کیے گئے؛ (۳) مدرسۂ سلطان سلیم اوّل، متصل کوشک الخلیجیلر (قالین باقان)؛ (۴) مدرسۂ سلطان سلیم ثانی، ادرنه؛ (۵) مدرسۂ سلیم ثانی چورلو Čorlu؛ (۶) مدرسۂ شہزادۂ محمد، استانبول؛ (۷) مدرسۂ خاصکی خرم، بازار خواتین (عورت بازاری) استانبول؛ (۸) مدرسۂ موسوم به قمریه خاصکی خرم، سلطان سلیم، استانبول؛ (۹) مدرسۂ والدۂ سلطان، اسکدار؛ (۱۰) مدرسۂ شہزادی مہر و ماہ، اسکدار؛ (۱۱) مدرسۂ شہزادی مہر و ماہ، ادرنه دروازۂ استانبول؛ (۱۲) مدرسۂ محمد شاہ قدیرغه لیمانی؛ (۱۳) مدرسۂ محمد پاشا، ایوب؛ (۱۴) مدرسۂ والدۂ عثمان شاہ، اق سرای، استانبول؛ (۱۵) مدرسۂ

رستم پاشا، استانبول؛ (۱۶) مدرسۂ علی پاشا، استانبول؛ (۱۷) مدرسۂ محمد پاشا مقتول، طوب قپو، استانبول؛ (۱۸) مدرسۂ صوفی محمد پاشا، استانبول؛ (۱۹) مدرسۂ ابراہیم پاشا، استانبول؛ (۲۰) مدرسۂ سنان پاشا، استانبول؛ (۲۱) مدرسۂ اسکندر پاشا، استانبول (؟)؛ (۲۲) مدرسۂ علی پاشا، بابا اسکیسی؛ (۲۳) مدرسۂ مصطفیٰ پاشا المصری، گبزہ؛ (۲۴) مدرسۂ احمد پاشا، ازمید؛ (۲۵) مدرسۂ قاسم پاشا، استانبول؛ (۲۶) مدرسۂ ابراہیم پاشا، عیسیٰ دروازہ، استانبول؛ (۲۷) مدرسۂ شمسی احمد پاشا، اسکدار؛ (۲۸) مدرسۂ "ذو آغاسی" جعفر آغا، استانبول (؟)؛ (۲۹) مدرسۂ آغا، دروازۂ محمود آغا، استانبول، (؟)؛ (۳۰) مدرسۂ ماول زادہ امیر آفندی، استانبول (؟)؛ (۳۱) مدرسۂ موسوم بہ ام ولد، استانبول (؟)؛ (۳۲) مدرسۂ میر سکر (آوجی باشی)، استانبول (؟)؛ (۳۳) مدرسۂ مفتی حامد افندی، استانبول (؟)؛ (۳۴) مدرسۂ آغای عسکر مروز آغا، استانبول؛ (۳۵) مدرسۂ خوجگی زادہ، سلطان محمد، استانبول؛ (۳۶) مدرسۂ آش زادہ، استانبول؛ (۳۷) مدرسۂ یحییٰ افندی، استانبول؛ (۳۸) مدرسۂ دفتر دار عبدالسلام بے، استانبول؛ (۳۹) مدرسۂ طوطی قاضی، استانبول؛ (۴۰) مدرسۂ طبیب محمد چلبی، استانبول؛ (۴۱) مدرسۂ حسین چلبی، استانبول؛ (۴۲) مدرسۂ امین سنان افندی، استانبول؛ (۴۳) مدرسۂ شاہ ولی، استانبول؛ (۴۴) مدرسۂ ترجمان یونس بے، استانبول؛ (۴۵) مدرسۂ برف فروش (قارجی) سلمان بے، استانبول؛ (۴۶) مدرسۂ حاجی خاتون، استانبول؛ (۴۷) مدرسۂ دفتر دار شرف زادہ، استانبول؛ (۴۸) مدرسۂ نیچ حاکم چلبی؛ (۴۹) مدرسۂ بابا چلبی، استانبول؛ (۵۰) مدرسۂ کرماسی چلبی، تعمیر جدید؛ (۵۱) مدرسۂ سگ بان (seghan) علی بے، متصل گمرک، استانبول؛ (۵۲) مدرسۂ نشانجی محمد بے، آلتی مرمر Alti mermer؛ (۵۳) مدرسۂ برسان قنجلانی حسین چلبی، استانبول؛ (۵۴) مدرسۂ قائم خاتون، اسکدار؛ (۵۵) مدرسۂ خسرو کتخدا، ادرنہ.

۴۔ دارالقُرّاء: (۱) دارالقراء سلطان سلیمان، استانبول؛ (۲) دارالقراء والدۂ سلطان، اسکدار؛ (۳) دارالقراء خسرو کتخدا، استانبول؛ (۴) دارالقراء محمد پاشا، ایوب، استانبول؛ (۵) دارالقراء مفتی سعد چلبی، کوچک قرامان استانبول؛ (۶) دارالقراء محمد پاشا، وسنوی، استانبول؛ (۷) دارالقراء مفتی قاضی زادہ احمدی، استانبول.

(۵) تُربہ [= مزار]: (۱) تربہ سلطان سلیمان خان، استانبول؛ (۲) تربہ سلطان سلیم خان (ثانی)، استانبول؛ (۳) تربہ شاہزادہ محمد، استانبول؛ (۴) تربہ شاہزادگان، استانبول؛ (۵) تربہ رستم پاشا، شہزادہ باشی، استانبول؛ (۶) تربہ خسرو پاشا، استانبول؛ (۷) تربہ احمد پاشا، طوب قپو، استانبول؛ (۸) تربہ محمد پاشا، ایوب، استانبول؛ (۹) تربہ اولاد سیاوش پاشا، ایوب، استانبول؛ (۱۰) تربہ زال محمود پاشا، ایوب، استانبول؛ (۱۱) تربہ خیرالدین بربروسہ، بشکطاش، استانبول؛ (۱۲) تربہ یحییٰ آفندی، بشکطاش، استانبول؛ (۱۳) تربہ شمسی احمد پاشا، اسکدار؛ (۱۴) قبرص کے بیکلر بیگی عرب احمد بے کا مقبرہ، استانبول؛ (۱۵) تربہ قلیج علی پاشا، ایوب، استانبول؛ (۱۶) تربہ پرتو پاشا، ایوب، استانبول؛ (۱۷) تربہ شہزادی شاہ خوبان اہلیۂ لطفی پاشا، ینی باغجہ، استانبول؛ (۱۸) تربہ حاجی پاشا، اسکدار؛ (۱۹) تربہ احمد پاشا، ادرنہ، دروازہ استانبول.

۶۔ شفاخانے (تیمار خانہ، آب خانہ): (۱) تیمار خانۂ سلطان سلیمان، استانبول؛ (۲) تیمار خانہ خاصکی خرم، استانبول؛ (۳) تیمار خانہ سلطان والدہ، اسکدار.

۷۔ کمر (آب گزر aqueducts): (۱) دربند

کمر، (۲) اوزون کمر: (۳) معلق کمر؛ (۴) گورونجہ کمر؛ (۵) مدرس کویی کمر؛ (۶) حوض؛ (۷) اوزون کمر کی تجدید عمارت .

۸- پل : (۱) بیوک چکمجہ کا پل؛ (۲) سلوری کا پل؛ (۳) پل مصطفٰی پاشا دریاے مرمر پر؛ (۴) پل محمد پاشا ، مرمر؛ (۵) پل اوطہ باشی، حلقلی؛ (۶) دربان آغا (قپو آغاسی) کا پل، حرامی درسی؛ (۷) پل محمد پاشا ، بیناللی؛ (۸) پل وزیراعظم محمد پاشا، بمقام ویشغراد (.Višegrad ؛ بوسنہ (قب : M. Hoernes ، *Diranische Wanderungen* ، وی انا ۱۸۸۸ء ، ص ۲۴۵).

۹- مطابخ برائے غربا (عمارت) : (۱) عمارت سلطان سلیمان، استانبول؛ بنای ۹۶۲ھ/ابتدا ۲۶ نومبر ۱۵۵۵ء؛ (۲) عمارت خاصکی خرم ، مکہ متصل کعبہ شریف؛ (۳) عمارت سلطان سلیم، قرہ بولار Kara Bunar ؛ (۴) عمارت شہزادہ سلیمان، استانبول؛ (۵) عمارت سلطان سلیمان چرلو؛ (۶) عمارت شہزادی مہرو ماہ ، اسکدار؛ (۷) عمارت سلطان والدہ ، اسکدار؛ (۸) عمارت سلطان مراد ثالث، مغنیسیا؛ (۹) عمارت رستم پاشا ، روسجق ؛ (۱۰) عمارت رستم پاشا ، صبنجہ ؛ (۱۱) عمارت محمد پاشا، برغاس (Burghas)؛ (۱۲) عمارت محمد پاشا ، حفصہ ؛ (۱۳) عمارت مصطفٰی پاشا ، گیبز (Geblze) ؛ (۱۴) عمارت محمد پاشا ، سراجیو (بوسنہ سرای)؛ (۱۵) عمارت مصطفٰی پاشا، کیوتین (؟) (۱۶) عمارت سلطان سلیمان، دمشق ؛ (۱۷) مصطفٰی پاشا کوپریسی کے سر پل کی عمارت .

۱۰- سال گودام (مخزن) : مخزن غلطہ؛ (۲) مخزن مطبخہ سلاح خانۂ سلطانی، استانبول؛ (۳) مخزن سرائے استانبول .

۱۱- کاروان سرائے : (۱) کاروانسرائے سلطان سلیمان، استانبول؛ (۲) کاروانسرائے سلطان سلیمان ، بیوک چکمہ جی؛ (۳) کاروانسرائے رستم پاشا، تکفور داغی، ردوستو (Rodosto)؛ (۴) کاروانسرائے رستم پاشا بازار (بیت بازاری) اسکدار؛ (۵) کاروانسرائے رستم پاشا ، غلطہ؛ (۶) کاروانسرائے علی پاشا ، بازار اسکدار؛ (۷) کاروانسرائے پرتو پاشا ابوالوفا ، استانبول؛ (۸) کاروانسرائے مصطفٰی پاشا ، ایلغون (Ilgün) اناطولیہ؛ (۹) کاروانسرائے رستم پاشا در آق ییل، اناطولیہ ؛ (۱۰) کاروانسرائے رستم پاشا ، صمنلی Samanli؛ (۱۱) کاروانسرائے رستم پاشا ، صبنجہ؛ (۱۲) کاروانسرائے رستم پاشا ، ارکلی (قرہ مان)؛ (۱۳) کاروانسرائے رستم پاشا، قرشران، بلغاریہ؛ (۱۴) کاروانسرائے خسرو الغکیا، البصلہ؛ (۱۵) کاروانسرائے محمد پاشا ، برغاس؛ (۱۶) کاروانسرائے رستم پاشا، ادرلہ ؛ (۱۷) کاروانسرائے علی پاشا ، ادرنہ؛ (۱۸) کاروانسرائے محمد پاشا ، حفصہ .

۱۲- محل (سرائے) : (۱) پرانی محل سرائے استانبول کی تجدید ؛ (۲) سرائے جدید، استانبول؛ (۳) سرائے ، اسکدار؛ (۴) سرائے غلطہ؛ (۵) محل سرائے ، ات میدانی ؛ استانبول کی تجدید؛ (۶) ینی قپو استانبول کی محل سرائے؛ (۷) محل سرائے در قندیل؛ (۸) محل سرائے ، فنار باغچہ، استانبول؛ (۹) محل سرائے ، باغ اسکندر چلبی ، اسکدار ؛ (۱۰) محل سرائے ، حلقہ لی استانبول؛ (۱۱) محل سرائے رستم پاشا ، قدریغہ لیمان، استانبول؛ (۱۲) محل سرائے محمد پاشا، آیا صوفیا ، استانبول؛ (۱۳) محل سرائے محمد پاشا، اسکدار؛ (۱۴) محل سرائے رستم پاشا، اسکدار؛ (۱۵) سیاؤش پاشا کی محل سرائے اوّل، اسکدار (۱۶) سیاؤش پاشا کی محل سرائے دوم، اسکدار؛ (۱۷) محل سرائے سیاؤش پاشا، استانبول؛ (۱۸) محل سرائے جلی پاشا، استانبول؛ (۱۹) محل سرائے احمد پاشا، آت میدان، استانبول؛ (۲۰) محل سرائے فرہاد پاشا، محلۂ سلطان بایزید، استانبول؛ (۲۱) محل سرائے

پرتو پاشا، میدان ابوالوفا، استانبول؛ (۲۲) محل سرائے سنان پاشا، آت میدانی، استانبول؛ (۲۳) محل سرائے صوقی محمد پاشا، محلہ قوجہ (مصطفٰی) پاشا، استانبول؛ (۲۴) محل سرائے محمود آغا، ینی باغچہ، استانبول؛ (۲۵) محل سرائے محمد پاشا، سقالی، استانبول؛ (۲۶) محل سرائے شہزادی شاہ خوبان، اہلیۂ لطفی پاشا، محلہ قاسم پاشا، نزد قاسم چشمہ سی، استانبول؛ (۲۷) محل سرائے پرتو پاشا بمقابل شاہزادہ، استانبول؛ (۲۸) محل سرائے احمد پاشا، جاگیر (چفتلک) کے علاقے میں؛ (۲۹) علی پاشا کی محل سرائے اوّل، ایوب؛ (۳۰) علی پاشا کی محل سرائے دوم، ایوب؛ (۳۱) محل سرائے محمد پاشا، رستم پاشا کی جاگیر (چفتلک) میں؛ (۳۲) محل سرائے محمد پاشا، بوسنہ سرائے میں؛ (۳۳) محل سرائے رستم پاشا، اسکندر چلبی کی جاگیر میں۔

۱۳ - حمام: (۱) حمام سلطان سلیمان، استانبول؛ (۲) محل سلطانی میں تین حمام؛ (۳) حمام سلطان سلیمان، کفہ، قریم؛ (۴) محل واقع اسکدار میں تین حمام؛ (۵) خواصکی خرم، آیاصوفیا، استانبول؛ (۶) حمام خاصکی خرم، یہودی محلہ (یہودی لر)، استانبول؛ (۷) حمام والدۂ سلطان، اسکدار؛ (۸ حمام سلطان (سلطان حمامی)، قرہ بُوکار؛ (۹) حمام والدۂ سلطان، چِنّیہ علی (بالعموم چِنب علی)، استانبول؛ (۱۰) حمام شہزادی مہر و ماہ، ادرنہ دروازہ، استانبول؛ (۱۱) حمام لطفی پاشا، اسی مقام پر؛ (۱۲) حمام محمد پاشا، غلطہ، استانبول؛ (۱۳) حمام محمد پاشا، ادرنہ؛ (۱۴) حمام ابراہیم پاشا، سلوری دروازہ، استانبول؛ (۱۵) حمام آغا الباب، (قپو آغاسی)، صولو مناستر؛ (۱۶) حمام قوجہ مصطفٰی پاشا ینی باغچہ، استانبول؛ (۱۷) حمام سنان پاشا، بشکطاش، استانبول؛ (۱۸) حمام ملا چلبی فندقلو، استانبول؛ (۱۹) حمام امیرالبحر علی پاشا، طوپ خانہ، استانبول؛ (۲۰) اسی کا ایک اور حمام، فنار لیو، استانبول؛ (۲۱) حمام مفتی، بازار عطاران (معجونجی چارشوسی)، استانبول؛ (۲۲) حمام محمد پاشا، حفصہ؛ (۲۳) حمام مرکز آفندی، ینی قپو، استانبول؛ (۲۴) حمام تشالیجی باشی، ایوب، استانبول؛ (۲۵) حمام خسرو پاشا، اورطہ کوج؛ (۲۶) ازمید میں ایک حمام؛ (۲۷) چتالجہ کا ایک حمام؛ (۲۸) حمام رستم پاشا، صبنجہ؛ (۲۹) حمام حسین بے، قیصریہ؛ (۳۰) حمام صری کوزز (صری گوزل) [ترک بہ صاری کوزز]، استانبول؛ (۳۱) حمام خیرالدین پاشا، نزد گمرک (چونگی)، خانہ، استانبول؛ (۳۲) حمام خیرالدین، زیرک؛ (۳۳) حمام یعقوب آغا، طوپ خانہ، استانبول۔

مآخذ: تاحال کوئی مخصوص تصنیف جس میں سنان کی زندگی کے حالات اور اس کی معمارانہ سرگرمیوں کا جامع تذکرہ ہو منظر عام پر نہیں آئی اور نہ اس کی عمارات کا کوئی ناقدانہ جائزہ ہی موجود ہے۔ اس وقت تک ہمارا سب سے بڑا مآخذ ہے: (۱) مصطفٰی ساعی: تذکرۃ البنیان ترجمہ معمار سنان، جس کی دو طباعتیں موجود ہیں: ایک پر تاریخ اور جائے اشاعت درج نہیں (استانبول، انیسویں صدی عیسوی کا وسط)، ۶۱ صفحات قطع نیم وزیری موسوم بہ تذکرۃ الابنیہ؛ دوسری استانبول ۱۳۱۵ھ، اقدام پریس، ۲۷ صفحات قطع نیم وزیری۔ ان دو نسخوں میں سنان کی تعمیرات کی جو فہرستیں دی گئی ہیں وہ کئی لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے ساعی کی تصنیف کا علم تھا۔ اولیا چلبی کی تصنیف میں مندرجۂ ذیل حوالے سنان سے متعلق ہیں، ۱ : ۱۰۰ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۶۹)؛ ۱ : ۱۰۷، ۱۳۸ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۷۳)؛ ۱ : ۱۵۰ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۷۵)؛ ۱ : ۱۵۵ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۷۹، ۸۰)؛ ۱ : ۱۵۹ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۸۱)؛ ۱ : ۱۶۳ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۸۲ ببعد)؛ ۱ : ۲۰۷ (سیاحت نامہ، میں موجود نہیں)؛ ۱ : ۲۰۸ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۶۷)؛ ۱ : ۳۰۹ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۹۸)؛ ۱ :

۲۰۰ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۶۹)؛ ۱ : ۲۱۱ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۶۹)؛ ۱ : ۲۱۱ (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۶۹)؛ قسطنطنیہ میں اس کی تعمیر کردہ جملہ مساجد کی فہرست ۱ : ۲۱۳ ببعد (سیاحت نامہ، ۱/۱ : ۱۷۰ ببعد) میں دی گئی ہے؛ بروسہ کی عمارت (علی پاشا کاروانسرائے، مصطفٰی اس کا ذکر نہیں کرتا) ۲ : ۱۹؛ ازمید کی عمارات: ۲ : ۳۶ (سیاحت نامہ، ۲/۱ : ۳۱)؛ (۳) حافظ حسین آفندی ایوان سرائے نے، جو اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں گزرا ہے، اپنی کتاب حدیقۃ الجوامع میں، جو علی ساطع کے زیادات کے ساتھ استانبول میں ۱۲۸۱ھ میں چھپی، تقریبًا ان تمام مساجد کا بالتفصیل ذکر کیا ہے جو سنان نے قسطنطنیہ میں تعمیر کی تھیں۔ اس کے اقتباسات کے لیے دیکھیے: (۴) J. v. Hammer: *GOR*، Pesth ۱۸۳۳ء، ۹ : ۷۴ تا ۱۰۳ (مساجد) و ۱۰۳ ببعد (مدارس)؛ (۵) *Beiträge zur Kenntnis des Orients* طبع H. Grothe، Halle، ۱۹۰۴ء، ۱ : ۶۷ ببعد؛ (F. Babinger): (۶) *ISL*، سٹراسبرگ ۱۹۱۱ء، ۹ : ۲۴۷ ببعد؛ (F. Babinger): (۷) ینی مجموعہ، استانبول ۱۹۱۷ء، ۱۳ : ۲۴۹ تا ۲۵۲ و ۱۴ : ۲۶۶ تا ۲۶۹ (احمد رفیق بے، مع تصاویر)؛ سنان کے تلامذہ کے سلسلے میں دیکھیے (۸) *Quellen zur osmanischen Künstlergeschichte* در *Jahrbuch der asiatischen Kunst*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۳۵ ببعد۔ متذکرۂ صدر تذکرے مخطوطات کی شکل میں دارالکتب المصریہ میں موجود ہیں؛ دیکھیے (۹) علی آفندی حلمی الداغستانی: فہرست، (قاہرہ ۱۳۰۶ھ)، ص ۲۲۱، [جو ایک قدیم مجموعے میں یکجا کیے گئے ہیں].

(FRANZ BABINGER)

⁂ **سنان پاشا** : حکومت عثمانی کے متعدد وزیروں کا نام، جن میں سے بیشتر نصرانی الاصل تھے (جیسا کہ [سنان الدین یوسف] کے نام ہی سے ظاہر ہے؛ دیکھیے *ISL*، ۱۱ : ۲۰، حاشیہ ۱؛ J. v. Hammer: *GOR*، ۲ : ۳۵، حاشیہ الف)۔ ان میں سے مشہور ترین یہ ہیں:

(۱) خوجہ سنان پاشا، محمد ثانی فاتح کے عہد کا ایک وزیر۔ ملا سنان الدین یوسف پاشا، مشہور ملا خضر بیگ کا بیٹا تھا، جو سوری حصار کے قاضی جلال الدین کا بیٹا تھا اور اپنے نسب کا سلسلہ مشہور خوجہ نصیر الدین سے ملاتا تھا۔ اس کا والد، جو ۸۶۳ھ/ ۱۴۵۸ - ۱۴۵۹ء میں فوت ہو گیا تھا، استانبول کا پہلا قاضی تھا (دیکھیے مقالۂ خضر بیگ)۔ سنان پاشا غالبًا ۱۴۴۰ء کے قریب بروسہ میں پیدا ہوا، عالم شباب میں اس نے اپنے باپ سے تعلیم حاصل کی، بعد میں محمد ثانی کے مصاحبین میں داخل ہو کر اس کا اتالیق اور مشیر ان گیا۔ ایک روایت کے مطابق، جو غالبًا غلط ہے، مشہور وزیر اعظم محمود پاشا [رک بآں] کی دوسری معزولی کے بعد وہ اس کا جانشین ہوا، لیکن ۸۸۱ھ/ ۱۴۷۶-۱۴۷۷ء کے قریب وہ معتوب بارگاہ ہو گیا اور بعد میں سوری حصار اور ادرنہ میں، جب کہ سلطان نے اس کا خاطر خواہ علاج کر دیا تھا، وہ محض مدرس کی حیثیت میں ملازم ہو گیا (قب J. v. Hammer: *GOR*، ۲ : ۱۳۲)۔ سلطان بایزید ثانی نے، جو اس پر بڑا مہربان تھا، اسے خاص رعایات دے رکھی تھیں۔ ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲-۱۴۸۳ء میں وہ اس منصب سے کنارہ کش ہو گیا، لیکن ایک سال بعد ہم اسے گیلی پولی کے متصرف کی حیثیت میں دیکھتے ہیں۔ وہ ۲۳ صفر ۸۹۱ھ/ یکم مارچ ۱۴۸۶ء کو گیلی پولی کے مقام پر فوت ہو گیا، جہاں اسے ایک "تربہ" Turbe میں دفن کیا گیا، جس کی تعمیر محمود ثانی نے ۱۲۴۷-۱۲۴۸ھ/ ۱۸۳۰ء میں دوبارہ کروائی تھی۔ اس کے دو بھائیوں نے بھی پاشا کا لقب اختیار کیا، جن کا نام احمد پاشا اور یعقوب پاشا تھا (دیکھیے طاش کوپروزادہ، مجدی، ۱ : ۱۹۳، ۱۹۷)۔ ملا سنان پاشا، جسے اس کے ہم عصر محض خوجہ پاشا کہتے تھے، ریاضی، مابعد الطبیعیات، ہیئت اور علم اخلاق کا مشہور عالم اور مصنف تھا؛ نیز اولیا و اصفیا کے قصص و حکایات پر بھی اس کی کتابیں تھیں۔ اس نے شرح چغمینی اور الایجی کی مواقف فی علم الکلام کی شرح لکھی۔

اس کی تصنیف معارف سنان علم الاخلاق کے موضوع پر ہے۔ تذکرۃ الاولیا کے نام سے اس نے اولیا کے قصص و سوانح مرتب کیے ہیں (کتب خانۂ نور عثمانیہ، استانبول میں اصل مخطوطہ موجود ہے)۔ دعا پر ایک کتاب موسومہ بہ مناجات، استانبول میں طبع ہوئی (ابوالضیا پریس)۔

مآخذ: (۱) طاش کوپروزادہ، مجدی: الشقائق النعمانیہ، ۱: ۳۹۳ تا ۳۹۵، استانبول ۱۲۶۹ھ؛ اس کی ذیلیں؛ (۲) علی: کنہ الاخبار (کچھ حصہ ابھی نہیں چھپا)؛ (۳) سعد الدین: تاج التواریخ، ۲: ۵۹۴ تا ۵۹۵؛ (۴) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۲۲۲ ببعد (مکمل)؛ (۵) سجل عثمانی، ۳: ۱۰۰ ببعد؛ (۶) ادرنہ کا سالنامہ، ۱۳۰۹ھ؛ سنان پاشا کے مزار کے متعلق دو مختلف بیانات ہیں، بہرحال J. H. Mordtmann کے مطابق تربۃ ابی بوی گلی بولی میں موجود ہے؛ (۷) اولیا: سیاحت نامہ، ۵: ۳۰۸ (خانقاہ، تکیہ)، ص ۳۰۹ (poor-kitchen: عمارت)، ص ۳۰۴ (مزار)؛ مزید دیکھیے: (۸) بروسلی محمد طاہر: کتاب مذکور، ۲: ۲۲۳، حاشیہ ۱۔

(۲) خادم سنان پاشا، سلیم اول، سنان الدین یوسف پاشا کے عہد کا وزیر اعظم، غالبًا نصرانی النسل تھا۔ سب سے پہلے وہ روم ایلی Rumelia اور بعد میں اناطولی کا گورنر مقرر ہوا۔ اس نے چالدران Čaldiran کی لڑائی میں (۲۳ اگست ۱۵۱۴ء) میں فاتح عثمانی فوج کے دائیں بازو کی کمان کامیابی سے کی اور جب ہرسک اوغلو احمد پاشا کو، جو چار مرتبہ وزیر اعظم رہ چکا تھا، ۹ رمضان ۹۲۰ھ/ ۲۸ اکتوبر ۱۵۱۴ء کو اچانک موقوف کر دیا گیا تو وہ اس کا جانشین ہو گیا۔ وینس کے ایک باشندے Bailo Antonio Giustinian کا بیان (مؤرخہ یکم مارچ ۱۵۱۶ء) ہے: *Pul fa Bassa Sinan un suo schiavo qual era imbrohor* (*e.g* امیرآخور) *e avea 7 aspri addi, e il beglerbeg di Natolia* *nuovo* شام اور مصر کی مہم کے خلاف سنان پاشا کو سپہ سالار بنا دیا گیا۔ ۲۹ ذوالحجہ ۹۲۲ھ/ ۲۲ جنوری ۱۵۱۷ء میں اس نے جنگ ریدانیہ میں اناطولی کی فوجوں کی کمان کی، لیکن سلطان طومان بای کے ساتھ دست بدست لڑائی میں مارا گیا۔ اس کے بعد یونس پاشا [رک بآں] وزیر اعظم بنا۔

مآخذ: (۱) J. v. Hammer: *GOR*، ۲: ۴۲۲، ۴۷۳، ۴۸۶، ۴۹۶، ۶۶۲؛ (۲) سجل عثمانی، ۳: ۱۰۵؛ (۳) اطالوی مآخذ کا ذکر در Jorga: *GOR*، ۲: ۳۴۰ حاشیہ ۱؛ (۴) حدیقۃ الوزراء، ص ۲۲ ببعد۔

(۳) خوجہ سنان پاشا، حکومت عثمانیہ کا پانچ مرتبہ وزیر اعظم بنا۔ وہ البانوی نسل سے دبرہ (دبر) یا بعض لوگوں کے قول کے مطابق دلونو Delvino کے ایک کسان کا بیٹا تھا (دیکھیے Jorga: *GOR*، ۳: ۲۰۱؛ اس میں کسی سند کا ذکر نہیں؛ Bailo Matteo zane کے مطابق *nato vicino a Delvion all'incontro di Corfu* ہے؛ دیکھیے E. Albéri: *Relazioni*، ۳/۲: ۲۰۳، فلارنس Florence ۱۸۵۵ء)۔ وہ ایک فوجی سپاہی کی حیثیت میں شاہی لشکر میں داخل ہوا (دیوشرمہ، رک بآں)۔ سلیمان کے ماتحت وہ چاشنی گیر باشی بن گیا، بعد میں ملطیہ، قسطمونی، غزہ، طرابلس الشام، ارزروم اور حلب کا "میر لوا" بنا دیا گیا اور ۹۷۵ھ کے موسم بہار میں مصر کا گورنر بن گیا (دیکھیے J. v. Hammer: *GOR*، ۲: ۱۵۵)۔ یہاں سے اس نے یمن کے خلاف مہمات شروع کر دیں اور اسے عثمانی سلطنت کے لیے فتح کر لیا۔ عثمانی شاعر نہالی نے ایک نظم "فتح نامۂ یمن" میں اس فتح کی بہت تعریف کی ہے (مخطوطہ، قومی کتاب خانہ، ویانا میں شاید اس کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا، دیکھیے G. Flügel: *Catalogue*، ۱: ۲۰۹ ببعد) اور عرب مؤرخ محمود قطب الدین النہروالی (مکی) نے اسے نثر میں بالتفصیل بیان کیا ہے اور ذیل کی مہمات کو ایک

کتاب موسومہ بہ البرق الیمانی فی فتح العثمانی میں قلمبند کرکے اسے سنان کے نام معنون کیا (دیکھیے S. de Sacy: NE، ۴: ۴۷۳؛ اس کے جزوی حصے کی طباعت، لزبن ۱۸۹۲ء مع پرتگیزی ترجمہ از D. Lopez)۔ سنان پاشا کے مزید قصیدہ نگاروں کے لیے دیکھیے J.v. Hammer: GOR، ۲: ۵۶۰، ۷۷۹؛ از علی: کنہ الاخبار۔ ۹۷۹ھ / ۱۵۷۱ - ۱۵۷۲ء میں سنان پاشا پھر مصر کا گورنر مقرر ہو گیا اور ۱۵۷۴ء کے موسم بہار میں تونس کے خلاف مہم میں اس کو عثمانی بری افواج کا سپہ سالار بنا دیا گیا۔

حلق الوادی پر ایک ماہ کے محاصرے کے بعد یک دم دھاوا بول کر قبضہ کو لیا گیا اور تونس کو عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ سنان پاشا، جو ۹۸۰ھ/۱۵۷۲-۱۵۷۳ء میں چھٹا وزیر بن چکا تھا، دو سال کے بعد "قبہ وزیری" (قبہ کا وزیر) کے منصب پر فائز ہوا۔ ۱۵۸۰ء کے موسم بہار میں اس نے گرجستان Georgia کے خلاف عثمانی فوج کی قیادت کی اور ۱۴ رجب ۹۸۸ھ/۲۵ اگست ۱۵۸۰ء میں وہ احمد پاشا کا، جو فوت ہو چکا تھا، جانشین ہو کر وزیراعظم مقرر ہوا۔ گرجستان (Georgia) اگرچہ فتح ہو چکا تھا، لیکن مطیع نہیں ہوا تھا، اس لیے اس مہم کے خاتمے کے فوراً بعد کچھ مشکلات پیدا ہوئیں، جن کے نتیجے میں ۲۰ ذوالقعدہ ۹۹۰ھ/ ۵ دسمبر ۱۵۸۲ء کو سنان پاشا موقوف کر دیا گیا اور دیموتیکہ Dimetaka اور بعد میں ملغرہ Malghara کی طرف جلا وطن کر دیا گیا (دیکھیے Selaniki: تاریخ، ص ۱۷۰؛ Gio. Tom. Minadio da Roviga: *Historia della guerra fra Turchi et Persiani*، تورین ۱۵۸۸ء اور وینس ۱۵۹۴ء، جس میں مصنف نے اپنے تجربے کی بنا پر ایرانی مہم کے سلسلے میں اپنے تجربات بالتفصیل بیان کیے ہیں)۔ بہر حال حرم کے اثر کی وجہ سے اور ایک لاکھ ڈوکٹ (اٹلی کا ایک طلائی سکہ = ۹ شلنگ) کی پیشکش کے ذریعے وہ ملغرہ کی جلا وطنی سے دمشق کا گورنر بننے میں کامیاب ہو گیا (دیکھیے سیلانیکی، ص ۲۱۵؛ GOR، ۴: ۱۸۵)۔ دمشق سے وہ جمادی الآخرہ ۹۹۷ھ/اپریل ۱۵۸۹ء) میں وزیراعظم کی حیثیت سے قسطنطنیہ واپس آ گیا۔ اس کثیر دولت کی وجہ سے، جو اس کے پاس پہلے ہی موجود تھی اور جس کی مقدار بعد میں افسانوی حیثیت اختیار کر چکی تھی، وہ بڑے بڑے عطیات دینے لگا، مثلاً اس نے ایک بڑا بحری جہاز اور سات بادبانی جہاز بنوا کر دیے۔ اس کے علاوہ اس نے عظیم الشان عمارتیں بھی بنوائیں اور شاخ زریں (التون ہولیوز) کے کنارے ساز و سامان سے آراستہ قصر جس پر اس کا نام کندہ تھا اور ۱۸۲۷ء تک منہدم نہیں ہوا تھا (دیکھیے J. von Hammer: GOR، ۴: ۱۸۷ حاشیہ د) اسی کا بنایا ہوا ہے۔ نیز اس نے بحر صبنجہ [رک بآں] سے جھیل نکومیدیا تک ایک نہر کھدوا کر بحر اسود کو جھیل نکومیدیا Nicomedia کے ساتھ ملانے کی پرانی تجویز پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ اس کے لیے وہ سنان معمار [رک بآں] کے کمال فن سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عظیم منصوبہ لڑائیوں کی وجہ سے پورا نہ ہو سکا (دیکھیے نیز حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۶۶ اور صبنجہ کے ذیل میں درج شدہ کتابیں)۔ ۱۰ شوال ۹۹۹ھ/۲۱ اگست ۱۵۹۱ء کو سنان پاشا پھر معتوب ہوا اور موقوف کر دیا گیا، لیکن ۲۵ ربیع الآخر ۱۰۰۱ھ/۲۹ جنوری ۱۵۹۳ء میں ینی چریوں کی بغاوت کی وجہ سے وزارت عظمیٰ کا منصب سنبھالنے کے لیے اسے تیسری بار بلایا گیا۔ اب سے اس نے تمام تر قوتیں مغرب، خصوصاً ھنگری میں، فوجی فتوحات حاصل کرنے میں صرف کر دیں، اس لیے ۱۵۹۳ء کے موسم بہار میں ھنگری کی مہم میں وہ خود فوج کا سپہ سالار بن گیا جس کے نتیجے

میں اس نے متعدد قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ مراد ثالث کی وفات کے ایک ماہ بعد ۶ جمادی الآخرہ ۱۰۰۳ھ/۱۶ فروری ۱۵۹۵ء کو اُسے ایک بار پھر وزارت عظمٰی سے دست بردار ہو کر صرف چند ماہ کے لیے ملغرہ میں جلاوطنی اختیار کرنی پڑی۔ ۲۹ شوال ۱۰۰۳ھ/۷ جولائی ۱۵۹۵ء کو اس نے اپنے حریف اور رشتے دار فرہاد پاشا کی جگہ لے لی اور چند ہفتوں کے بعد افلاق (ولاشیا) کے خلاف، جہاں بغاوت ہو چکی تھی، مہم شروع کر دی۔ آخر مہم کے شرمناک انجام اور گرن Gran کی شکست کی وجہ سے، جو اس کے بیٹے محمد شاہ، بیگلر بیگی روم ایلی، کی غفلت سے نصیب ہوئی تھی (دیکھیے دستاویزات، در J. von Hammer: GOR، ۴ : ۶۲۵ ببعد)، اسے موقوف کرکے ۱۶ ربیع الاول ۱۰۰۴ھ/۱۹ نومبر ۱۵۹۵ء کو ملغرہ کی طرف جلاوطن کر دیا گیا، لیکن جب اُس کا جانشین لالا محمد پاشا اپنی تقرری کے تین دن بعد فوت ہو گیا تو وزارت عظمٰی پانچویں بار پھر سنان پاشا کے سپرد کر دی گئی۔ وہ ابھی ہنگری میں ارلو Erlau کے فتح کرنے کی تدابیر میں مصروف تھا کہ ۴ شعبان ۱۰۰۴ھ/۳ اپریل ۱۵۹۶ء کو اس نے داعی اجل کو لبیک کہا اور استانبول کے محلۂ صوفیلر میں اپنے بنائے ہوئے مقبرے (تُربہ) میں دفن ہوا۔

سنان پاشا بیحد تشدد پسند، ضدی، خودغرض اور اس کے ساتھ ہی بے خبر شخص تھا۔ اس کے کردار کے متعلق عثمانی (خصوصاً علی) اور مغربی مؤرخین یکسر متفق ہیں۔ باب عالی کے یورپی سفیر اس سے ترساں تھے۔ اُن میں سے صرف آسٹریا کا سفیر Dr. Barthold Pezzen ہی اس کے ساتھ پوری بے باکی کے ساتھ گفتگو کر سکتا تھا (دیکھیے *Des Freyherren von Wratislaw merkwürdige Gesandtschaftsreise nach constantinopel*، لائپزگ ۱۷۸۷ء، ص ۱۳۸؛ انگریزی ترجمہ، طبع A. H. Wratislaw، لنڈن ۱۸۶۲ء)۔ وینس کے سب اہل قلم اس با اثر اور مقتدر شخص کے حالات کے بارے میں متفق الرائے ہیں، مثلاً Constant. Garzoni (۱۵۷۲ء، در Albèri: *Relazioni*، ۳/ ۱ : ۴۱۱)؛ Antiono Tiepolo (۱۵۷۶ء، در Albèri، کتاب مذکور، ۳/ ۲ : ۱۵۳ ببعد)؛ Lor. Bernardo (۱۵۹۲ء، در Albèri: کتاب مذکور، ۳/ ۲ : ۳۵۸: per [مثلاً معزول] *Fu fatto massul* [مثلاً کیا خاقونڈ] *causa della colcadia*)؛ Paolo Contarini (۱۵۸۳ء، در Albèri: کتاب مذکور، ۳/ ۳ : ۲۴۰)؛ Giov Moro (۱۵۹۰ء، در Albèri: کتاب مذکور، ۳/ ۳ : ۳۲۹، ۳۷۲)؛ Matteo zane (۱۵۹۴ء، در Albèri: کتاب مذکور، ۳/ ۳ : ۴۲۰ ببعد)۔ اس کو "سیاہ گونی داڑھی والا ایک قوی نوجوان" (۱۵۷۳ء) بیان کیا گیا ہے (در St Gerlach: *Tage-Buch*، فرینکفرٹ ۱۶۷۴ء، ص ۳، ۱۰۹؛ دیکھیے نیز G. Garzani: کتاب مذکور، ۳/ ۱ : ۴۱۱: *non molto grande di persona, con barba Lunga, castagna, di bello e grata presenza*)۔

سنان پاشا بہت مالدار تھا۔ اس کی جاگیر کا مندرجۂ ذیل ماخذ میں تفصیل سے ذکر آیا ہے: H.F.V. Diez: *Denkwürdigkeiten von Asien*، برلن ۱۸۱۱ء، ۱ : ۱۰۱ ببعد؛ Pertsch: *Turk. Hss. Berlin*، ص ۹۷ : مخطوطہ ۳۴، ورق ۱۰۵ الف؛ نیز J.v. Hammer: *GOR*، ۴ : ۲۵۸ ببعد۔ سنان پاشا کے ایک بھائی بیگلر بیگی ایاس پاشا (م ۹۷۵ھ/۱۵۶۸ء) نے، جو سلیمان اعظم کے حکم سے پھانسی پر چڑھایا گیا، اپنے بعد دو بیٹے محمود پاشا (دیکھیے سجل عثمانی، ۴ : ۳۱۴) اور مصطفی پاشا (وہی کتاب، ۴ : ۳۸۰) چھوڑے۔ اس ایاس پاشا کو اس کے ہم وطن وزیراعظم ایاس پاشا کے ساتھ، جو

ولونه (البانیه) کا رہنے والا تھا، خلط ملط نہیں کرنا چاہیے (دیکھیے سجل عثمانی، ۱ : ۴۴۷) .

مآخذ : (ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) عثمانی مؤرخین، جن میں سے اکثر کا ذکر J. von. Hammer نے کیا ہے، نیز (۱) حدیقة الوزراء، ص ۳۵ ببعد؛ (۲) حاجی خلیفه : فذلکه، ۱ : ۷۹ ببعد، جس کی (۳) سجل عثمانی، ۳ : ۳۰، ببعد، میں لفظ بلفظ نقل کی گئی ہے؛ (۴) سنان پاشا کی ایک خود نوشت سوانح عمری، در *Ms. Wetzstein*، عدد ۳۹ (Ahlwardt، ج ۷، عدد ۷۴۸۸)، ورق ۱۳۵ ب؛ (۵) سنان کے بیٹے محمد پاشا بیگلربیگی کے لیے دیکھیے J. v. Hammer : *GOR*، ۱۰ : ۵۲۷ (اشاریه، بذیل مادّہ) اور (۶) سجل عثمانی، ۴ : ۱۲۹: وہ جمادی الاولیٰ ۱۰۱۴ھ ستمبر - اکتوبر ۱۶۰۵ء میں فوت ہو گیا ۔ وزیراعظم سنان پاشا کے اعزہ میں سے فرهاد پاشا کے لیے، جو برتو پاشا کا بھی رشتے دار تھا، دیکھیے (۷) Marcantonio Domini [۱۵۶۲ء]، در Alberi : *Relazioni*، ۳/۲ : ۱۸۸، شروع میں (*questo Persaff passa gli anni 55; è albanese e parente del magnifico Ferrat bassa, essendo maritato nella madre di sua moglie*).

(FRANZ BABINGER)

* **سنائی** : حکیم سنائی کا نام مجدود تھا اور کنیت ابوالمجد تھی ۔ ان کا مولد غزنین تھا ۔ ولادت ۴۶۴ھ / ۱۰۷۱ء کے قریب ہوئی ۔ جیسا کہ ان کے مندرجۂ ذیل شعر سے واضح ہوتا ہے، انھوں نے حدیقه ۵۲۴ھ میں لکھا گیا تھا:

پانصد و بست و چار رفته زعام
پانصد و بست و پنج گشت تمام

(حدیقه، بمبئی ۱۵۸۹ء، ص ۴۹۵)؛ چنانچه اس وقت ان کی عمر تقریباً ساٹھ سال ہوگی ۔ حدیقه (مطبوعۂ لکھنؤ، ص ۵۹۲ - ۵۹۳) میں سنائی نے یہ بھی لکھا ہے کہ وہ کم و بیش تیس سال سے (یعنی تقریباً ۴۹۵ھ سے) شعروشاعری میں مصروف تھے ۔ یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ ان کے دیوان میں تاریخی تعین کے ساتھ سب سے قدیم کلام وہ دو قطعے ہیں جو انھوں نے سلطان ابراہیم غزنوی (م ۴۹۲ھ / ۱۰۹۹ء) کے وزیر خواجہ محمد بن بہروز بن احمد (ممدوح رونی و مسعود سعد سلمان) کے مرثیے میں لکھے تھے (دیوان سنائی، ص ۵۹۷، ۸۰۱).

سلطان مسعود (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۵ء) اور اس کے وزیر یوسف بن احمد کی مدح میں ایک قصیده دیوان (ص ۹۲ تا ۹۵) میں ہے، جس کا عنوان یہ ہے :

"مدح یوسف بن احمد و مسعود شاه
این قصیده هم زاده آن دیار بلخ است"

یوسف بن احمد اور سلطان کے قصیدے سنائی نے بلخ میں کہے تھے، یعنی وہ شروع ہی میں وہاں چلے گئے تھے ۔ دیوان (ص ۴۰۶) میں ایک قصیدے کا عنوان ہے :

"در ستائش قاضی امام نجم الدین (ابا علی) حسن غزنوی گوید به بلخ"

سنائی کا ایک قصیده اشتیاق کعبه میں ہے (دیوان، ص ۳۲۴ تا ۳۲۸)، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلخ سے وہ حج کرنے گئے ہوں گے .

بلخ ہی میں مثنوی "کارنامۂ بلخ" لکھی؛ اس میں تقریباً تین سو ساٹھ اشعار ہیں ۔ سلطان مسعود غزنوی کی مدح بھی اس میں شامل ہے ۔ اس کے عنوانات (خلیلی : حکیم سنائی، ص ۸۹) یہ ہیں : خطاب به باد، صفت خاندان محمود، صفت شاهزادگان، صفت ارباب قلم، صفت ثقة الملک (طاهر بن علی، وزیر مسعود)، صفت پدر سنائی، صفت لشکریان، صفت امیر حاجب، صفت امیر صواب، صفت امام یوسف حدّاد و پسر او، مثالب علماے سوء، صفت ارباب طریقت، مثالب مباحیان،

صفت شعرا، صفت سید شرف الدین، صفت امیر حسینی، صفت محمد اختوی، صفت اسمعیل طبیب یا معجزی، صفت بوحنیفه اسکاف، صفت صابونی، مثالب ملعیان، مدح امیر سید حسین بن علی، مناقب مختاری، صفت خواجه مؤید، صفت قاضی لطیف، صفت عبدالحمید بلخی۔

بلخ میں خواجه اسعد ہروی کی وجه سے سنائی کو پریشانیاں اٹھانی پڑیں (دیکھیے دیوان سنائی، ص ۳۰۰ تا ۳۰۴)۔

سنائی بلخ سے سرخس چلے گئے اور وہاں وہ ۵۱۸ھ تک ضرور رہے، کیونکه دیوان (ص ۱۰۹) میں یه عبارت ہے:

"در ماہ ربیع الاول سن ثمان و عشرہ و خمس مائة خواجه قوام الدین ابو القاسم وزیر سلطان محمود (بن سلطان محمد سلجوق) به سرخس فرا رسید، خواستی که سنائی را بیند و راحتے بروزگار او رساند که همت عالی و عادت آن صدر بزرگ همیشه آن بوده است۔ خواجه سنائی استغنا خواست و دو نامه یا دو قصیده فرستاد، دو دفعه"۔

قوام الدین ابوالقاسم (م ۵۲۷ھ) کے علاوہ خواجه معین الدین ابو نصر احمد بن فضل (وزیر سنجر، ۵۱۸ھ تا ۵۲۱ھ) کی مدح بھی کی ہے (دیکھیے دیوان، ص ۳۷۰)۔

سرخس کے "مفتی مشرق" ابوالمفاخر محمد بن منصور کی مدح میں کئی ترکیب بند لکھے اور مثنوی سیر العباد الی المعاد میں بھی ان کی مدح ہے۔ اس میں مراتب سلوک و طریقت کی شرح اور نفوس و اخلاق کی تہذیب کا ذکر ہے۔ اس میں کم و بیش ۴۷۰ اشعار ہیں اور تہران سے ۱۳۱۶ شمسی میں چھپ چکی ہے۔

دیوان کے بعض قصیدوں سے اندازہ ہوتا ہے که سنائی نے ہرات، مرو، نیشا پور، خوارزم وغیرہ کا سفر بھی کیا، لیکن ۵۲۴ھ تک وہ ضرور غزنین آ چکے تھے کیونکه، جیسا اوپر مذکور ہوا، اسی سال سے وہ حدیقة الحقیقت کی تصنیف میں مشغول ہو گئے تھے۔ اس مثنوی کے دس باب ہیں:

تقدیس و تمجید، نعت، صفت العقل، فضیلت العلم، غفلت، صفت الافلاک، حکمت و امثال، عشق، حسب حال، مدح بہرام شاہ۔ سید الوزراء ابومحمد حسن قائنی، نائب دستور ابونصر محمد بن عبدالحمید بن ابو الصمد، قاضی القضاة ابو القاسم محمود بن محمد، عزالدین یوسف، جمال الدین ابونصر احمد بن محمد، شمس الدین ابو طاہر عمر بن محمد کی مدح بھی ہے۔ خلیلی نے اپنی کتاب حکیم سنائی (ص ۷۲) میں حدیقة الحقیقت و شریعة الطریقة کو الٰہی نامه بھی لکھا ہے۔

[یه مثنوی اخلاق و مذہب پر ایک نصیحت آمیز نظم ہے، لیکن بعض علمائے غزنین نے اس کی اس قدر مخالفت کی که سنائی نے مجبوراً اپنی کتاب امام الاجل برہان الدین ابوالحسن علی بن ناصر الغزنوی ملقب به "بریان گر" کی خدمت میں بھیجی، جو بغداد میں مقیم تھے، تاکه وہ اسے دارالسلام کے علما کو دکھائیں (دیکھیے ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، ۲: ۵۶۱ تا ۵۶۲)؛ وہاں کے علما نے اس تصنیف کو بالاتفاق اسلامی عقائد کے موافق قرار دیا]۔ سنائی نے مثنوی طریق التحقیق (تہران ۱۳۰۹ھ) ۵۲۸ھ میں لکھی:

بالصد و بست و ہشت ز آخر سال
بردگین لنظم لغز یافت کمال

اس مثنوی میں کم و بیش آٹھ سو سالہ اشعار ہیں، جن میں مراتب سلوک و عرفان اور مسائل اخلاق پر بحث ہے۔ [ان کے علاوہ بعض اور مثنویاں بھی یادگار چھوڑی ہیں، یعنی غریب نامه، کارنامۂ بلخ، تجربة العلم، سیر العباد الی المعاد، کارنامه، عشق نامه اور عقل نامه]۔ مؤخر الذکر مثنوی میں امام غزالی کی احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت کا

حوالہ بھی ملتا ہے :

ہر چہ در کیمیا و احیائیست
با مزید دگر درین جائیست

خلیلی (ص ۹۲ تا ۹۵) نے حکیم سنائی سے ایک افسانہ بہرام و بہروز بھی منسوب کیا ہے۔ [ایک دیوان بھی ان کی یادگار ہے، جو ۳۰ ہزار اشعار پر مشتمل ہے]۔

سنائی کا امام غزالی سے روحانی رشتہ بھی تھا، یعنی بقول جامی (نفحات الانس، لاہور ۱۹۲۷ء، ص ۴۱۰) سنائی کے پیر خواجہ ابو یعقوب یوسف ہمدانی تھے، جو امام غزالی کے پیر حضرت ابو علی فارمدی کے مرید تھے۔

خلیلی (ص ۱۱۵) نے سنائی کا ایک فارسی مکتوب نقل کیا ہے۔ دیوان سنائی (ص ۱۰۹، ۲۱۸) وغیرہ میں سنائی کی نثر میں فارسی کے کچھ نمونے ملتے ہیں۔ سنائی کا ایک منظوم خط، جو برہان الدین ابوالحسن علی ابن ناصر غزنوی، یا بقول ابن الاثیر (۱۱ : ۸۱) علی بن حسین غزنوی (م ۵۵۱ھ) کے نام ہے، حدیقہ کے آخر میں درج ہے؛ اُس میں حدیقہ کے متعلق رائے پوچھی ہے۔

محمد بن علی الرقا نے حدیقہ کے دیباچے میں یہ بھی لکھا ہے : "........ بہرام شاہ خلد اللہ ملکہ، بر کمال فہم و صفائے عقیدت وے (سنائی) وقوف داشت ... خواست تا بدیدۂ ظاہر چالاکی وے بیند، مثال داد تا وے را از کار گہ مجاہدت بہ بارگہ مشاہدت آرند، تا از پائے گہ خدمت بہ پیش گہ حشمت رسد...."؛ لیکن سنائی نے اپنی قناعت کی وجہ سے شاہی خدمت کو پسند نہیں کیا (حدیقہ، مطبوعۂ بمبئی، دیباچہ)۔

سنائی کی وفات کے متعلق Ethe نے بوڈلین لائبریری کے فارسی مخطوطات کی فہرست (ص ۴۶۴) میں بحث کی ہے کہ محمد بن علی الرقا نے حدیقۂ سنائی کے دیباچے میں یکشنبہ ۱۱ شعبان (۳ دسمبر) تو صحیح لکھا ہے، لیکن سال ۵۲۵ھ غلط لکھا ہے؛ یہ ۵۴۵ھ ہونا چاہیے، کیونکہ اسی سال ۱۱ شعبان کو یکشنبہ تھا اور یہ کہ ۵۴۰ھ تک سنائی ضرور زندہ تھے، کیونکہ اس سال انھوں نے معزی کی وفات پر مرثیہ لکھا تھا۔ ڈاکٹر ہادی حسن نے فلکی شروانی (لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۹۶) میں خود معزی کا ایک قصیدہ سنجر کی مدح میں نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنجر کے تیر سے زخمی ہو کر ایک سال کی تکلیف کے بعد معزی نے صحت پائی۔

ڈاکٹر ہادی حسن نے فلکی شروانی (ص ۹۵) میں ابوالعلاء گنجوی کے قصیدے کے چند اشعار پیش کیے تھے اور راقم نے کچھ مزید اشعار معارف (اعظم گڑھ، ستمبر ۱۹۳۲ء، ص ۱۹۹) میں پیش کیے ہیں، جو منوچہر دوم (م ۵۴۴ھ، بقول ہادی حسن : فلکی شروانی، ص ۱۴؛ لیکن Zambaur : *Manuel de genealogie*، ص ۱۸۲، میں منوچہر دوم کا سال وفات ۵۵۰ھ لکھا ہے) کی مدح میں ہیں (مجموعۂ قصائد فارسی، ۲/۹۳، مطبوعۂ حبیب گنج، ضلع علی گڑھ)۔ خالیکوف نے "تذکرۂ خاقانی" (اورینٹل کالج میگزین، لاہور اگست ۱۹۳۶ء، ص ۵۲) میں ابوالعلا گنجوی کی مفروضہ تاریخ پیدائش ۴۸۵ھ اور ۴۹۰ھ کے درمیان بتائی ہے۔ ان اشعار کی تصنیف کے وقت ابوالعلا ۵۵ سال کے ہو چکے تھے، یعنی یہ اشعار ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء اور ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء کے مابین لکھے گئے ہوں گے اور اس وقت تک عمادی غزنوی اور سنائی انتقال کر چکے تھے؛ اس لیے Ethe کا مذکورۂ بالا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ سنائی کا انتقال ۵۴۵ھ/۱۱۵۰ء میں ہوا ہوگا۔

[اس میں شک نہیں کہ سنائی درباری شاعر کی حیثیت سے بادشاہ اور ممتاز و مقتدر لوگوں کی تعریف میں قصائد لکھ کر اپنی معاش پیدا کرتے تھے، لیکن

دفعۃً ان کی زندگی میں انقلاب آیا اور قصیدہ گوئی ترک کرکے قناعت و اخلاقیات کو موضوع سخن بنایا اس سرگزشت کے سلسلے میں] جامی نے نفحات الانس میں (صفحہ ۴۱۰ تا ۴۱۱) سنائی اور ایک دُرد نوش کا واقعہ درج کیا ہے کہ وہ کہہ رہا تھا، "سنائی، ایسے بادشاہ کی جھوٹی مدح اور خوشامد کرتا ہے جو غزنین کے انتظام سے عہدہ برآ نہ ہوتے ہوئے بھی ہندوستان کی مہم پر جاتا ہے، نیز یہ کہ سنائی قیامت میں کیا جواب دے گا"۔ اس واقعے کے ماننے میں محمود شیرانی (تنقید شعرالعجم، طبع دہلی، ۱۹۴۲ء، ص ۱۶۸) کو بہت کچھ تامل ہے، کیونکہ اس واقعے سے متعلق جو اشعار آئے ہیں، وہ حدیقہ کے ہیں جس کی تصنیف کے وقت سنائی ساٹھ سال کے تھے اور وہ اشعار قناعت کے سلسلے کے ہیں اور داخلی شہادت سے اس واقعے کی کوئی تائید نہیں ہوتی۔ شیرانی نے یہ بھی لکھا ہے (تنقید شعرالعجم، ص ۱۷۲ تا ۱۷۳) کہ حدیقہ کے بعض اشعار الحاقی ہیں، مثلاً جنگ جمل کے واقعات اس مثنوی میں عام تاریخوں سے مختلف اور غیر مستند ہیں اور یہ بھی لکھا ہے (ص ۱۷۴) کہ "بلحاظ زبان ان کی غزل، قطعہ اور قصیدے میں متقدمین کی طرح کوئی تفاوت نہیں [بہر حال وہ ایک روحانی انقلاب کے زیر اثر غزنین چھوڑ کر مرو چلے گئے، جہاں انھوں نے شیخ ابو یعقوب یوسف کے حلقۂ ارشاد میں داخل ہو کر صوفیانہ زندگی اختیار کی۔ یہ واقعہ غزنوی خاندان کے سلطان ابراہیم کے عہد حکومت (۱۰۵۹ تا ۱۰۹۹ء) میں ہوا]۔

غزل کے مقطع میں تخلص شاید سب سے پہلے انھیں کے ہاں پایا جاتا ہے، وہ واردات حقیقت کو مجاز کی زبان میں بڑی خوبی سے ادا کرتے ہیں [انھوں نے غزل میں نیا رنگ پیدا کیا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قصیدے سے الگ غزل پہلے انھیں

نے لکھی]۔ شبلی نے شعرالعجم (ج ۱) میں لکھا ہے کہ پہلی مرتبہ سنائی ہی نے تصوف کے اسرار کو شاعری سے روشناس کرایا اور اخلاقی شاعری کی بنیاد ڈالی" ان کے کلام کا امتیازی پہلو تشبیہ و تمثیل کی ندرت اور جوش و سرمستی ہے۔ [رومی نے ان کے اثرات کا اعتراف یوں کیا ہے: ما از پے سنائی و عطار آمدیم، اقبال بھی ان کے مداح ہیں]۔

مآخذ : (۱) حدیقہ (لکھنؤ ۱۳۰۴ھ)؛ (۲) دیوان سنائی (تہران ۱۳۲۰ھ شمسی)؛ (۳) خلیلی: حکیم سنائی، (کابل ۱۳۱۵ھ شمسی)؛ (۴) ابن الأثیر: (مصر ۱۳۰۳ھ)؛ مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۲۱؛ (۵) دیوان عثمان مختاری، (بانکی پور)؛ (۶) مجموعۂ لطائف فارسی، ۴۹/۴ (حبیب گنج)؛ (۷) مثنوی سیر العباد الی المعاد، (تہران ۱۳۱۶ھ شمسی) اینھے Ethe : مخطوطات فارسی، بوڈلین لائبریری : (۸) ملک شعرائی، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۹۶؛ (۹) اورینٹل کالج میگزین، لاہور ۱۹۳۹ء؛ (۱۰) جامی: نفحات الانس لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۱) شبلی: شعر العجم؛ (۱۲) محمود شیرانی: تنقید شعر العجم، (دہلی ۱۹۴۲ء)؛ (۱۳) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، چاپ سوم، تہران ۱۳۳۹ھ شمسی۔

(غلام مصطفٰی خان [تلخیص از ادارہ])

السُّنْبُلَة : (گیہوں کی بالی)، مجمع الکواکب * (العذرا) کا زیادہ معروف نام۔ یہ اس کے روشن ترین ستارے "گیہوں کی بالی" سے منسوب ہے جو دوشیزہ عذرا کے ہاتھ میں ہے۔ انگریزی میں اس ستارے کو اب تک Spica (گیہوں کی بالی) کہتے ہیں، بقول القزوینی اس مجمع میں ۲۶ ستارے ہیں۔ ان کے علاوہ ۶ ستارے مجمع کے باہر بھی ہیں۔ عذرا (دوشیزہ) کا سر الصرفہ (B. Leonis) کی جنوبی جانب ہے اور دونوں پاؤں، کا رخ ترازو کے پلڑوں کی طرف ہے۔ روشن ترین ستارہ یا تو "سنبلہ" کے نام سے اور یا "السماک الاعزل" کے نام سے موسوم ہے، جس سے غیر مسلح سماک مراد ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک اور ستارے کا نام السماک

الرامح یا لیزے سے مسلح سماک ہے (جو ستاروں کے انگریزی نقشوں میں Aramech لکھا جاتا ہے)۔

مآخذ: (۱) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۱ : ۳۶ ؛ (۲) L. Ideler : *Sternnamen*، ص ۱۶۸، ۱۷۲.

(J. RUSKA)

• **سُنْبُل زادۂ وہبی**: اٹھارھویں صدی کے نصف آخر کا ایک ترکی شاعر و عالم محمد بن رشید بن محمد افندی وہبی حَلَب کے صوبے میں مَرْعَش کے مقام پر پیدا ہوا ؛ وہ ایک بڑے ممتاز مقامی خاندان سُنْبُل زادہ سے تعلق رکھتا تھا، جس میں متعدد مفتی ہوے تھے، ان میں سنبل زادہ کا دادا محمد مفتی مرعش بھی تھا جو متعدد کتابوں کا مصنف ہے، جن میں شرح الاشباہ المسمّٰی بہ توفیق اللہ، نورالعین اور کتاب التنزیہات شامل ہیں۔ اس کا باپ رشید بھی ایک افضل شخص تھا اور حلب میں سید وہبی شاعر کے ساتھ مل کر کام کرتا رہا۔ چونکہ سید وہبی کا ایک بیٹا اسی وقت مرا، جس وقت کہ رشید کے ہاں ایک بیٹا (شاعر مذکور) پیدا ہوا، اس لیے نومولود کا نام مرنے والے بچے کے باپ کے نام پر رکھا گیا، یعنی "وہبی"۔ اپنے وطن مالوف میں سنبل زادہ، تخاطہ لی طفل (؟) افندی کا مرید ہوا اور اسی سے اُس نے اجازت (بیعت) حاصل کی۔ پھر وہ استانبول چلا گیا، وہاں وہ تاریخی مادّے اور بعض خاص خاص مواقع پر نظمیں وغیرہ لکھنے پر بسر اوقات کرتا رہا۔ بعد میں وہ اپنے بعض ذی اقتدار سرپرستوں کے اثر و رسوخ کی وجہ سے قاضی کے منصب پر فائز ہوگیا۔ اس کے بعد اس نے 'خوجہ' کا کام اختیار کر لیا۔ اس سلسلے میں اُسے مملکت کی بعض اہم دستاویزات مرتب کرنے کا کام بھی تفویض ہوا، اس میں اُس نے ایسا امتیاز حاصل کیا کہ سلطان مصطفٰی ثالث کی بخصوصی توجہات کا مورد بن گیا جس نے اسے انعام و اکرام سے خوب نوازا۔ ۱۱۹۰ھ/۱۷۷۶ء میں سلطان عبدالحمید خان اول کے زمانے میں اسے کریم خان [زند] کے ہاں اصفہان میں سفیر بنا کر بھیجا گیا۔ اس سفارت کے دوران میں اس کے اور بغداد کے گورنر عمر پاشا کے مابین تنازع ہوگیا۔ سنبل زادہ نے بعض مشکلات، جو حاکم بغداد عمر پاشا کی طرف سے اس کی راہ میں پیدا کی جا رہی تھیں، کی شکایت استانبول بھیج دی، دوسری جانب عمر پاشا نے اس پر اپنی حکومت سے غداری اور ایران میں بد اطواری اختیار کرنے کے الزام لگائے؛ چنانچہ سنبل زادہ کے خلاف استانبول میں موت کا حکم صادر ہوا۔ یہ حکم ایک ہرکارے کے ہاتھ روانہ کیا گیا، مگر بروقت اطلاع مل جانے پر وہ سقوطری میں روپوش ہوگیا۔ اس کے بعد عمر پاشا جلد ہی ذلیل و رسوا ہوا اور سنبل زادہ کی بے گناہی مُسَلَّم ہو گئی، پھر سنبل زادہ نے پرشکوہ قصیدہ لکھا جس پر سلطان نے اسے معاف کر دیا۔ اس قصیدے میں سلطان کی مبالغہ آمیز تعریف کرنے کے بعد وہ اپنے سفر ایران کا حال بیان کرتا ہے اور ترکی دربار نیز ترکی کی تمام چیزوں کی ایرانی چیزوں پر فضیلت اور برتری ثابت کرتا ہے۔

واپسی پر سنبل زادہ پھر قاضی مقرر ہوگیا اور اس حیثیت ہی میں مشرق روم ایلی میں 'اِسکی زِگرہ' کو چلا گیا۔ یہاں اس کا 'کتخدا' سروری شاعر [زِک پان] تھا۔ دونوں شاعر آپس میں گہرے دوست بن گئے لیکن شعر و شاعری میں خوش دلانہ چوٹیں بھی کرتے رہے؛ نیز رکیک پھبتیاں بھی کستے رہے جن میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی بھی کوشش ہوتی تھی؛ یہ چوٹیں اور پھبتیاں خاصی دلچسپ ہیں۔ ان کا مقابلہ جریر اور فرزدق کی عربی نظموں سے کرنا چاہیے، مگر اِسکی زِگرہ میں ان کی متعدد سرگرمیاں بہت جلد ختم ہوگئیں، جب ان دونوں کو بد اطواری کی وجہ سے تمام آبادی کو مشتعل اور ناراض کر لینے کے باعث قید کر دیا گیا۔

کچھ عرصے کے بعد ہم پھر سنبل زادہ کو جزیرۂ روڈس میں قاضی کی حیثیت میں دیکھتے ہیں۔ اس کے دور قضا میں وہاں بدنصیب کریم خان شاہین گیرائی کے قتل کا واقعہ پیش آیا، جسے روس نے غداری سے ترکی کے حوالے کر دیا تھا۔ اس وقت سنبل زادہ نے محسوس کیا کہ اسے اس واقعے کو ایک قصیدے میں نظم کرنا چاہیے (موسوم بہ طیارہ، "اڑنے والا" کیونکہ اس میں بہت سی باتیں پرندوں کی زبان سے کہی گئی ہیں)؛ اس میں سلطان المعظم کی حد سے بڑھ کر مدح و ستائش کی گئی ہے اور بدنصیب کریم خان کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے، مگر یہ تمام قصیدہ ایسا نہیں کہ اسے کوئی قابل رشک مقام دلا سکے۔

سلطان سلیم ثالث کو ادبیات سے بہت شغف تھا اور شعرا کی ہر طرح سے مدد کرتا تھا۔ سنبل زادہ نے اپنے دیوان کا انتساب اس کے نام پر کر دیا، اور بیش بہا انعام و اکرام حاصل کیے۔ دیوان میں غزلیات اور رباعیات کے علاوہ بہت بڑی تعداد چھوٹی چھوٹی ہنگامی نظموں کی، بالخصوص چیستانوں اور تاریخی مادّوں کی ہے۔ سنبل زادہ نے اپنی بقیہ زندگی استانبول میں گذاری۔ اس دوران میں اس کا مشغلہ محض شعرگوئی اور خوش باشی تھا۔ زندگی کے آخری ایام میں وہ اکثر امراض کا شکار رہا: مثلاً نقرس، وجع المفاصل، فقدان بصر اور شاید اختلال دماغ بھی۔ کہتے ہیں کہ وہ سات سال تک برابر صاحب فراش رہا۔ ۱۳ ربیع الاول ۱۲۲۴ھ/۲۹ اپریل ۱۸۰۹ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کا مقبرہ باب ادرنہ کے سامنے طوپ جولدر کے قبرستان میں ہے۔

سنبل زادہ نے متذکرۃ الصدر تصانیف کے علاوہ بھی کئی ایک کتابیں تصنیف کیں۔ اس کی ایک منظوم کتاب لطیفہ ہے جس میں نابی کی خیریہ کی پیروی کی گئی ہے۔ یہ اس نے اپنے بیٹے لطف اللہ کے لیے لکھی تھی جو پند و موعظت پر مشتمل ہے، اس میں اس کی تعلیم وغیرہ کے سلسلے میں نصیحتیں درج ہیں۔ یہ کتاب ایک معاشری تاریخ کی حیثیت میں بھی دلچسپ ہے مگر ادبی لحاظ سے بہت معمولی حیثیت رکھتی ہے۔ سنبل زادہ خود فخریہ کہتا ہے کہ اس نے اس نظم کو ایک ہفتے میں بخار کی حالت میں مکمل کیا۔ یہ نظم ۱۲۰۵ھ/ ۱۷۹۰ء میں لکھی گئی۔ اس سے اس کا بیٹا کچھ زیادہ مستفید نہ ہو سکا کیونکہ وہ اس سے پانچ سال بعد مرض طاعون میں وفات پا گیا۔

ایک حکایت نامہ موسوم بہ شوق انگیز بھی اس کی تصنیف ہے۔ یہ نظم اس کی باقی تمام نظموں کی بہ نسبت شاعر کے زیادہ مناسب حال اور اس کے مزاج کے مطابق ہے۔ یہ ایک زانی اور ایک لوطی کا باہمی مناظرہ ہے جو بالآخر شیخ عشق سے فیصلے کے طالب ہوتے ہیں۔ شیخ عشق یہ ثابت کرتا ہے کہ وہ دونوں حقیقی عشق سے مطلقاً بے بہرہ اور جاہل ہیں۔ بقیہ نظم خدائے پاک کی حمد و ثنا اور عشق حقیقی پر ختم ہو جاتی ہے۔

بعد کی دو نظمیں تعلیم سے متعلق ہیں اور اب بھی ترکی کے سکولوں کے نصاب میں شامل ہیں، یہ نظمیں عہد حاضر کے ترکوں کو سنبل زادہ سے متعارف کر دیتی ہیں۔ تحفہ ایک منظوم 'فارسی۔ ترکی' ذخیرۃ الفاظ ہے، جو اس نے اپنے بیٹے کے لیے ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء میں مرتب کیا، یہ شاہدی کی سولھویں صدی عیسوی کی کتاب کی پیروی میں لکھا گیا ہے۔ یہ فی زمانہ بہت عمدہ اور سنبل زادہ کے سفر ایران کا ثمرہ ہے۔ اس میں مختلف بحروں میں ۵۸ قطعے ہیں، آخری نظم ایک ذوقافیتین مثنوی ہے جو اصطلاحات عجم پر لکھی گئی ہے۔ اس کا عربی مثنی نخبہ ہے جو ۱۲۱۴ھ/ ۱۷۹۹ء میں لکھی گئی تھی۔ ان دونوں پر شرحیں بھی موجود ہیں، ان میں حیات افندی کی شرح کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس میں سنبل زادہ کی زندگی

کے تفصیلی واقعات بھی دے دیے گئے ہیں۔ سنبل کی بعض دوسری تعلیمی کتابیں بھی ہیں، مگر وہ اکثر فراموش ہو چکی ہیں؛ مثلاً اس نے ۱۱۸۷ھ میں عینی کی عقد الجمان کا ترجمہ کیا جو استانبول میں اسعد افندی کے کتب خانے میں مخطوطے کی شکل میں موجود ہے۔

عثمانی نقاد اس امر پر متفق ہیں کہ سنبل زادہ اگرچہ زبان کا اتنا بڑا ماہر یا استاد تھا کہ بہت کم اشخاص اس کی ہمسری کر سکتے تھے، تاہم اسے بہت بڑا شاعر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ سب سے پہلے زندگی کا شیدائی تھا، پھر ایک عالم و فاضل اور زاں بعد حسب موقع اچھے شعر کہنے والا۔ اس کے مواد کا انتخاب بھی ایسا مخصوص اور نرالا ہے، جیسا کہ اس کی طرز ادا۔ مؤخرالذکر خصوصیت شاعرانہ احساسات کے بجائے علم عروض پر کامل عبور رکھنے پر مبنی ہے۔ سنبل زادہ نہایت مبتذل مضمون کو بھی شاعرانہ انداز میں بیان کر سکتا ہے۔ اس کی حسین ترکیبیں مسلسل لہروں کی صورت میں نظر آتی ہیں۔ اسی لیے صحیح شاعرانہ ذوق کی کمی کے باوجود اس کا کلام بھلا معلوم ہوتا ہے۔ تاہم وہ کبھی بھی مقبول عام نہیں ہوا؛ ضیاء پاشا اس کی نظموں کو جنگلی گلاب کے پھولوں سے تشبیہ دیتا ہے جن میں خوشبو نہیں۔ ثقافت کی تاریخ کے لیے اس کا فارسی زبان کا علم جو اس نے ایران میں رہ کر حاصل کیا، خاص اہمیت رکھتا ہے، نیز وہ اثر و نفوذ جو اس وقت کے ایران نے ایک اعلیٰ درجے کے ذہین ترک پر کیا، یقیناً باعث دلچسپی ہے۔ اس کی کتابوں میں ایران کی طرف اکثر اشارات پائے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، ص ۲۷۰۴؛ (۲) مُعلّم ناجی: اسامی، ص ۲۳۶؛ (۳) فطین: تذکرہ، ص ۳۳۳؛ (۴) ضیا پاشا: خرابات، دیباچہ، ص ۱۷؛ (۵) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۳: ۱۱۸؛ (۶) بُرسلی طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۲: ۲۳۶ ببعد؛ (۷) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۲۷۴ تا ۲۷۶؛ (۸) بسیم اتلای Alala'i: مرعش تاریخ و جغرافیہ، استانبول ۱۳۲۹ھ، ص ۱۳۸ تا ۱۴۰؛ (۹) Hummer: *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*، ۳: ۵۵۹ تا ۵۶۲؛ (۱۰) فلوگل Fülgel: *Katalog der Hss. in Wien*، ۱: ۱۲۳، ۶۲۵، ۶۹۲؛ (۱۱) Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۴: ۲۲۲ ببعد (بہترین تذکرہ جو ہر ممکن الحصول مواد پر مبنی ہے)۔

(W. BJÖRKMAN)

سُنْبُلِیہ: خلوتی سلسلے کی ایک شاخ منسوب بہ سنبل سنان الدین یوسف۔ جس کا مولد بہ اختلاف بُواو اور مَرسوان بتلایا گیا ہے۔ اس کی تاریخ وفات قاموس الاعلام کی رو سے ۹۳۶ھ/۱۵۲۹ - ۱۵۳۰ء ہے؛ مگر الشقائق النعمانیہ کے مطابق (ترجمہ از Rescher، ۱۹۲۷ء، ص ۲۲۴، ۲۲۵) وہ ۹۲۹ھ/۱۵۲۲ - ۱۵۲۳ء سے پہلے وفات پا چکا تھا اور یہ مصنف جو اس کا ہم عصر ہوا ہے، اسے بایزید ثانی (م ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء) کے عہد حکومت کے شیوخ میں شمار کرتا ہے۔ تاج التواریخ کے مصنف نے بھی جو اس سے نصف صدی بعد کا مؤرخ ہے، اسی کا اتباع کیا ہے (قسطنطنیہ ۱۲۷۹ء، ۲: ۵۹۵)۔ اس کے برعکس حاجی خلیفہ صوفیوں کے وجد و رقص کی تائید میں ایک رسالے کو اور خلوتی شیوخ کے ایک شجرے کو سنبل سنان بن یعقوب کی طرف منسوب کرتا ہے جس نے ۹۸۹ھ / ۱۵۸۱ء میں وفات پائی؛ اول الذکر تصنیف یعنی صوفیوں کے وجد و رقص کا تائیدی رسالہ سلیمان اول کے نام پر معنون تھا، (جس کی حکومت ۹۲۶ھ/۱۵۲۰ء سے شروع ہوئی)۔ اس میں لکھا ہے کہ سلیم اول نے اس موضوع پر فتوی طلب کیا تھا جو محض اس فعل (رقص) کے خلاف اپنے تعصب کی تصدیق و توثیق کی غرض سے طلب کیا گیا تھا۔ اغلب یہ ہے کہ حاجی خلیفہ کو تاریخ کے

معاملے میں لغزش ہوئی ہے، کیونکہ اس کے مختصر سے حالات زندگی سے، جو تاج اور شقائق میں قریب قریب یکساں ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ ملا افضل زادہ (م ۹۰۸ھ/۱۵۰۲ - ۱۵۰۳ء) کے ساتھ منسلک ہو جانے کے بعد اس نے چلبی خلیفہ کی ملازمت اختیار کی (Rescher: مرآة المقاصد، ص ۱۷۵ میں، جسے H. A. Rose نے نقل کیا ہے، غلطی سے اسے سنبل کا جانشین بتایا گیا ہے: Browne: Dervishes، ۱۹۲۷ء، ص ۲۵۵) جن کے مسلک میں تزکیۂ نفس کے لیے نہایت مشقت آمیز ریاضتیں مقرر تھیں۔ یہ سب ریاضتیں کرنے کے بعد اسے بیعت لینے (خود مرید بنانے) کی اجازت مل گئی۔ اس نے کچھ وقت مصر میں گزارا، جہاں وہ اہل طلب کی تربیت کرتا رہا۔ پھر وہ قسطنطنیہ چلا گیا، جہاں وہ مصطفی پاشا کے زاویے میں اقامت گزیں ہو کر مریدوں کی تربیت میں مصروف ہو گیا۔ تاج کا مصنف اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس کی قبر بھی اسی زاویے میں ہے۔

اس کا جانشین مصلح الدین مرکز اللاذیقی تھا، (Rescher: ص ۲۳۲) جس نے ۹۵۹ھ/۱۵۵۲ء میں وفات پائی۔ اس کے دوسرے مرید یعقوب الکرمیانی کو اپنے مرشد کے جانشین کی صلاحیت کے متعلق کچھ شبہات تھے۔ آخرکار ایک خواب نے اس کی تسلی کر دی، جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور آپؐ کے صحابہؓ مرکز کی ایک مجلس وعظ میں شمولیت فرماتے ہوئے دکھائی دیے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دستار مبارک سبز اور سیاہ رنگ کی تھی، اول الذکر رنگ شریعت کی تکمیل کا اور ثانی الذکر طریقت کی تکمیل کا مظہر ہے (بیچوی: تاریخ قسطنطنیہ، ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۳۵)۔

ان ریاضتوں کی شدت کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے جن پر سنبل سنان کا عمل تھا، یا جن کی وہ تلقین کرتا تھا۔ بیچوی (محل مذکور) لکھتا ہے کہ یعقوب الکرمیانی کو تین دن میں صرف ایک بار اپنا روزہ افطار کرنا پڑا۔ کہا گیا ہے، وہ چھ ماہ کے عرصے میں صرف ایک بار پانی پیتا تھا (!) جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ وہ ذکر و رقص کو ایک مذہبی ریاضت سمجھتا تھا۔ Depont اور Coppolani (*Confréries*، ص ۵۲۷) کہتے ہیں کہ سنبلیہ نے خلوتی اصولوں کی پیروی کرتے ہوئے رفاعیہ اور سعدیہ کی بعض ریاضتوں کو بھی اختیار کر لیا تھا۔ ان کی کتاب میں سنبلی تکیوں کی، جو قسطنطنیہ میں یا اس کے نواح میں تھے، فہرست شامل کی گئی ہے۔ ان کی تعدادی ، تھی۔ ایک ایسی ہی فہرست J. P. Brown: *The Dervishes*، ۱۸۶۸ء، ص ۳۱۲ پر بھی موجود ہے۔ ساتھ ہی ان کے وہ دن بھی بتائے گئے ہیں جن میں وہ خاص خاص ریاضتیں کرتے تھے۔ اس کتاب کے طبع H. A. Rose (۱۹۲۷ء، ص ۴۸۰) میں یہ فہرست نئی ترتیب سے دی گئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اس شہر میں محدود تھا۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

☆ **سنترم**: (سنتاریم Santarem) رک بہ شنترین۔

☆ **سنجابی**: (سِنجابی)، ایران کے صوبۂ کرمان شاہ کا ایک کرد قبیلہ۔ سنجابی موسم گرما میں اپنے خیمے "ماہی دشت" کے میدان اور جوان رو کے ضلع میں گاڑتے ہیں؛ موسم سرما میں وہ دریاے الوند (کردی زبان میں: حلوان یعنی حُلوان دیکھیے سرپل) کے جنوبی علاقوں کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں۔ دریاے الوند دیالہ کا معاون ہے اور اس میں خانقین کے پاس بائیں جانب سے آ کر ملتا ہے۔ یہاں سنجابیوں کی چراگاہیں سرپل سے اغ داغ، باغچہ اور قطار (جو خانقین کے جنوب میں ہے) کے پہاڑوں تک پھیلی ہوئی ہیں اور جنوب میں قلعۂ نفت تک۔ ترکی قبائل کے ان سرحدی علاقوں کا ایک حصہ ۱۹۱۳ء میں ترک ایرانی حد بندی کی وجہ سے علاحدہ ہو گیا، لیکن بعد میں اس تقسیم کی وجہ سے پیدا شدہ دقتوں کو سرکاری طور پر تسلیم

کیا گیا۔ الوند کے بائیں کنارے پر سنجابیوں نے قصر شیریں [رک بآں] کے شمال اور مغرب کی طرف ایران اور عراق کے درمیان کی موجودہ سرحد تک زمین کا ایک لمبا پتلا ٹکڑا گھیرا ہوا ہے اور تقریباً دس گاؤں ان کی ملکیت میں ہیں۔

یہ قبیلہ بارہ شاخوں پر مشتمل ہے (چلبی، دلیان، سیمنوند Seimenewend، سرخوند Surkhewend، حق نظر خانی، وغیرہ)۔ اس میں کنبوں کی تعداد ۲۵۰۰ سے زیادہ کسی صورت میں نہیں۔ ان میں خالص سنجابی ۵۰۰ سے زیادہ نہیں، باقی ماندہ کنبے مخلوط نسل کے لوگوں پر مشتمل ہیں: لوری خاندان (ارکوازی) و تکاوند، جاف کرد (براز) اور گوران (تفنگچی)۔ سنجابی مخلوط قبائل کے تقریباً ۱۵۰۰ خاندان الوند پر موسم سرما بسر کرتے ہیں۔ Soane کے قول کے مطابق یہ لوگ کردی، یعنی وہ بولی بولتے ہیں، جو کرمانجی سلسلے سے تعلق نہیں رکھتی۔

سنجابی سرداروں نے اکثر قصر شیریں کے سرحدی ضلع کے متصرفوں کی حیثیت سے کام کیا ہے۔ یہ قبیلہ حکومت کو ۲۰۰ بے قاعدہ اسپ سواروں کا ایک رسالہ مہیا کیا کرتا تھا۔

شرف نامہ میں سنجابی کا ذکر نہیں آیا۔ ان کے اپنے قول کے مطابق انھوں نے ایک بار شیراز کے نزدیک بیات میں سکونت اختیار کی جہاں سے ان کا سردار بختیار خان ان کو کرمان شاہ کے صوبے میں لے آیا جہاں انھوں نے تھوڑے سے عرصے کے لیے گوران قبائل کے ساتھ سکونت اختیار کی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاید انھوں نے اہل حق (دیکھیے علی اللّٰہی) کا مسلک اختیار کر لیا ہو، اگرچہ وہ ظاہرا طور پر اپنے آپ کو اثنا عشری کہتے ہیں۔ سنجابیوں نے بختیار خان کے بیٹے حسن خان چالبی کے ماتحت اپنا ایک علیحدہ قبیلہ قائم کر لیا۔ حسن خان کا بیٹا شیر خان صمصام الممالک ۱۹۰۵ء میں سردار بن گیا اور ۱۹۱۵ء میں ۸۰ برس کا ہو کر فوت ہو گیا۔ اس کے بیٹوں قاسم خان، علی اکبر خان وغیرہ نے ۱۹۱۶ء تا ۱۹۱۸ء کی فوجی مہم میں کچھ حصہ لیا۔ وہ ترکوں کے حامی تھے، اس لیے انگریزوں اور روسیوں سے ان کا رویہ مخالفانہ تھا۔

مآخذ: (۱) Cirikov: Putevoi journal، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۲) E. Soane: In Disguise to Mesopotamia and Kurdistān، بار دوم ۱۹۲۶ء؛ (۳) A. Orlov: Puteryie dnevniki de 1913، in Materialy po Vostoku، ج ۲، پیٹرو گراڈ ۱۹۱۵ء؛ (۴) H. Rabino: Kermanchāh، RMM، مارچ ۱۹۲۰ء (ایک مقالہ مع مکمل اسناد)۔

(V. MINORSKY)

سَنْجات: ترازو کے باٹ [دراصل سنجات المیزان]۔ یہ لفظ ترازو، کانٹے اور کلاک (دیواری گھڑی) کے پاسنگ کے معنوں میں بھی آتا ہے، اس کا واحد سَنْجَہ ہے۔ سَنْجَہ یا سنجات حرف ص کے ساتھ [صنجات و صنجہ] بھی لکھا ہوا ملتا ہے، لیکن پہلی صورت زیادہ فصیح ہے [دیکھیے Lane بذیل مادّہ]۔ جمع دو طرح آتی ہے: سَنْجات اور سَنَج، [آج کل کی مصری عربی میں سِنگہ کی جمع سِنگ ہے]۔ یہ لفظ (''سنجیدن'' بھی تو تولنا سے) فارسی الاصل ہے بمعنی سنگ ترازو، سنگ میزان، کیونکہ زمانۂ قدیم میں اوزان (باٹ) دھات کے بنے ہوئے نہیں ہوتے تھے (دیکھیے Hebrew of Deuteronomy، ۲۵ : ۱۳)۔ اسلامی روایت کے مطابق حجاج بن یوسف [رک بآں] کے عہد میں سُمَیر نامی یہودی پہلا شخص تھا جس نے ۷۵ھ/۶۹۴ء کی اصلاح مسکوکات کے سلسلے میں یہ چاہا کہ نئے درہموں کو مقررہ اوزان کے ہم وزن تیار کیا جائے [ابن الأثیر: ۴ : ۳۳۲، طبع قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ۴ : ۲۰۳]۔ اس سے قبل بظاہر دستور یہ تھا کہ صحیح عیار کے سکے کو دوسرے سکے کے مقابل تول لیا جاتا تھا۔ جب خاصی تعداد میں

سکے اس طریقے سے تول لیے جاتے تو ان تمام کو اتنی تعداد کے دوسرے ڈھیر کے مقابل تول لیتے۔ جو بچ رہتا، اس کو نئے حساب میں ڈال لیتے۔ پہلے پہل اسلامی سکوں کے اوزان کانسی (bronze) کے ہوا کرتے تھے، جو آج کل نہایت کمیاب ہیں۔ لوہے کے اوزان کے متعلق بھی کتابوں میں ذکر آیا ہے، مگر ان کا کوئی نمونہ اب موجود نہیں۔ اموی خلیفہ عبدالملک (۶۵ھ تا ۸۶ھ) کے زمانے میں بلورین باٹوں کے استعمال کرنے کی سفارش کی گئی کیونکہ ایسے اوزان گھٹنے بڑھنے سے محفوظ تھے (دمیری: حیوۃ الحیوان، ۱: ۹۶)۔ گویہ بطالسہ اور بوزنطی (رومی) دور کا دستور اسلامی زمانے میں بھی جاری رہا، لیکن یہ بات صرف مصر ہی میں مروج رہی؛ ان کا رواج اموی عہد حکومت سے لے کر مملوکوں کے زمانے تک باقی رہا۔ قدیم رائے تھی کہ وہ بلورین سکے "Nummi Vitrei" تھے۔ پہلے پہل Castiglioni نے ۱۸۴۷ء میں اس خیال کی تردید کی، پھر اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا گیا تو E. T. Rogers نے ۱۸۷۳ء میں اس رائے کو دوبارہ غلط ثابت کیا۔ ان اوزان (سنجات) کے متعلق بہت سے مجموعے طبع ہو چکے ہیں۔ ان اوزان پر خلیفوں، والیوں اور محتسبوں کے نام دیے ہوتے ہیں اور وزن کی تخصیص بھی ہوتی ہے اس لیے یہ صرف اسلامی تاریخ اور سکہ و پیمانہ شناسی ہی کے لیے نہیں، بلکہ عربی کتبہ خوانی کے لیے بھی بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Lane: *Arabic-English Dict.*، بذیل مادّہ؛ (۲) Dozy: *Suppl.*، بذیل مادّہ؛ (۳) C.O. Castiglioni: *Dell'uso cui erano i vetri con epigrafi cufiche*، میلان ۱۸۴۷ء؛ (۴) E. T. Rogers: *Glass as a Material for Standard Coin Weights*، در *Numismatic Chronicle*، ۱۸۷۳ء، ص ۶۰ تا ۸۸؛ (۵) وہی مصنف: *Unpublished Glass Weights and Measures*، در *JRAS*، ۱۸۷۳ء، ص ۹۸ تا ۱۲۲؛ (۶) S. Lane-Poole: *Arabic Glass Coins*، در *Num. chron.*، ۱۸۷۲ء، ص ۱۹۹ تا ۲۱۱؛ (۷) وہی مصنف: *Cat. of Arabic Glass Weights in the British Museum*، لندن ۱۸۹۱ء؛ (۸) P. Casanova: *Étude sur les inscriptions arabes des poids et mesures en verre*، قاہرہ ۱۸۹۱ء؛ (۹) وہی مصنف: *Dénéraux en verre arabes*، در *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger*، پیرس ۱۹۲۴ء، ص ۲۹۶ تا ۳۰۰؛ (۱۰) وہی مصنف: *Cat. des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la Collection Fouquet*، در *MMAF*، ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۷ تا ۳۹۳؛ (۱۱) J. B. Nies: *Kufic Glass Weights and Bottle Stamps*، در *Proc. of American Num. and Arch. Soc.*، نیویارک ۱۹۰۲ء، ص ۴۶ تا ۵۵؛ (۱۲) Sir W. M. F. Petrie: *Glass Weights*، در *Num. chron.*، ۱۹۱۸ء، ص ۱۱۱ تا ۱۱۶؛ (۱۳) وہی مصنف: *Glass Stamps and Weights* (University College of London Collection)، لندن ۱۹۲۶ء؛ (۱۴) A. Grohmann: *Arab. Eichungsstempel, Glasgewichte und Amulette aus Wiener Sammlungen*، در *Islamica*، لائپزگ ۱۹۳۲ء، ص ۲۴۵ تا ۲۶۴؛ (۱۵) R. Vasmer: مقالہ "سنج" Sandj، در F. v. Schrötter: *Wörterbuch der Münzkunde*، برلن ۱۹۳۰ء؛ (۱۶) H. Sauvaire: *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*، پیرس ۱۸۸۲ء، ۲: ۱۹ ببعد؛ (۱۷) Lavoix: *Cat. des Monnaies Musulmanes*، پیرس ۱۸۸۷ء، ۱: xiv ببعد؛ (۱۸) E. v. Zambaur، در *Num. Zeitschrift*، ویانا ۱۹۰۲ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۹؛ (۱۹) M. Jungfleisch: *Un Poids fatimite en plomb*، در *BIE*، ۱۹۲۶ + ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۵ تا ۱۲۸؛ (۲۰) وہی مصنف: *Poids fatimites en verre polychrome*،

کتاب مذکور، ص ۹۱ تا ۱۰۳؛ (۲۱) وہی مصنف: Les *rauls discoides en verre*، وہی کتاب، ۱۹۲۷-۱۹۲۸ء، ص ۱۶ تا ۲۱؛ (۲۲) J. Farrugia de Candia: *Dénéraux en verre arabes*، در *RT*، ۱۹۳۵ء، ص ۶۵ تا ۷۰؛ (۲۳) W. Airy: *On the Arabic Glass Weights*، لنڈن ۱۹۲۰ء؛ (۲۴) *Rev. Numismatique*، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۵؛ (۲۵) الدمیری: حیوۃ الحیوان، ۱: ۸۰ (انگریزی ترجمہ از Jayakar، ۱: ۱۲۸] Jayakar نے سنجات کا ترجمہ غلطی سے ترازو دیا ہے)؛ (۲۶) J. Walker، در *Numismatic Chronicle*، ۱۹۳۵ء، ص ۲۴۶ تا ۲۴۸ ۔

(J. WALKER)

* **سنجار**: دیار ربیعہ [رک بآں] (بلد سنجار) میں ایک ضلع کے صدر مقام کا نام اور پہاڑوں کا ایک سلسلہ جو اس ضلع کے شمال کی طرف واقع ہے، (جبل سنجار) ۔ یہ قصبہ وہی مقام ہے جو قدیم زمانے میں سنگرہ Singara کہلاتا تھا اور ۴۲ درجے مشرق طول بلد (Greenwich) اور ۳۶ درجے ۲۲ دقیقے شمالی عرض البلد پر طوق کی وادی میں (جسے اب طوگ کہتے ہیں) واقع ہے۔ یہ ایک سلسلۂ کوہ ہے جو جبل سنجار کے متوازی جنوب کی طرف چلا جاتا ہے ۔ اس میں سے نہر ثرثار جنوبی طرف کو نشیبی میدان میں داخل ہوتی ہے۔

مآخذ: سنگرہ کی قدیم تاریخ کا خاکہ در (۱) Sarre-Herzfeld: *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*، ۱۹۱۱ء، ۱: ۲۰۳ ببعد، (۲) قرون وسطٰی کے جغرافیہ دانوں کے بیانات Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۹۸ ببعد میں جمع کیے گئے ہیں: ماخذ کے تمام ضروری حوالے وہاں اور (۳) Sarre-Herzfeld، ۱: ۲۰۴ میں مذکور ہیں ۔ جو کچھ سروج کے متعلق بیان کیا گیا ہے، وہی اسلامی دور میں اس قصبے کی تاریخ پر صادق آتا ہے؛ (۴) السمعانی، (سلسلۂ یادگار گب ج ۲۰، ۱۹۱۲ء)، ورق ۳۲۳ الف تا ب چند ایسے لوگوں کا ذکر کرتا ہے جن کو سنجاری کی نسبت سے یاد کیا جاتا ہے؛ (۵) E. Sachau نے جبل اور بلد سنجار کے موجودہ حالات بالتفصیل بیان کیے ہیں: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۲۳ ببعد؛ اور (۶) M. v. Oppenheim میں متعدد حواشی ہیں، *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، ۱۸۹۹ء (اشاریہ بذیل Beled [اس نام کے مختلف مقامات میں امتیاز نہیں کرتا، اور جبل سنگر)؛ (۷) زیادہ تر مندرجۂ بالا بیان Sarre-Herzfeld کی پہاڑوں، قصبوں اور کتبوں کی مکمل تفصیل پر مبنی ہے (مآخذ سمیت)، اشاریہ بذیل جبل سنجار، نہر ثرثار اور سنجار (۲، ۱: ۳۵۵ ع کے اقتباسات میں) جہاں مزید حوالے دیے ہوئے ہیں ۔ ان کتابوں کے نقشے جن کا ذکر ابھی ہو چکا ہے؛ (۸) Sarre-Herzfeld، ۳: لوحہ ۸۸ میں اس قصبے کا عام نقشہ ۔ سنجار کے یزدیوں پر دیکھیے: (۹) Pognon: *Sur les yézides du Sindgar*، *ROC*، ج ۱۰، ۱۹۱۵ء/۱۹۱۷ء، حصہ سوم، (Strothmann کا حوالہ در *Isl.*، ج ۱۳، ۱۹۲۳ء، ص ۱ ع)؛ (۱۰) Pauly-Wissowa: *Realenz.*، بذیل مادۂ سنگرہ اور Σίγγαρα.

(M. TLESSNER [تلخیص از ادارہ])

سنجاق: ترکی (۱) جھنڈا، نشان، علم، (عربی لواء) بالخصوص بڑا علم، (بیرق سے زیادہ اہم، عربی رایۃ یا علم) جو زمین میں نصب کیا جا سکے یا کسی جہاز یا بڑی یادگار پر مستقل طور پر لہرایا جائے؛ (۲) بحری اصطلاح ۔ نشان، پھریرا، (ikindji sandjak، اِقنجی سنجاق)، جہاز کا دایاں رخ؛ (۳) قلمرو عثمانی میں معینہ فوجی جاگیر یا "خاص"؛ (۴) ایک ترکی انتظامی یا جغرافیائی علاقہ؛ (۵) (ترکی کلمۂ سنجاق تکن یا دکن، در برہان قاطع ترکی ترجمہ، ص ۸۸ س ۲۵، سے یا سنجان تکن کا مترادف (اسی پودے کے متعلق دیکھیے Barbier de Meynard، ۲: ۱۰۰) جو اسے فارسی لفظ بتاتا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وۂ لائیڈن، بار

اول، بذیل مادّہ؛ نیز رک بہ عَلَم (نشان)]۔

مآخذ: جن تصانیف کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) تاریخ جودت، قسطنطینیہ ۱۳۰۹ھ، ۱: ۳۰ تا ۳۲ (منقول از واصف افندی؛ لیکن اس کی کسی بھی طباعت میں یہ باب موجود نہیں)؛ (۲) احمد راسم: عثمانلی تاریخی، قسطنطینیہ ۱۳۲۶ تا ۱۳۲۸ھ، ص ۱۰؛ (۳) J. von Hammer: *Des osm. Reiches Staatsverfassung*، ویانا ۱۸۱۵ء، ۲: ۲۲۳ تا ۲۸۰؛ (۴) محمد السرخسی: شرح السیر الکبیر، از محمد الشیبانی، ترکی ترجمہ از محمد منیب عینتابی، قسطنطینیہ ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۵ء، ۱: ۳۲ تا ۳۴؛ (۵) ابن خلدون: مقدمہ، طبع Quatremère، ۱۸۶۲ء، ۱۲، ۲: ۴۳ ببعد؛ و مترجمہ de Slane، پیرس ۱۸۶۵ء، ص ۴۸ ببعد؛ (۶) Ubicini: *Lettres sur la Turquie*، بار دوم، پیرس ۱۸۵۳ - ۱۸۵۴ء، ۱: ۴۴۳ ببعد؛ (۷) Belin: *Du régime des fiefs militaires en Turquie*، پیرس ۱۸۷۰ء (دیکھیے اسی سال *JA*)؛ (۸) George Young: *Corps de droit ottoman*، آوکسفرڈ ۱۹۰۵ء، ۱: ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۴۷، ۵۶، ۶۵ (برائے جدید قوانین)۔

(J. DENY [تلخیص از ادارہ])

* **سنجاق شریف**: (ترکی: عَلَمِ روشن) حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا عَلَم، جو قسطنطینیہ میں محفوظ ہے۔ یہ ۱۲ فٹ لمبا ہے اور اس کے اوپر مکعب شکل کا ایک نقرئی خول ہے، جس کے اندر قرآن مجید کا ایک نسخہ ہے۔ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے۔ اس کے اوپر ایک دوسرا رایت (جھنڈا) لپٹا ہوا ہے، جسے خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس پر تافتے کے چالیس غلاف چڑھے ہیں، پھر یہ سب ایک سبز غلاف کے اندر ہیں۔ ان تمام غلافوں کے اندر ایک چھوٹا سا نسخہ قرآن مجید کا ہے، جو حضرت عمرؓ کا بیان کیا جاتا ہے اور خانۂ کعبہ کی ایک نقرئی کنجی بھی ہے، جو شریف مکہ نے سلطان سلیم اول کو دی تھی۔

اس علم کو سلطان مذکور ۹۲۳ھ/۱۵۱۷ء میں مصر سے لایا تھا۔ شروع شروع میں یہ دمشق میں رکھا جاتا تھا اور مکۂ مکرمہ جانے والے قافلے کے ساتھ ہوتا تھا۔ ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں سلطان مراد ثالث کے عہد حکومت میں وزیر اعظم قوجہ سنان پاشا فوج کی مسلسل بغاوتوں کو فرو کرنے کے لیے شام کی محافظ فوج کے ایک ہزار ینی چریوں کی معیت میں اسے براستۂ بلغراد ہنگری کے فوجی پڑاؤ پر لے آیا، جس کی وجہ سے اس کی لشکرگاہ میں انتہائی جوش پھیل گیا۔ یہاں سے اسے تمسوار لے گئے، جہاں سے اگلے ہی سال اسے واپس کر دیا گیا۔ بالآخر ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں سلطان محمد ثالث لڑائی پر جاتے وقت اس علم کو تین سو امرا کی زیر نگرانی اپنے آگے آگے رکھتا تھا اور ان کے آگے "شیوخ الاشراف" اور "علمائے غلاطہ" چلتے تھے۔

اس کے بعد سے یہ علم سرائے سلطانی سے صرف اسی وقت باہر نکالا جاتا جب سلطان یا وزیر اعظم بذات خود کسی فوج کی قیادت کرتے تھے۔ اس کے لیے ایک خیمہ مخصوص ہوتا تھا۔ یہ علم آبنوس کے ایک عصا پر بندھا ہوتا تھا۔ مہم کے اختتام پر اس کی گرہیں کھول کر بہت سی مذہبی رسوم اور دعاؤں کے بعد عود و عنبر سے مہکا کر ایک نہایت آراستہ صندوق میں بند کر کے رکھ دیا جاتا۔ یہ قصر سلطانی کی ایک مسجد میں محفوظ رکھا جاتا تھا، جہاں رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے دوسرے تبرکات [مثلاً خرقہ شریف، رک بآں] محفوظ ہوتے تھے۔ سترھویں صدی عیسوی کے بعد اس پر حرم ہمایونی کے جیش کے چالیس افسروں کا پہرا رہتا ہے، جنھیں "سنجاق دار" کہتے ہیں۔

۱۸ ذوالقعدہ ۱۱۸۲ھ / ۲۹ مارچ ۱۷۶۹ء کو

سلطان مصطفی ثالث نے اس علم کو نہایت تزک و احتشام کے ساتھ وزیر اعظم محمد پاشا کے پاس بھیجا۔ اس تقریب سے ایسا اشتعال پیدا ہوا کہ قتل و خونریزی کا بازار گرم ہو گیا، جس میں بعض عیسائی اور بعض بڑے درجے کے یورپی بھی قتل ہو گئے! آسٹروی ایلچی M. de Brognard نے بصد مشکل اپنی جان بچائی۔ ۹ ذوالقعدہ ۱۲۴۱ھ/۱۵ جون ۱۸۲۶ء کو ینی چریوں نے بغاوت کر دی تو سلطان محمد ثانی نے بذات خود سنجاق شریف کو اٹھایا اور اسے اپنے محافظین کو دے دیا۔ انھوں نے اسے سلطان احمد ثالث کی مسجد کے منبر پر لگا دیا، جس سے مصالح سلطان کی مہم حیرت انگیز طور پر کامیاب ہوئی۔

مآخذ : (۱) اسعد افندی: اُسِّ ظفر، ترجمہ Caussin de Perceval، پیرس ۱۸۳۳ء، ص ۲۵ ببعد، ۱۳۵؛ (۲) d'Ohsson: Tableau de l'emp. othoman، پیرس ۱۷۸۸ء، ۲ : ۳۷۹ ببعد؛ (۳) von Hammer: Hist. de l'emp. ottoman، ۷ : ۲۷۷، ۳۰۳؛ ۱۶ : ۲۰۳ ببعد۔

(Cl. Huart)

* **سنجر بن ملک شاہ** : ناصر الدین (بعدہ معز الدین) ابو الحارث ایک سلجوق سلطان۔ مشہور روایت کے مطابق وہ ۲۵ رجب ۴۷۹ھ/۵ نومبر ۱۰۸۶ء کو پیدا ہوا۔ بعض کے نزدیک اس کی پیدائش دو سال قبل، یعنی ۲۵ رجب ۴۷۷ھ/۲ نومبر ۱۰۸۴ء کو ہوئی۔ اس کا اسلامی نام احمد تھا (سنجر کے نام کے متعلق رک بہ سنجاق)۔ ۴۹۰ھ/دسمبر ۱۰۹۶ء میں اس کے چچا ارسلان ارغون [رک باں] کے قتل کے بعد نوجوان سنجر کو اس کے بھائی برکیاروق نے خراسان کا والی مقرر کر دیا۔ کچھ عرصے بعد تیسرے بھائی محمد نے برکیاروق کے خلاف بغاوت کی (رجب ۴۹۳ھ/مئی۔ جون ۱۱۰۰ء) اور مؤخر الذکر شکست کھا کر خراسان کی طرف مراجعت کر گیا۔ اسی دوران میں سنجر نے محمد کے ساتھ، جو ماں کی طرف سے اس کا بھائی تھا، گٹھ جوڑ کر لیا اور جب برکیاروق امیر داد کا، جو طبرستان، جرجان اور خراسان کے ایک حصے کا فرمانروا تھا، حلیف بنا تو سنجر ان کے خلاف میدان جنگ میں اتر آیا اور انھیں سخت شکست دی۔ بعد کے واقعات کے دوران میں سنجر نے اپنے بھائی محمد کا نہایت وفا شعاری سے ساتھ دیا۔ برکیاروق اور محمد کی باہمی جنگ میں قدر خان، حاکم سمرقند، نے سنجر کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھا کر اور سنجر کے ایک امیر کُندغدی سے سمجھوتا کر کے اپنی حکومت کو خراسان تک وسیع کرنا چاہا، مگر ۴۹۵ھ/۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں گرفتار ہو کر مارا گیا۔ اس پر سنجر نے اپنے خواہر زادہ محمد ارسلان خان بن سلیمان بن بغرا خان کو سمرقند اور دریاے جیحون پر واقع صوبوں کا حاکم مقرر کر دیا۔ ارسلان شاہ بن مسعود غزنوی [رک باں] سے بھی سنجر کی جنگ ہوئی، جس میں ارسلان شاہ نے غزنی فتح کر لیا (۵۱۰ھ/ ۱۱۱۷ء) اور بہرام شاہ کو سلطان بنا کر تخت نشین کرا دیا۔ [رک بہ غزنویہ]۔ سلطان محمد کی وفات (۲۴ ذوالحجہ ۵۱۱ھ/۱۸ اپریل ۱۱۱۸ء) کے بعد محمد کی وصیت کے مطابق سلطنت اس کے بیٹے محمود کو ملنی چاہیے تھی، مگر نہ تو محمود کا بھائی مسعود (حاکم موصل و آذربیجان) اور نہ سنجر اس سے مطمئن تھے۔ محمود کو مسعود کے ساتھ سمجھوتا کرنے میں تو کوئی خاص دشواری پیش نہ آئی، لیکن سنجر کو مطمئن کرنا بہت کٹھن کام تھا۔ مؤخر الذکر ۲ جمادی الاولی ۵۱۳ھ/۱۱ اگست ۱۱۱۹ء کو ایک بڑی فوج ہمراہ لے کر خراسان سے نکل پڑا اور ساوہ کے مقام پر ایک لڑائی ہوئی۔ شروع شروع میں لڑائی کا پلہ محمود کی طرف جھکا رہا، مگر چونکہ سنجر کے ہاتھیوں نے اس کی فوجوں میں ابتری پیدا کر دی، اس لیے لڑائی کا انجام محمود کی کامل شکست اور تباہی پر ہوا۔ آخر طویل گفت و شنید کے بعد ایک معاہدہ ہو گیا، جس کی رو سے محمود کو ری کے سوا باقی عراق

کا والی تسلیم کر لیا گیا، لیکن یہ قرار پایا کہ سنجر کا نام خطبے میں پہلے لیا جائے گا۔ جب محمد ارسلان خان، حاکم سمرقند، اپاھج ہو گیا تو اس نے حکومت اپنے بیٹے نصر خان کو تفویض کر دی، لیکن اسے بہت جلد قتل کر دیا گیا، جس پر اس کے والد نے سنجر سے اعانت کی درخواست کی۔ سلطان سنجر کے سمرقند پہنچنے سے پیشتر نصر خان کا ایک بھائی بغاوت فرو کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس پر ارسلان خان نے سنجر کو پیغام بھیج کر واپس چلے جانے کو کہا، لیکن اس پر سنجر برافروختہ ہو گیا۔ اسے ارسلان خان پر شبہہ ہوا کہ وہ اس کی جان لینے کا منصوبہ بنا رہا ہے! چنانچہ اس نے ارسلان خان کا اس قلعے میں محاصرہ کر لیا، جس میں وہ پناہ گزین تھا۔ جب ربیع الاول ۵۲۴ھ / فروری - مارچ ۱۱۳۰ء کو ارسلان خان ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا تو سنجر نے اس کی جان بخشی کر دی، مگر امیر حسین (یا حسن) تگین کو اور اس کی وفات کے فوراً بعد محمود بن محمد خان بن سلیمان کو سمرقند کا والی مقرر کر دیا۔ ۵۲۵ھ / ستمبر ۱۱۳۱ء کو سلطان محمود فوت ہو گیا۔ اس کی وصیت کے مطابق اس کے بیٹے داؤد کو تخت نشین ہونا چاہیے تھا، مگر اس کے دونوں چچا سلجوق اور مسعود بھی دعوے دار بن بیٹھے۔

جمادی الاولٰی ۵۲۶ھ / مارچ - اپریل ۱۱۳۲ء میں دونوں دعوے دار آخر اس بات پر متفق ہو گئے کہ مسعود کو سلطان اور سلجوق کو اس کا ولی عہد تسلیم کر لیا جائے اور عراق کا نظم و نسق خلیفہ المسترشد کے سپرد کر دیا جائے، لیکن سنجر اس سمجھوتے پر متفق نہ ہوا، اس کے برعکس اس نے محمود کی جانشینی کے لیے طغرل بن محمد کا اعلان کر دیا، جو اس وقت اس کے پاس خراسان میں موجود تھا۔ علاوہ ازیں اس نے عماد الدین زنگی کے ساتھ اتحاد کر لیا۔ جسے اس نے بغداد کا والی مقرر کر دیا اور دُبیس بن صدقہ کو حلّہ کی حکومت دے کر اپنے ساتھ ملا لیا۔ اب جنگ ناگزیر ہو گئی: چنانچہ ۱۸ رجب ۵۲۶ھ / ۲ مئی ۱۱۳۲ء کو دینور کے مقام پر سنجر کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد مسعود خراسان کی طرف چل دیا۔ ذوالقعدہ ۵۲۹ھ / اگست - ستمبر ۱۱۳۵ء میں اس نے غزنی کے خلاف فوج کشی کی کیونکہ وہاں بہرام شاہ خود مختار رہنے کی کوشش کر رہا تھا، لیکن یہ معاملہ کسی قسم کے کشت و خون کے بغیر طے ہو گیا: بہرام شاہ نے اطاعت اختیار کر لی اور اسے معافی دے دی گئی۔ سنجر اس کے بعد عزیز بن محمد، حاکم خوارزم، کے ساتھ ایک طویل جنگ میں الجھ گیا۔ قرہ خطائی نے بھی سمرقند کو مسخر کرنے کی کوشش کی۔ اس پر سنجر نے بہت بڑی فوجی جمعیت کے ساتھ دریائے جیحون کو عبور کر لیا، مگر ۵ صفر ۵۳۶ھ / ۹ ستمبر ۱۱۴۱ء کو اس نے شکست کھائی اور اس کے لیے فرار کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ یوں اسے تمام ماوراء النہر سے ہاتھ دھونے پڑے۔ سنجر کی حسین غوری سے لڑائی کے حال کے لیے [رک بہ جہاں سوز؛ غوریہ]۔ ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں غزوں [رک بہ غز] نے بھی سر اٹھایا۔ سنجر ان کے خلاف میدان میں نکلا، لیکن شکست کھا کر گرفتار ہو گیا اور رمضان ۵۵۱ھ / اکتوبر - نومبر ۱۱۵۶ء میں کہیں جا کر رہائی حاصل کی۔ اس نے ۲۶ ربیع الاول ۵۵۲ھ / ۸ مئی ۱۱۵۷ء کو وفات پائی اس بالغ نظر اور طاقتور فرمانروا کی موت کے بعد سلجوقی سلطنت بڑی سرعت کے ساتھ رو بہ زوال ہونے لگی۔

مآخذ: (۱) ابن خلّکان: وفیات الأعیان، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، عدد ۲۶۹ و ترجمۂ de Slane، ۱ : ۶۰۰؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰ و ۱۱، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابوالفداء: Annales، طبع Reiske، ۳ : ۴۱۲ ببعد؛ (۴) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، بمدد

اشاریہ؛ (۵) Vullers : *Mirchondi Historia Seldschukidarum*، ص ۱۸۰ تا ۲۰۰؛ (۶) Houtsma : *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۷) Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۳ : ۱۳۳، ۱۳۵ تا ۱۴۷، ۲۱۷، ۲۲۲ ببعد، ۲۲۴ ببعد، ۲۳۱ ببعد، ۲۳۶، ۲۴۵ ببعد، ۲۴۷ تا ۲۴۹؛ (۹) Müller : *Der Islam im Morgen-und Abendland*، ۲ : ۱۰۲، ۱۹۴، ۱۹۶ ببعد.

(K.V. ZETTERSTÉEN)

* سُنقر : رک بہ اتابکان.

* سَنداپل : چین کا قدیمی دارالسلطنت بیان کیا جاتا ہے ۔ شہر کا نام اور اس کی تفصیل، جو یاقوت (معجم : ۳ : ۱۶۴) اور زکریا القزوینی (عجائب المخلوقات : ۲ : ۳۰ ببعد) نے بتائی ہے، وہ ابو دلف مسعر بن مُہلہل [رک بہ مِسعر] کے سفروں کی قطعًا فرضی کہانی سے ماخوذ ہے، جو چین کے بادشاہ قالین بن الشخیر کی طرف سے نصر بن احمد سامانی (م ۳۳۱ھ / ۹۴۳ء) کے دربار میں اور خراسان سے واپس چین کو جانے والی سفارت کے ساتھ جانے کا دعوٰی کرتا ہے ۔ مارکار (J. Marquart : *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*، لائپزگ ۱۹۰۳ء، ص ۸۳ ببعد، بالخصوص ص ۸۹) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ سنداپل اور کانجو Kan-čou ایک ہی ہیں ۔ سفارت کے بھیجنے والے سے متعلق ہمیں یہ بھی دیکھنا ہے کہ وہ تانگ خاندان کے زوال کے بعد آنے والے قلیل القیام خاندانوں میں سے کسی ایک خاندان کا نہیں، بلکہ کانجو کے اویغوروں کا خاقان تھا ۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ چین کی روز افزوں طاقت سے خائف و ہراساں ہو گیا اور اس نے طاقتور سامانیوں سے حمایت اور اتحاد کی خواہش ظاہر کی ۔ کانجو کے لیے سنداپل کے نام کی ابتدا قبول کر ہوئی، اس کے متعلق مارکار صرف یہی بات کہتا ہے جو اسے ڈخویہ نے سجھائی ہے، یعنی یہ کہ ابو دُلف کو کانجو اور خنگ تونغ سے التباس ہو گیا ہے ۔ مارکوپولو کے نزدیک سندافو Sindafu، جو صوبۂ سزئچوان Szčwan کا مشہور و معروف صدر مقام ہے اور جہاں اس وقت فی الحقیقت ایک جداگانہ خاندان برسر حکومت تھا ۔ مارکار کے خیال کے مطابق مؤخرالذکر شہر کو لازمًا وہ مقام سمجھنا چاہیے جہاں سے واپسی کا سفر شروع ہوا تھا اور یہ چیز بظاہر غیر ممکن ہے، کیونکہ سفر کی واپسی کے متعلق یہ تصریح موجود ہے کہ وہ سمندر کے ذریعے طے ہوا تھا ۔ جب تک ابو دُلف کی بیان کردہ کہانی کی کسی اور ذریعے سے تصدیق نہ ہو جائے، یہ سوال کہ اس کے سفر کی داستان اور اس کی بیان کردہ وجہ کا تاریخی واقعات سے کیا تعلق ہے، غیر فیصل شدہ ہی رہے گا ۔ چین سے خراسان کو سفارت بھیجی گئی یا خراسان سے چین کو، اس کا بعید سے بعید اشارہ بھی موجود نہیں اور نہ اس کا کوئی سراغ ملتا ہے کہ باہمی رشتۂ ازدواج کا کوئی انتظام ہوا تھا (یاقوت، ۳ : ۱۶۴، سطر ۲۲) ۔

(W. BARTHOLD)

* **سِند باد نامہ** : (Syntipas)، ایک شہرۂ آفاق مجموعۂ حکایات، جس کا Pétis de La Croix کے زمانے سے ماہرین قصص و روایات بڑی کثرت سے مطالعہ کرتے چلے آئے ہیں ۔ اس کا عام موضوع یہ ہے : ایک بادشاہ اپنے بیٹے کو تعلیم کے لیے حکیم سند باد کے سپرد کرتا ہے؛ شہزادے کو اپنے اتالیق کی طرف سے سات دن کے لیے خاموشی اختیار کرنے کا حکم ہوتا ہے؛ اس اثنا میں چہیتی ملکہ کی طرف سے اس پر تہمت لگتی ہے اور بادشاہ اس کے قتل کے درپے ہو جاتا ہے؛ سات وزیر باری باری ایک یا دو کہانیاں سنا کر اس کے قتل کو ملتوی کرانے میں

کامیاب ہوجاتے ہیں اور آٹھویں دن جب شہزادے کی قوتِ گویائی لوٹ آتی ہے تو وہ بے گناہ قرار پاتا ہے۔ یہ مجموعۂ حکایات "سات وزیروں کی تاریخ" کے نام سے بھی مشہور ہے۔ ایک دوسرے سلسلے ("دس وزیروں کی تاریخ"، بختیار نامہ) میں دس وزیر ایک شہزادے کو بادشاہ کی نظروں سے گرانے کے لیے متہم کرتے ہیں اور شہزادہ یہ کہانیاں سنا کر اپنے آپ کو بچا لیتا ہے۔ توتی نامہ (طوطی نامہ)، جس کا Pertsch نے مطالعہ کیا ہے، اسی طرح کا ایک دوسرا مجموعہ ہے۔

المسعودی (دسویں صدی عیسوی) نے سند باد کی کتاب کا حوالہ الف لیلۃ و لیلۃ کے پہلو بہ پہلو دیا ہے۔ کچھ عرصے بعد یہ الف لیلۃ ہی میں شامل ہو گئی ہے، لیکن اس کی جداگانہ حیثیت بھی قائم ہے۔ یہ کہانی مشرقی ادب، یعنی سریانی، عبرانی، یونانی، پہلوی، فارسی، عربی، ترکی [اور اردو] زبانوں میں پائی جاتی ہے اور اب یہ مغرب کے ازمنۂ وسطٰی کے ادب میں بھی شامل ہو گئی ہے؛ اس کے فرانسیسی، لاطینی، اطالوی، قتلونی (Catalan)، صقلبی (Slavonic)، ارمنی اور جرمن زبانوں میں ترجمے مشہور ہیں۔ ہندوستان میں بھی اسی قسم کی کہانیاں پائی جاتی ہیں اور Benfey نے "سنتپس" (Syntipas) کو "سِدھ پتی" نام کے ہندی الاصل قصوں سے ماخوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے؛ تاہم یہ قصے ہمارے سامنے موجود نہیں اور ان کے "سدھ پتی" سے ماخوذ ہونے کا کوئی مسلم ثبوت بھی نہیں ملتا۔ بہرحال ان کے مطالب سے کسی حد تک فیثا غورثی روایات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) الف لیلۃ و لیلۃ اور *Cent et une Nuits* کی اشاعتیں، مترجمۂ M. Gaudefroy-Demombynes، پیرس ۱۹۱۱ء؛ ایک مجموعہ جو سات وزیروں کی حکایت کے عربی ترجمے پر مشتمل ہے اور ان فارسی ترجموں سے زیادہ پرانا ہے جو ہمارے پاس ہیں؛ (۲) Chauvin: *Bibliographie des Ouvrages Arabes*، ج ۸، Liège ۱۹۰۴ء؛ (۳) Clouston: *The Book of Sindibād*، گلاسگو ۱۸۸۴ء؛ (۴) René Basset: *Deux manuscrits d'une version arabe inédite du recueil des Sept Vizirs*، در *JA*، سلسلہ ۱۰، ج ۲، ۱۹۰۳ء؛ (۵) وہی مصنف: *Contes arabes histoire des dix vizirs*، ترجمہ، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۶) Comparetti: *Researches respecting the Book of Sindibād*، لنڈن ۱۸۸۲ء؛ (۷) H. A. Keller: *Le Roman des Sept Sages*، ٹوبنگن ۱۸۳۶ء۔

(B. CARRA DE VAUX)

سِنْدھ: پاکستان کا جنوب مشرقی صوبہ، جو ۲۳ درجے ۳۵ دقیقے و ۲۸ درجے ۲۹ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۶۶ درجے ۲۱ دقیقے و ۷۱ درجے ۱۰ دقیقے طول بلد شمالی کے درمیان واقع ہے۔ رقبہ ۵۸۸۲۱ مربع میل ہے۔ اندازہ ہے کہ اس کی آبادی (۱۹۶۱ء میں) ۸۳۶۸۷۱۲ سے بڑھ کر (۱۹۷۱ء تک) ایک کروڑ ۱۹ لاکھ ہو چکی ہے۔ اس کے شمال و مغرب میں پنجاب اور بلوچستان ہیں اور مشرق و جنوب میں یہ ہندوستانی علاقے سے گھرا ہوا ہے۔ جنوب مغرب میں بحیرۂ عرب کا ۱۵۰ میل لمبا ساحل واقع ہے۔ صوبۂ سندھ دریاے سندھ کا ڈیلٹائی علاقہ ہے اور یہ دریا ہی اس کی رگ حیات ہے۔ اسی دریا کے قدیم نام 'سندھو' سے لفظ 'سندھ' ماخوذ ہے۔ یونانی مؤرخوں نے 'سندھو' کو 'اِنڈس' کہا اور اسی لفظ سے 'اِنڈ'، 'ھند' اور 'انڈیا' ماخوذ ہیں۔ ایرانیوں اور پھر عربوں نے دریاے سندھ کو 'مہران' کے نام سے موسوم کیا اور اسی وجہ سے سندھ 'وادی مہران' کے نام سے مشہور ہے۔

موجودہ شکل میں سندھ کا نام اسی صوبۂ سندھ

کے مترادف ہے جس کی تشکیل یکم جولائی ۱۹۷۰ء کو سابق مغربی پاکستان کے حیدر آباد ڈویژن، خیر پور ڈویژن اور ضلع کراچی کو متحد کر کے ہوئی۔ سندھ اس وقت گیارہ اضلاع پر مشتمل ہے: کراچی، ٹھٹھہ، حیدر آباد، تھر پارکر، سانگھڑ، نواب شاہ، دادو، لاڑکانہ، خیر پور، سکھر اور جیکب آباد۔ ہر ضلع تعلقوں پر مشتمل ہے اور تعلقے کا افسر مختار کار کہلاتا ہے۔ ہر تعلقہ دیہوں اور تپّوں پر مشتمل ہے۔ تپّے کا روینیو عملدار 'تپدار' کہلاتا ہے۔ پولیس کا انتظام 'تھانوں' پر مبنی ہے اور بڑے تھانے کا پولیس افسر 'صوبے دار' کہلاتا ہے۔ کراچی صوبۂ سندھ کا دارالحکومت ہے۔

تاریخ: وادی سندھ کی قدیم تہذیب اور تاریخ کی نشان دہی موئن جودڑو، عامری اور کوٹ ڈیجی کی دریافتوں سے ہوتی ہے۔ اس تہذیب (۲۳۰۰ - ۱۷۵۰ ق م) کے بعد ایک ہزار سال سے زائد عرصے کا خلا ہے۔ سندھ کی حقیقی تاریخ کا آغاز شہنشاہ داریوش اوّل (۵۲۰ - ۵۱۵ ق م) کے تحت اس کے ایران سے روابط سے ہوتا ہے جب سندھ کو فتح کر کے ایرانی سلطنت میں شامل کر لیا گیا تھا۔ تقریباً دو صدیوں کے بعد ۳۲۵ - ۳۲۶ ق م میں سکندر اعظم دھاوا بولتا ہوا سندھ سے گزرا۔ یہ ایک معاند ملک دیکھا تھا، جہاں سخت مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ شمال کی جانب سے سندھ میں داخل ہو کر اروڑ (موجودہ روہڑی کے قریب) کے علاقے سے گزرا اور آگے بڑھ کر موجودہ ضلع لاڑکانہ کے زرخیز خطے کو فتح کیا۔ پھر دریائے سندھ کے کنارے سیوھن (سہون) کی قدیم بستی سے ہوتا ہوا وسطی ڈیلٹائی شہر پٹالا سے گزرا اور جنوب میں ساحلی بندرگاہ بابریکن میں منزل انداز ہوا۔ بالآخر سندھ سے گدروشیا (مکران) کے خشکی کے راستے بابل روانہ ہوا۔ سکندر کی وفات کے بعد سندھ سیلوکس نکیٹر، چندر گپت موریا (۳۰۵ ق م)، باختری یونانیوں، پارتھیوں (تیسری و دوسری صدی ق م)، ستھیوں اور کوشانوں (۱۰۰ ق م - ۲۰۰ء) کے زیر تسلّط رہا۔ ستھیوں نے "سیستان" اور "سیوی" کی طرح سندھ میں "سیوھن" اور "سیوستان" پر اپنے نام کی مہر ثبت کر کے ایک مستقل نشان چھوڑا۔ بھنبھور (کراچی سے ۳۹ میل جنوب مشرق) کی کھدائی نے ستھیائی مواد پر روشنی ڈالی ہے، جس سے سندھ کے ساحلی خطے تک ان کے قبضے کی تصدیق ہوتی ہے۔ کوشان فرمانروا کنشک (۷۸ تا ۱۰۰ء) کے زیر اثر سندھ نے بدھ مت قبول کر لیا۔ تیسری سے ساتویں صدی تک سندھ ساسانی ایران کی سیاسی برتری کے زیر اثر رہا (اگرچہ ہیاطلہ اور سفید ہنوں نے پانچویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایک مختصر عرصے کے لیے شاید اقتدار قائم کیا ہو گا)۔ چوتھی صدی عیسوی میں سندھ میں مقامی سمّہ قبائل کے "رائے خاندان" کی مستقل حکومت قائم ہوئی۔ رایان سمّہ غالباً ایرانی شہنشاہوں سے منسلک تھے؛ رؤسائے سمّہ کا قدیم روایتی لقب "جام" اسی حقیقت کی غمازی کرتا ہے۔ بالآخر ساتویں صدی میں ایک غیر ملکی برہمن پنڈت چچ نے سندھ میں رایان سمّہ کی حکومت کا تختہ الٹ دیا (۶۲۲ء) اور سندھ پر برہمن راج مسلّط کر دیا، جس میں بدھ مت کے بھکشوؤں کے ساتھ سختی برتی گئی اور رعایا پر منو کے قوانین عائد کیے گئے، جو ذات پات پر مبنی تھے۔ چھوت چھات کی سختیوں کی وجہ سے رعایا ناراض ہو گئی اور جب محمّد بن قاسم کی برہمن راجا داہر سے مزاحمت ہوئی (۷۱۱ء) تو رعایا نے مسلمانوں کا ساتھ دیا اور اس طرح برہمن راج کا خاتمہ ہو گیا۔

[**اسلامی عہد**: پہلی صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی میں سندھ آج کے مقابلے میں کہیں

زیادہ وسیع ملک تھا۔ اس میں موجودہ بلوچستان کے علاوہ مکران کے بعض مشرقی اضلاع بھی شامل تھے۔ شمال میں اس کی سرحد جہلم اور چناب کے سنگم تک تھی اور جنوب میں جیسلمیر، مارواڑ اور کچھ کے بعض علاقے بھی تھے۔ اس مملکت کا دور کے علاقوں سے رابطہ کچھ زیادہ مضبوط نہ تھا اور ساحلوں پر تو اس کا کوئی زور نہ چلتا تھا؛ چنانچہ بندرگاہ دیبل بحری قزاقوں کا اڈا بن چکی تھی۔

اگرچہ بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ کے عہد میں فاتح سیستان عبدالرحمٰنؓ ابن سمرہ کے ایک فوجی سردار مہلب نے وادی سندھ و پنجاب پر تاخت کی تھی، تاہم باقاعدہ فوج کشی ولید بن عبدالملک کے دور حکومت میں ہوئی۔ اس کی جو وجوہ بیان کی جاتی ہیں ان میں سے اہم ترین یہ ہے کہ دیبل کے بحری قزاقوں نے لنکا سے عراق جانے والی کشتیوں پر چھاپا مارا اور مال و اسباب کے ساتھ عرب مسافروں کو بھی پکڑ کر لے گئے۔ عراق کے والی حجاج بن یوسف نے راجا داہر سے قیدیوں کی واپسی اور نقصان کی تلافی کا مطالبہ کیا اور جب راجا نے بحری قزاقوں کے مقابلے میں اپنی معذوری کا اظہار کیا تو حجاج نے ایک مختصر فوج دیبل والوں کی سرکوبی کے لیے روانہ کی؛ مگر لڑائی میں اس کے سردار عبیداللہ بن نبہان نے شہادت پائی اور یہ مہم ناکام رہی (ڈاکٹر داؤد پوتہ کی رائے میں کراچی کے ساحل پر عبداللہ شاہ کا مقبرہ اسی شہید کا ہے)۔ اس کے بعد ایک دوسرا لشکر عمان کے والی بدیل کی سرکردگی میں بھیجا گیا۔ اس کے مقابلے کے لیے راجا داہر کا بیٹا بھاری فوج لے کر سامنے آیا اور شہر نیرون کے قریب بدیل نے بھی شہادت پائی۔ اس لڑائی سے ثابت ہو گیا کہ سندھ کی مرکزی حکومت قزاقوں کی پشت پناہی کر رہی ہے۔ اب تک حجاج صرف دیبل یا جنوبی سندھ کو قابو میں لانے کی فکر میں تھا؛ اب اس نے پورے ملک پر حملہ کرنے کے لیے بڑے پیمانے پر فوج کشی کی تیاریاں شروع کر دیں اور مہم کی قیادت اپنے داماد عماد الدّین محمّد بن قاسم کے سپرد کی، جس کی عمر اس وقت صرف سولہ سترہ برس تھی۔

۹۳ھ/۷۱۲ء میں محمّد بن قاسم دیبل کے سامنے جا پہنچا اور تقریباً چھے ماہ کے محاصرے کے بعد ماہ رجب میں اسے فتح کر لیا۔ شہر میں چار ہزار عرب بسائے گئے اور حمید بن زارع نجدی کو حاکم مقرر کیا گیا۔ بعض مؤرّخین کا خیال ہے کہ دیبل ھی کراچی کا پیش رو تھا (*Imperial Gazetteer*، ۲۲ : ۳۱۵)۔ اس دوران میں سندھ کے جنوبی صوبے کا شہر نیرون فتح ہو چکا تھا۔ دریائے سندھ کے مغرب میں شمالی صوبہ سیوستان (سیہوان) کی بستیوں پر بھی تھوڑی مدت میں قبضہ ہو گیا۔ مغربی سندھ کے بہت سے رئیس محمّد بن قاسم کے حسن سلوک سے متاثر ہو کر اس کے جھنڈے تلے جمع ہونے لگے۔ اس کے بعد عربوں نے جھم پیر کے مقام پر دریا کو پار کیا۔ راور کے قریب راجا داہر سے مقابلہ ہوا۔ کئی روز کی جھڑپوں کے بعد ۱۰ رمضان کو ایک خون ریز جنگ ہوئی، جس میں راجا داہر مارا گیا اور سندھ کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا۔ داہر کی ہلاکت کے بعد محمّد بن قاسم نے جگہ جگہ اپنے عامل مقرر کیے اور اس کی نرمی اور مروت کی شہرت سن کر مشرقی صوبوں کے اکابر بھی یکے بعد دیگرے آ کر حلف اطاعت اٹھانے لگے۔ ماہ ذوالحجہ میں برھمن آباد پر بھی قبضہ ہو گیا، جس کے کھنڈروں سے منصورہ کی تعمیر ہوئی۔ سال ڈیڑھ سال کے اندر دارالحکومت الرور (اروڑ، موجودہ روھڑی کے قریب) اسکلندہ (موجودہ اچ) قلعۂ بھاٹیہ (موجودہ بہاول پور کے قریب) اور ملتان بھی تسخیر ہو گئے۔ اس طرح

پوری ولایت سندھ اموی سلطنت کا جز بن گئی۔

محمد بن قاسم کے نظم و نسق اور امن و عدالت نے ملک میں فراغ و ترقی کے راستے کھول دیے۔ اس نے مفتوح رعایا کے حقوق کی ایسی حفاظت کی کہ وہ ان میں انتہائی محبوب اور محترم ہو گیا۔ مقامی باشندوں سے پچاس ہزار سپاہیوں کا لشکر مرتب کرنے کے بعد اس نے دربار خلافت سے ممالک ہند پر فوج کشی کی اجازت طلب کی۔ خلیفہ ولید نے بلا تأمل اس کی منظوری دے دی اور محمد بن قاسم نے ملتان کو جنگی مرکز قرار دے کر قنوج کے راجا کے پاس سفارت بھیجی کہ اطاعت قبول کرے یا مسلمانوں کو چین تک جانے کی اجازت دے۔ لشکر کشی کی تیاری تقریباً مکمل ہو چکی تھی کہ شوال ۹۵ھ/ ۷۱۴ء میں حجاج نے اور اگلے ہی سال ولید نے وفات پائی۔ سلیمان بن عبدالملک نے مسند خلافت پر بیٹھتے ہی حجاج سے اپنی پرانی خصومت یوں نکالی کہ اس کے خاندان اور طرف داروں سے انتقام لینے پر تل گیا۔ یزید سکسکی کو محمد بن قاسم کی معزولی اور قید کا حکم دے کر سندھ بھیجا گیا۔ محمد بن قاسم نے اطاعت گزاری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دیا۔ اسے ٹاٹ کے کپڑے پہنا کر اور ہتھکڑی بیڑی ڈال کر واسط بھیجا گیا اور غالبًا اس نے وہیں وفات پائی۔

یزید سکسکی بہت کم مدت تک سندھ کی ولایت پر مأمور رہا۔ اموی خلیفہ سلیمان کے عہد (۷۱۵ تا ۷۱۷ء) میں سندھ کے عامل حبیب بن مہلب نے راجا داھر کے بیٹے جے سنگھ کو ایک باجگزار کی حیثیت سے برھمن آباد میں واپس آنے کی اجازت دے دی، جس نے آگے چل کر حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کی دعوت پر اسلام قبول کیا۔ خلیفہ ہشام (۷۲۴ تا ۷۴۳ء) کے عامل جنید بن عبدالرحمٰن نے اپنی فتوحات سے ایک بار پھر محمد بن قاسم کی یاد تازہ کر دی۔ اس نے راجپوتانہ، کاٹھیاواڑ، شمالی گجرات اور مالوہ پر کامیاب حملے کیے۔ اگرچہ ان فتوحات کی نوعیت دیرپا قبضے کی نہ تھی، تاہم ان سے مغربی حصے میں ھلچل مچ گئی (*Annals of Rajisthan*، ۱ : ۲۰۶)۔ اس کے بعد تمیم بن یزید اور حکم والی ہوے اور کئی علاقے مسلمانوں کے ہاتھ سے نکل گئے۔ پھر محمد بن قاسم کے فرزند عمرو کو والی مقرر کیا گیا، جس نے دفاعی استحکامات کی طرف مناسب توجہ کی اور بعض مقبوضات دوبارہ تسخیر کیے۔ انھیں دنوں میں دو قلعہ بند شہر، یعنی موجودہ حیدرآباد سے چالیس میل شمال میں محفوظہ اور برھمن آباد کے قریب منصورہ آباد، آباد ہوے۔

اموی خلافت کے خاتمے اور دولت عباسیہ کے آغاز (۱۳۲ھ/ ۷۵۰ء) کے بعد سندھ کا نظم و نسق دارالخلافت بغداد کے تحت آ گیا۔ اس زمانے میں عبداللہ الاشتر بن محمد النفس الزکیہ سندھ میں وارد ہوے اور یہاں شیعیت کی اشاعت شروع ہو گئی؛ نیز عرب قبائل، مثلاً قحطانی و نزاری اور تمیمی و حجازی باہم برسر پیکار رہے اور اس طرح داخلی امن درہم برہم ہوتا رہا۔ اگرچہ ہارون رشید کے عہد میں داؤد مہلبی نے نزاریوں کی طاقت کا خاتمہ کر دیا، تاہم المتوکل کے دور میں حجازیوں کے سرگروہ عبدالعزیز ہباری نے عباسی عامل خالد کو قتل کر کے خود مختار حکومت قائم کر لی اور منصورہ کو اپنا صدر مقام قرار دیا۔

نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں سندھ اور بالخصوص ملتان میں اسمٰعیلی عقائد کی تبلیغ و اشاعت پورے زور و شور سے شروع ہوئی، حتّٰی کہ ۹۷۷ء میں ملتان پر اسمٰعیلیوں کا قبضہ ہو گیا اور، جیسا کہ المقدسی نے بیان کیا ہے، وہاں مصر کے فاطمی خلفا کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ محمود

غزنوی کے زمانے میں وھاں ابوالفتح داؤد حکومت کر رھا تھا، جس نے قلعۂ بھاٹیہ محمود غزنوی کے حملے کے وقت (۱۰۰۴ء) حاکم بھاٹیہ کی مدد کی تھی۔ ۱۰۰۵ء میں محمود نے اسے شکست فاش دی اور اس نے اسمٰعیلی عقائد سے تائب ھو کر اطاعت قبول کر لی۔ ۱۰۲۶ء میں سومنات سے واپس آتے ھوے محمود نے سندھ کو بھی اپنا مطیع بنا لیا۔ غزنویوں پر زوال آیا تو ملتان میں اسمٰعیلیوں کو پھر اقتدار حاصل ھو گیا۔ ادھر سندھ میں بھی ان دنوں سومرہ خاندان زور پکڑ رھا تھا۔ یہ لوگ بھی عقیدۃً اسمٰعیلی تھے۔ انھوں نے مسعود بن محمود کے خلاف بغاوت کرکے جنوب مغربی سندھ میں اپنی حکومت قائم کر لی۔

۱۱۷۵ء میں سلطان محمّد غوری نے ملتان اور بعد ازاں سندھ کی ولایت فتح کر لی۔ اس کی وفات کے بعد اس کے نائب ناصرالدّین قباچہ نے اپنی بادشاھت کا اعلان کر دیا۔ وہ قطب الدّین ایبک کا داماد تھا، جس کی وفات (۱۲۱۰ء) کے بعد وہ کچھ عرصے کے لیے لاھور پر بھی قابض ھو گیا تھا؛ لیکن جلد ھی التتمش نے اس سے لاھور کے علاقے چھین لیے۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں جلال الدّین خوارزم شاہ چنگیز خان سے بچ کر شمالی پنجاب میں آیا تو قباچہ ملتان کے قلعے میں جم کر بیٹھ گیا اور خوارزم شاہ، سیھوان اور دیبل کی طرف نکل گیا۔ دیبل میں اس نے ایک جامع مسجد تعمیر کرائی۔ پھر امراے خراسان کی دعوت پر وہ یہاں سے رخصت ھو گیا اور مغربی سندھ اور بلوچستان کے علاقے پھر قباچہ نے اپنے زیر نگیں کر لیے۔ چنگیزی طوفان سے جو امرا و علما بچ کر سندھ پہنچے تھے انھیں قباچہ نے بڑے اعزاز و اکرام کے ساتھ اپنے ھاں پناہ دی۔ ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء میں التتمش کی فوجوں نے سندھ کا رخ کیا۔ قباچہ تاب مقاومت نہ لا سکا اور سیوستان اور مکران تک پورے ملک سندھ کا الحاق سلطنت دہلی کے ساتھ ھو گیا۔ بلبن نے سندھ اور ملتان کی ازسرنو فوجی تنظیم کی اور اپنے بیٹے محمّد کو صدر صوبیدار مقرر کیا، جس کا مستقر ملتان تھا۔ اس کے دفاعی انتظامات کے باعث پنجاب اور سندھ پر آئندہ دس بارہ سال تک مغلوں کی کسی جماعت کو یورش کرنے کی جرأت نہ ھوئی۔

علاءالدّین خلجی کے عہد (۱۲۹۵ تا ۱۳۱۵ء) میں سندھ کو ایک بار پھر مغلوں کے حملے کا سامنا کرنا پڑا۔ اس بار پنجاب کی طرف آنے کے بجاے وہ بلوچستان کے پہاڑوں سے اتر کر سندھ میں گھس گئے اور مارواڑ تک جا پہنچے، لیکن غازی ملک تغلق نے ایسی ناکہ بندی کی کہ ان میں سے کوئی بھی بچ کر نہ نکل سکا اور ہزاروں مغل گرفتار ھو کر دہلی بھیجے گئے، جہاں انھیں قتل کر دیا گیا۔

مغلوں کے مسلسل حملوں سے سندھ میں جو طوائف الملوکی پھیلی تھی اس سے فائدہ اٹھا کر سومرہ دوبارہ برسر اقتدار آ گئے۔ وہ بظاھر سلطنت دہلی کی اطاعت کا دم بھرتے تھے، لیکن موقع پاتے ھی خود مختاری کا اعلان کر دیتے اور جب مرکزی فوج ان کی سرزنش کے لیے بھیجی جاتی تو پھر اطاعت قبول کر لیتے۔ یہ صورت حال محمّد تغلق کے عہد (۱۳۲۴ تا ۱۳۵۱ء) تک جاری رھی اور بعد ازاں جنوبی سندھ ایک راجپوت قبیلے سمّہ نے سومروں کو شکست دے کر ان کی جگہ لے لی۔ ان کے سردار جام کہلاتے تھے اور ان کا صدر مقام ٹھٹھہ تھا۔ ان میں سب سے پہلا آزاد حکمران اس خاندان کا چھٹا جام بانھبیہ تھا، جس نے ۱۳۶۱ء میں سرکشی اختیار کی تو فیروز تغلق نے ٹھٹھے کا محاصرہ کر لیا، جو کامیاب رھا۔ اس نے جام کی خطا معاف کر دی اور اپنے ساتھ دہلی لے گیا، لیکن ۱۳۸۸ء میں فیروز تغلق کے پوتے تغلق بن فتح خان نے اسے

چتر شاہی عطا کر دیا اور اس طرح ملتان کا صوبہ ہمیشہ کے لیے سندھ سے علیحدہ ہو گیا۔

سمّہ خاندان کا سب سے نامور جام نظام الدین ننداؔ (۱۴۶۲ تا ۱۵۱۷ء) تھا۔ وہ بڑا دین دار، متّقی اور علم دوست فرمانروا تھا۔ اس کے عدل و انتظام کی بدولت ملک کی آبادی اور خوشحالی میں بڑا اضافہ ہوا۔ تحفۃ الکرام کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کی آزادی کا یہ دور خاصے عیش و آسائش کا زمانہ تھا۔ ان ایّام میں صدہا صوفیہ اور سادات و شیوخ کوہستان، مکلی اور دریاے سندھ کے کنارے آباد ہوے اور گاؤں گاؤں ان کی شاخیں پھیل گئیں۔

جام نظام الدّین کے آخر زمانے میں ارغونی مغل قندھار پر قابض تھے۔ شاہ بیگ ارغون نے بلوچستان و سندھ میں اپنی ریاست بنانے کا منصوبہ باندھا اور سیوی اور فتح پور کے قلعے فتح کر لیے۔ ادھر تو جام نظام الدین اور اس کے سپہ سالار دریا خان نے انھیں خاص سندھ میں نہ گھسنے دیا اور ادھر بابر نے ان سے قندھار خالی کرا لیا۔ ۱۵۲۰ء میں شاہ بیگ نے پھر سندھ پر چڑھائی کی۔ اس وقت وہاں جام نظام کا ناتجربہ کار بیٹا تخت پر بیٹھ چکا تھا۔ مغل ٹھٹھے تک پہنچ گئے۔ دریا خان لڑتا ہوا مارا گیا اور حملہ آوروں نے فتح پا کر شہر میں قتل و غارت گری کا بازار گرم کر دیا۔ جام فیروز نے مجبور ہو کر کوہستان مکلی تک شمالی سندھ کا علاقہ ارغونیوں کے حوالے کیا۔ شاہ بیگ کے انتقال (۱۵۲۶ء) کے بعد اس کے بیٹے حسن بیگ نے پھر لڑائی چھیڑ دی اور جام فیروز کو وطن چھوڑنا پڑا (۹۳۵ھ/۱۵۲۸ء)۔ گجرات کے بادشاہ بہادر شاہ نے اپنی بیٹی کی شادی اس کے ساتھ کر دی اور ملک واپس دلانے کی امید دلائی، مگر خود ہمایوں کے مقابلے میں اپنی مدافعت نہ کر سکا۔ مغلوں کے ابتدائی حملوں میں جام فیروز مارا گیا (۹۳۲ھ/۱۵۲۲ء) اور یوں اس خاندان کا خاتمہ ہوا۔

شاہ حسن بیگ ارغون رسمی طور پر دہلی کے مغل بادشاہوں کے تابع تھا، لیکن جب ہمایوں شکست کھا کر سندھ آیا تو اس نے اس کا اپنے بڑے قلعوں اور شہروں میں آنا گوارا نہ کیا۔ ہمایوں کئی ماہ تک روہڑی کے قریب مقیم رہا، مگر قلعۂ بھکر فتح نہ کر سکا۔ اس کے بعد وہ راجپوتانے چلا گیا؛ وہاں بیکانیر اور جودھ پور کے راجاؤں سے مایوس ہو کر دوبارہ سندھ آیا اور براہ قندھار ایران چلا گیا۔ اگرچہ اسے روانگی کے وقت شاہ حسن بیگ نے بہت سا روپیہ اور سامان سفر فراہم کیا تھا، مگر ہمایوں کے دل سے اس کی بے مروتی کا داغ دور نہ ہو سکا۔ ۹۶۲ھ میں شاہ حسن بیگ لاولد فوت ہوا۔ شمالی سندھ اس کے سردار محمود سلطان اور جنوبی عیسٰی ترخان کے حصے میں آیا۔ یہ امیر آپس میں لڑتے بھڑتے رہے، تاآنکہ عہد اکبری میں ان تمام علاقوں کو مغل فوج نے فتح کر لیا (۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۱ء)۔ جانی بیگ ترخان کو امراے شاہی میں داخل کیا گیا۔ چند سال بعد اس کا فرزند غازی بیگ ٹھٹھے کا والی مقرر ہوا۔ بہرحال سندھ کی خودمختاری کا دور ختم ہو گیا۔

دہلی میں مغلوں کی مرکزی سلطنت کمزور ہوئی تو جنوبی سندھ کے مقامی رئیس و جاگیردار مغل صوبہ داروں کے قابو میں نہ رہے۔ ان سرکش سرداروں میں، جو سندھی، بلوچی، مغل سید وغیرہ مختلف قوموں کے لوگ تھے، زیادہ شہرت کلہوڑوں اور تالپوروں نے پائی اور یکے بعد دیگرے سندھ کے وسیع اقطاع میں اپنی حکومت کی بساط پھیلائی۔ ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں ٹھٹھے کا آخری مغل صوبیدار صادق علی خان سبکدوش ہوا تو محمّد شاہ بادشاہ نے پوری ولایت سندھ میاں نور محمّد خان کلہوڑہ کو ٹھیکے پر دے دی، جو مشہور روایت کے مطابق

حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کی نسل سے تھا۔ اسے ہم سندھ کا عملاً پہلا آزاد فرماں روا قرار دے سکتے ہیں، مگر تین ہی سال بعد نادر شاہ کا حملہ ہو گیا۔ میاں نے عمر کوٹ میں پناہ لی اور ایک کروڑ روپیہ نقد ادا کرنے کے علاوہ اطاعت گزاری کا وعدہ کیا۔ بااین همه نادر شاہ نے صوبۂ بھکر ولایت قندھار میں شامل کر لیا (۱۱۵۲ء)۔ نادر شاہ کے بعد درانیوں کے حملے کے دوران میں میاں نور محمدؒ نے جیسلمیر میں بھاگ کر جان بچائی، جہاں وہ فوت ہو گیا۔ اس کے بیٹے نے احمد شاہ ابدالی کی اطاعت قبول کی اور اسے سربلند خان کا خطاب ملا، لیکن سربلند کے مظالم سے تنگ آ کر امرا نے اسے قید کر دیا اور اس کے چھوٹے بھائی غلام شاہ کو حکمران بنا لیا (۱۱۷۰ھ/۱۷۵۶ء تا ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۳ء)۔ اسے احمد شاہ نے صمصام الدولہ کا خطاب دے کر ڈیرہ جاتؒ کا انتظام بھی اس کے سپرد کر دیا۔ غلام شاہ نے قدیم شہر نیرن کوٹ کو اپنا دارالحکومت بنایا اور بڑی بڑی عمارتیں تعمیر کیں۔ موجودہ حیدر آباد کا فروغ اسی کا رہین منت ہے۔ اس زمانے میں تالپور قبیلے نے کثرت تعداد کی بدولت قوت پائی، جس کے سردار بہرام خان کو غلام شاہ کے بیٹے اور جانشین سرفراز خان نے بدگمانی کا شکار ہو کر قتل کرا دیا۔ تالپوروں نے اسے معزول کر کے قید میں ڈال دیا اور میاں نور محمدؒ کے بیٹے عبدالنبی کو گدی پر بٹھایا؛ لیکن اس نے پہلے اپنے ہی خاندان کے افراد کو نشانہ بنایا، پھر جودھپور کے راجا کی مدد سے بجار خان تالپور کو قتل کر دیا (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء)۔ لوگوں نے ناراض ہو کر اسے معزول کرنا چاہا تو عبدالنبی نے قلات اور بہاول پور کی مدد سے ملک بھر میں تباہی مچا دی۔ دو تین برس بعد تالپوروں نے اسے شکست دی اور وہ تیمور شاہ ابدالی کے پاس بھاگ گیا۔ یوں کلہوڑوں کے بجائے سندھ میں تالپوروں کی نوبت بجی (۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء)۔

تالپوروں کے مورث اعلیٰ ثالہ (= طلحہ) کو حضرت حمزہؓ بن عبدالمطلب کی اولاد بتایا جاتا ہے۔ یہ خاندان دسویں صدی ہجری کے آخر میں بلوچستان سے سندھ آیا اور سو ڈیڑھ سو برس میں ان کی نسل وسط سندھ میں پھیل گئی۔ ان کے تین سرداروں نے کلہوڑوں کو نکالا اور سندھ کو آپس میں تقسیم کر لیا۔ ان کے صدر مقام حیدر آباد، میر پور خاص اور خیر پور تھے۔ یہ حکمران ”میران سندھ“ کے نام سے موسوم ہوے۔

میران سندھ کے عمدہ نظم و نسق کے باعث سندھ کو ایک مدت تک امن و امان اور خوشحالی میسر رہی، تاآنکہ انگریزی حکومت کے بڑھتے ہوے سیلاب نے اسے اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

انگریزی عہد: سندھ اور انگریزوں کے روابط پر تاریخی اعتبار سے نظر ڈالی جائے تو تین ادوار نظر آتے ہیں: (۱) تجارتی؛ (۲) تجارتی و سیاسی؛ (۳) سیاسی۔

سترھویں صدی میں انگریزوں نے ٹھٹھے میں اپنی تجارتی کوٹھی قائم کی، مگر مالی اعتبار سے سودمند نہ ہونے کے باعث اسے بند کر دیا گیا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں جب انھیں اپنے خلاف افغانستان کے امیر شاہ زمان، میسور کے فرمانروا ٹیپو سلطان اور فرانس کے شہنشاہ نپولین کے متحدہ محاذ کا خطرہ محسوس ہوا تو وہ پھر سندھ کی طرف متوجہ ہوے۔ تالپوروں نے انھیں کراچی اور ٹھٹھے میں اپنے تجارتی اور سیاسی مراکز قائم کرنے کی اجازت دے دی (۱۷۹۹ء)، لیکن جلد ہی ان کی ریشہ دوانیوں کو دیکھتے ہوے یہ اجازت واپس لے لی (۱۸۰۰ء)۔ پھر انیسویں صدی عیسوی

کے اوائل میں جب وسط ایشیا پر روس کا چنگل مضبوط ہوا تو انگریزوں کو برصغیر کی شمال مغربی سرحدوں پر ایک نیا خطرہ منڈلاتا نظر آنے لگا اور عسکری اعتبار سے ایک بار پھر سندھ کی اہمیت کا احساس ہوا؛ چنانچہ ۱۸۰۹ء میں لارڈ منٹو نے تالپوروں کے ساتھ "دائمی دوستی" کا معاہدہ کر لیا، جس کی ایک شرط یہ تھی کہ فریقین ایک دوسرے کے علاقے پر کبھی لالچ کی نظر نہ ڈالیں گے۔ ۱۸۳۹ء میں افغانستان پر فوج کشی کرتے وقت لارڈ آک لینڈ نے میران سندھ کو مجبور کیا کہ وہ انگریزی لشکر اور سامان رسد کو اپنے علاقے سے گزرنے دیں اور وعدہ کیا کہ پنجاب کے سکھوں کی طرف سے حملے کی صورت میں انگریز ان کی اعانت کریں گے۔ انگریزی فوج کو میران سندھ نے ہر طرح کی سہولت دی، لیکن اس کے بدلے میں اس نے وہاں سے گزرتے وقت شکارپور، بھکر وغیرہ کئی شہروں پر زبردستی قبضہ کر لیا اور جب میروں نے اس کے خلاف احتجاج کیا تو ان سے ایک نئے معاہدے پر دستخط کرا لیے گئے، جس کی رو سے وہ انگریز افسروں کے ماتحت "امدادی فوج" رکھنے اور اس کے اخراجات کے لیے تین لاکھ روپیے سالانہ ادا کرنے پر مجبور ہوگئے۔ اس جبر و استبداد کے باوجود جب انگریزی فوج شکست کھا کر واپس ہوئی تو میران سندھ نے ان سے کوئی تعرض نہ کیا۔ بایں ہمہ نیا گورنر جنرل ایلن برا اور اس کا جنرل چارلس نیپئر سندھ کو ہڑپ کرنے کا تہیہ کر چکے تھے؛ چنانچہ میران سندھ کو ایک نئے معاہدے پر دستخط کرنے کے لیے کہا گیا، جس کے مطابق ان کی خود مختاری پر مہر لگنے والی تھی اور اس پر اکتفا نہ کرتے ہوئے نیپئر نے محض اشتعال دلانے کے لیے جنوری ۱۸۴۳ء میں امام گڑھ کے قلعے پر حملہ کر کے اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ تنگ آ کر میران سندھ بھی اپنے وقار اور ناموس کے تحفظ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس نازک موقع پر خیرپور کے میر رستم خان کے بھائی علی مراد کو بھی انگریزوں نے گدی کا لالچ دے کر اپنے ساتھ ملا لیا۔ ۱۷ فروری ۱۸۴۳ء میں حیدرآباد سے چند میل دور میانی کے مقام پر میر رستم خان (خیرپور) اور میر ناصر خان (حیدرآباد) کی فوج نے، جس کے پاس ڈھنگ کی بندوقیں بھی نہ تھیں، شکست کھائی۔ اس کے بعد میر شیر محمد (میرپور) کو بھی اسی المناک انجام سے دوچار ہونا پڑا۔ سارے سندھ پر انگریزوں کا قبضہ ہوگیا، تاہم چند علاقے چھانٹنے کے بعد خیرپور کی گدی پر علی مراد کو بٹھا دیا گیا۔ علی مراد کے علاوہ سندھ کے ہندوؤں نے بھی کچھ کم غداری کا مظاہرہ نہیں کیا، حالانکہ تالپوروں کے دور میں انھیں ہر طرح کی مراعات اور سہولتیں حاصل تھیں۔ انھوں نے قدم قدم پر مخبری کی اور انگریزوں کی سازشوں میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ ۱۸۴۷ء میں سندھ کو بمبئی پریذیڈنسی کا حصہ بنا کر یہاں کی مسلم اکثریت کو قطعاً بے اثر بنا دیا گیا۔ اسے بھی ان مسلم کش اقدامات میں تصور کرنا چاہیے جو برطانوی حکومت نے روز اول سے قیام پاکستان تک برصغیر میں روا رکھے۔

سندھ کو علٰحدہ صوبہ قرار دینے کے لیے مسلمانان ہند کو طویل جد و جہد کرنا پڑی اور ان کا یہ مطالبہ مسترد کرنے کے سلسلے میں آل انڈیا نیشنل کانگرس نے ہمیشہ برطانوی حکومت کا ساتھ دیا۔ بمبئی کے دوسرے علاقوں کے مقابلے میں سندھ کی تعلیمی اور معاشی ترقی کی طرف کوئی توجہ نہ دی گئی اور یہ آہستہ آہستہ برطانوی ہند کے پسماندہ علاقوں میں شمار ہونے لگا۔ سندھی مسلمانوں کو بمبئی کے ساتھ ملحق رہنے کی صورت میں پسماندگی سے نجات حاصل کرنے کی کوئی صورت نظر نہ آتی تھی۔ ۱۹۱۶ء میں جب ہندو مسلم اتحاد کی لہر

چلی تو کچھ عرصے کے لیے ہندوؤں نے بھی اس مطالبے میں اپنی آواز شامل کر دی، لیکن جلد ہی انھوں نے اس بنا پر مخالفت شروع کر دی کہ اس کی معاشی حالت اس قابل نہیں کہ اسے ایک علٰحدہ صوبہ بنایا جائے؛ چنانچہ ۱۹۱۹ء کی اصلاحات نافذ ہوئیں تو مسلمانان سندھ کو نظرانداز کر دیا گیا۔ ۱۹۲۸ء میں مسلمان زعما کی تمام جماعتوں کی کانفرنس میں "جناح کے چودہ نکات" کے نام سے مسلمانان ہند کی طرف سے متفقہ طور پر جو مطالبات پیش کیے گئے ان میں سے ایک مطالبہ یہ بھی تھا کہ سندھ کو بمبئی سے جدا کر کے ایک علٰحدہ صوبہ بنایا جائے تاکہ وہاں کی حکومت اپنے نوے فی صد مسلمان باشندوں کے حقوق کی حفاظت کر سکے۔ مارچ ۱۹۲۹ء میں مسلم لیگ کے اجلاس دہلی میں اور بعد ازاں گول میز کانفرنس میں پھر یہ مطالبہ دہرایا گیا۔ بالآخر انڈیا ایکٹ ۱۹۳۵ء کے تحت یکم اپریل ۱۹۳٦ء کو بمبئی پریذیڈنسی کی اس قسمت کو صوبے کا درجہ دیا گیا اور اگلے سال پہلی بار اسے صوبجاتی خود اختیاری کے حقوق حاصل ہوگئے۔

حصول آزادی (اگست ۱۹٤۷ء) کے بعد سندھ پاکستان کا صوبہ بنا۔ ۱۹۵۵ء میں جب صوبۂ مغربی پاکستان کی تشکیل ہوئی تو ریاست خیرپور کے الحاق و انضمام کے ساتھ سندھ بھی اس صوبے میں ضم ہوگیا، لیکن ۱۹۷۰ء کو صوبۂ مغربی پاکستان کے ٹوٹنے پر سندھ پھر موجودہ صورت میں ایک علٰحدہ صوبے کی حیثیت میں قائم ہوگیا (مزید تفصیلات کے لیے رک بہ پاکستان)۔

جغرافیہ : طول البلد کے اعتبار سے شمالاً جنوباً یہ علاقہ تین پہلو بہ پہلو پٹیوں کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے۔ وسط میں زرخیز سیلابی مٹی کا ایک میدانی سلسلہ ہے، جسے دریائے سندھ کا طویل اور بل کھاتا ہوا نقرئی خط قطع کرتا ہے۔ دائیں طرف (مغرب) کوہ کھیرتھر کا چٹانی سلسلہ پھیلا ہوا ہے اور بائیں طرف (مشرق) یہ ایک ریگستانی پٹی سے گھرا ہوا ہے۔ کوہ کھیرتھر کی بعض چوٹیاں سات ہزار فٹ سے بھی زیادہ اونچی ہیں۔ مشرقی ریگستانی خطّہ شمال میں ریت کے پست ٹیلوں سے شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد وسطی شرقی حصے میں 'اچھڑو تھر' (=سفید ریگستان) آتا ہے۔ خاص 'تھر' جنوب مشرق میں واقع ہے، جس میں جنوب مغربی ہوا کے عمل سے لمبے اور بلند ٹیلے (بھٹ) پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کے درمیان زرخیز نشیبی ہموار زمینیں ہیں، جنھیں 'ڈہر' کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ خطہ کسی قدر موسمی ہواؤں کے زیر اثر ہے، اس لیے جب کبھی موسمی بارشوں (جولائی۔ اگست) سے سیراب ہوتا ہے تو یہ سرسبز ہو جاتا ہے۔ وسطی وادی مہران، جو ۳٦۰ میل لمبی ہے اور جس کا رقبہ تقریباً ۲۰ ہزار مربع میل ہے، شمال سے جنوب تک تین خطّوں کے نام سے مشہور ہے، یعنی سِرو (بالائی)، وچولو (وسطی) اور لاڑ (زیریں)۔

آب و ہواء، نباتات اور حیوانات : نیم گرم منطقے میں واقع ہونے کے باعث سندھ میں موسم گرما میں سخت گرمی اور سرما میں شدید سردی پڑتی ہے۔ مئی سے اگست تک درجۂ حرارت بسااوقات ۱۱۵ درجے سے بڑھ جاتا ہے اور موسم سرما میں ۳٦ درجے تک گر جاتا ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط تقریباً سات انچ ہے۔

وسطی وادی میں زیادہ تر ببول کا خود رو درخت پیدا ہوتا ہے، جس کے گھنے جنگلات دریائے سندھ کے کنارے کنارے پائے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ بیر، لَئی (جھاؤ)، کَرِیر (کبر) اور کنڈی (جانڈ) کے درخت بھی عام طور پر ملتے ہیں۔ خاص بار آور درخت آم، کیلا، کھجور، امرود اور نارنگی ہیں۔ ان کے باغات ۱۹۳۲ء میں بیراج کھلنے کے بعد بڑی

تعداد میں لگائے گئے۔ سندھ کے ڈیلٹائی جزیروں میں تِمّر اور چانئیر کے درختوں کے جنگلات ہیں۔ کثیر التعداد جھیلوں اور تالابوں میں (خصوصاً زیریں سندھ کے خطے میں) نیلوفر کے پودے بکثرت اگتے ہیں۔

سندھ میں بیلوں، بکریوں اور اونٹوں کی بہترین نسلیں پائی جاتی ہیں۔ جنگلی جانوروں میں سَرہ (جنگلی بکرا) اور اُڑیال یا گَڈھ (جنگلی بھیڑ) مغربی چٹانی علاقے میں ملتے ہیں۔ یہاں اب سیاہ ریچھ اور چیتا کم یاب ہیں۔ مشرقی ریگستانی علاقے میں پایا جانے والا پڑْنگ (بڑا بن بلاؤ) بھی اب کم یاب ہوتا جا رہا ہے۔ ہرن زیریں چٹانی میدانوں اور مشرقی خطے میں پائے جاتے ہیں اور چرخ، گیدڑ، لومڑی، رتل، عام بھورا نیولا اور سیہی بھی عام طور پر نظر آتے ہیں۔ 'بھاڑو' (بارہ سنگا) اور جنگلی سؤر خاص وسطی سیلابی پٹی میں ملتے ہیں۔ سانپوں میں سے 'واسِنگ' (کالا ناگ)، لنڈی (افعی) اور پراسرار پیئن مشہور ہیں۔ پیئن تھرپارکر کے علاقے میں ہوتے ہیں اور ان کے متعلق خیال ہے کہ سوتے ہوئے انسان کا سانس چوس لیتے ہیں۔ مگرمچھ اب کم یاب ہوتے جا رہے ہیں، تاہم مشرقی نارا میں ملتے ہیں۔ سمندری مچھلی کی بہت سی قسمیں ہیں، جن میں سے سرمئی اور پتھون کھانے میں لذیذ ہیں، لیکن سندھ کی سب سے مشہور مچھلی پلّا ہے۔ پلّا اگرچہ سمندری مچھلی ہے، تاہم ہر سال سیلاب کے زمانے میں دریاے سندھ میں چار سو میل اوپر سکھر تک انڈے دینے کے لیے چڑھ آتی ہے۔

نسلیں اور اقوام: صدیوں سے قریبی مواصلات اور میل جول کے سبب اگرچہ بڑی حد تک خاصی مخلوط آبادی وجود میں آ گئی ہے، تاہم بہت سے گروہوں کا نسلی پس منظر نمایاں ہے۔ خصوصاً مغرب کی جانب سے وادیِ سندھ نقل مکانی کا مرجع رہی ہے۔ قدیم نسلوں میں سے پنیہ، تکہ اور سید کے نام سندھ کی تاریخ میں ملتے ہیں۔ ان میں سے صرف 'سیہون' کی اولاد سیہوں یا 'سہانوں' کے بہت سے گروہوں کی شکل میں باقی رہ گئی ہے، جو پیشہ ور ماہی گیر ہیں۔ یہ لوگ دریاے سندھ کے کنارے جھیلوں کے اردگرد اور زیادہ تر جنوبی ڈیلٹائی علاقے میں آباد ہیں۔ عربوں کی فتح (۷۱۱ء) کے وقت سندھ میں جو دوسرے نسلی گروہ آباد تھے ان میں مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) سندھ کے سمّہ نژاد قبائل (لاکھا، لوھانا، نِگامرا، کاکا اور چنّا)؛ (۲) راجپوت نژاد سہتے، بھٹی اور ٹھکر (تھرپارکر میں موجودہ سوڈھے ٹھاکر) اور (۳) قدیم سیتھیوں سے وابستہ لورمے یا لنگھے اور بعد کے بلوچوں سے وابستہ "جت" قبائل۔ جوکھیہ، بُرفت اور ان کے دوسرے نسلی گروہ، جو مغربی کوہستانی علاقے میں آباد ہیں، قدیم دیسی باشندوں کے باقیات معلوم ہوتے ہیں۔ ورود اسلام (۷۱۱ء) کے بعد عربوں کے بہت سے نسلی گروہوں (سید، صدیقی، فاروق، قریشی، بنو تمیم) کے علاوہ متعدد ایرانی (شیرازی، سبزواری، مشہدی، استر آبادی)، ترک (ارغون اور ترخان) اور بلوچ قبائل سندھ میں آباد ہوتے رہے۔ ان میں بلوچوں کی تعداد سب سے زیادہ تھی، جنھوں نے تیرھویں صدی عیسوی سے سندھ کو اپنا وطن بنا لیا۔

برصغیر کی تقسیم (۱۹۴۷ء) کے بعد کثیر التعداد ہندوستانی مسلمانوں کی سندھ میں ہجرت کے سبب یہاں کی آبادی میں بڑا تغیّر واقع ہوگیا ہے۔ دریاے سندھ پر آبپاشی کے لیے بیراجوں کی تعمیر کے بعد (سکھر ۱۹۳۲ء، کوٹری ۱۹۵۶ء اور گدو ۱۹۶۲ء) ملحقہ صوبوں (پنجاب، سرحد اور بلوچستان) سے آبادکاروں کی سندھ میں آمد کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ ان حالات کے تحت سندھ کی نسلی

نوعیت میں نمایاں طور پر مسلسل تغیّر واقع ہوتا رہا ہے ۔

لسانی نوعیت: عوام کی زبان سندھی ہے، جو وادی سندھ کی قدیم زبان ہے ۔ سندھی کے علاوہ سرائیکی اور بلوچی بھی صدیوں سے بولی جا رہی ہیں ۔ عام فہم معیاری سندھی، سندھ کے وسطی علاقے میں بولی جاتی ہے ۔ سندھی زبان کی پانچ خاص بولیاں یہ ہیں: اترادھی (شمالی)، لاڑی (جنوبی) کوھستانی (مغربی پہاڑی علاقے کی)، کچھی (جسے خاص طور پر میمن اور ہندوستان کی ریاست کچھ اور کاٹھیاواڑ سے نقل مکانی کرکے آنے والے دوسرے لوگ بولتے ہیں) اور میر جتکی (ایک قدیم بولی، جسے میر اور جت قبائل بولتے ہیں) ۔ شمالی مغربی اضلاع میں بلوچستان سے نقل مکانی کرکے آنے والے قبائل براھوئی بولتے ہیں اور ضلع تھرپارکر کے جنوبی مشرق حصے میں سندھی کے علاوہ ڈھاٹکی بھی بولی جاتی ہے، جو راجستھانی اور سندھی کی ملی جلی شکل ہے ۔ قیام پاکستان کے بعد ہندوستان سے متعدد لسانی گروہوں کے داخلے کے باعث شہری علاقوں میں مختلف زبانیں بولی جانے لگی ہیں ۔ ان میں سب سے زیادہ اردو بولی جاتی ہے ۔ پنجابی، گجراتی، راجستھانی، پشتو اور مالا باری کا درجہ اس کے بعد آتا ہے [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ سندھی] ۔

شہری اور دیہی آبادکاری کی نوعیتیں: مسلسل بڑھتی ہوئی آبادی، ملحقہ صوبوں سے کاشتکار طبقوں کے متواتر داخلے، ۱۹۴۷ء سے بڑے پیمانے پر نقل مکانی اور زرعی اور صنعتی ترقیاتی منصوبوں نے شہری اور دیہی دونوں علاقوں کی آبادی میں نمایاں طور پر تبدیلی آ چکی ۔ ۱۹۴۷ء کے بعد سے آبادی دوگنی ہوگئی ہے ۔ دریاے سندھ پر تین بیراجوں کی تعمیر اور نہری آبپاشی نظام کی توسیع کے باعث وسیع بنجر علاقوں میں سے بعض علاقے زیر کاشت لائے جا چکے ہیں ۔ اس صورت حال نے وہاں کے نیم خانہ بدوشی طرز زندگی کو مستقل بستیوں اور چھوٹے چھوٹے گاؤں کے جھگھٹوں کو شہری آبادی میں منتقل کر دیا ہے ۔ ۱۹۴۷ء میں شہری آبادی ۱۵ فی صد تھی جب کہ ۸۵ فی صد لوگ دیہی علاقوں میں رہتے تھے ۔ شہری اور دیہی آبادی کا موجودہ تناسب ۴۵ : ۵۵ ہے ۔ ۱۹۶۱ء میں ۱۹۵۱ء کے اعداد و شمار کے مقابلے میں شہری آبادی کے ۵۷ء۴ فی صد کے کل اضافے میں سے ۳۸ء۲۵ فی صد اضافہ ان شہروں میں ہوا جن کی آبادی ایک لاکھ سے زائد تھی ۔ پاکستان کے جن چار شہروں میں ۲۱ء۹ فی صد کا اضافہ ہوا ہے ان میں سے دو شہر (کراچی، حیدر آباد) سندھ کے ہیں ۔ ۱۹۵۱ء میں ایک لاکھ یا زائد آبادی پر مشتمل سولہ شہر تھے ۔ ۱۹۶۱ء تک چار اور شہر اس گروہ میں شامل ہوے، جن میں سے ایک (سکھر) سندھ کا تھا ۔ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق بلحاظ آبادی کراچی کا شہر ملک بھر میں اول نمبر پر تھا ۔

معاشری حالت: صحت: حصول آزادی (۱۹۴۷ء) کے وقت سے صوبے کے تمام حصوں کو زیادہ سے زیادہ طبی سہولتیں فراہم کی گئی ہیں ۔ کثیر التعداد غیر سرکاری شفاخانوں اور کلینکوں کے علاوہ سرکاری امداد پانے والے مختلف اداروں کی تعداد ۱۹۷۱ء میں یہ تھی: سول ہسپتال ۴۱، ڈسپنسریاں ۳۴۶، دیہی مراکز صحت و ذیلی مراکز ۷۶، ٹی ۔ بی سینی ٹوریم ۲، ہسپتال ایک، دماغی ہسپتال ایک، ٹی ۔ بی کلینک ۱۳ اور دانتوں کے کلینک ۱۲ ۔ زچہ بچہ مراکز، گشتی صیغہ ہاے صحت اور دائیوں کی تربیت کی سہولتیں اس کے علاوہ ہیں ۔ ہر ضلع میں ایک سے بارہ تک ہسپتال، ۲۱ سے ۴۶ تک ڈسپنسریاں، ایک سے تین تک ٹی ۔ بی کلینک،

ایک سے دو تک دانتوں کے کلینک اور ۴ سے ۱۵ تک مراکز یا ذیلی مراکز صحت ہیں ۔ ہر تعلقے میں ایک ڈسپنسری ہے ۔

تعلیم : ابتدائی مدارس میں تعلیم کی مدت پانچ سال (پہلی سے پانچویں جماعت) ہے ۔ مڈل سکولوں میں یہ مدت تین سال (چھٹی سے آٹھویں جماعت) اور اعلی مدارس میں دو سال (نویں اور دسویں جماعت) ہے ۔ ابتدائی مدارس دیہی علاقوں میں، مڈل سکول ذرا بڑے گاؤں اور چھوٹے شہروں میں، اعلی مدارس تعلقے کے شہروں میں اور کالج ضلعی شہروں میں کھولے گئے ہیں ۔ اداروں اور ان میں پڑھنے والوں کی تعداد ۱۹۷۱ء کے دوران میں یہ تھی : ۱۱۸۰۰ ابتدائی مدارس میں ۸۹۱۰۰۰ طلبہ؛ ۹۲۵ مڈل سکولوں میں ۵۶۵۰۰ طلبہ؛ ۳۵۵ اعلی مدارس میں ۱۹۵۳۰۰ طلبہ؛ ۳۹ انٹرمیڈیٹ کالجوں میں ۶۱۵۰ طلبہ؛ ۷۰ کالجوں میں ۵۶۰۰ طلبہ؛ ۱۷ ابتدائی اساتذہ کے تربیتی مدارس میں ۶۱۰۰۰ طلبہ کی گنجائش تھی ۔ اعلی تعلیمی ادارے تین ثانوی اساتذہ کے تربیتی کالجوں، تین انجینیرنگ کالجوں، دو میڈیکل کالجوں، ایک زرعی کالج، ایک انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن اور کراچی اور حیدرآباد کی یونیورسٹیوں (تعداد طلبہ ۸۳۰۰) پر مشتمل ہیں ۔

فلاح و بہبود : ۱۹۵۰-۱۹۶۰ء کے دوران میں فلاحی کام کی تنظیم کا آغاز ہوا اور اسے "سماجی بہبود کے منصوبوں" کے نظم کے ذریعے بہت سے دیہی اور شہری علاقوں تک وسعت دی گئی ۔ اس منصوبے کا انتظام فلاح معاشرہ کی صوبائی نظامت چلاتی ہے ۔ ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء کے دوران میں ۲۶ سماجی بہبود کے منصوبے شہری علاقوں میں اور ۱۰ منصوبے دیہی علاقوں میں زیرعمل تھے ۔ ان منصوبوں کا زیادہ تر رجحان لوگوں کی صحت، تعلیم اور معاشی بہتری کی جانب رہا ہے ۔ بعض خاص ادارے، مثلاً سماجی اقتصادی مراکز، محتاج خانے اور یتیم خانے، مستقل بنیادوں پر قائم کیے گئے ہیں ۔

فلاح محنت کی نظامت پیداوار میں اضافہ کرنے کے لیے صنعتی روابط کو سازگار بناتی ہے ۔ اس کے علاوہ یہ نظامت صنعتی اداروں، کارخانوں اور کانوں میں کام کرنے والوں کی صحت و سلامتی کی حفاظت کرتی ہے ۔ ان کی شرائط ملازمت کو بہتر بنانے کی اور انہیں ترقی دلانے کی کوشش کرتی ہے ۔ دفاتر روزگار اور پیشہ ورانہ رہنمائی کے شعبے ملازمین کے لیے روزگار تلاش کرنے اور ملازمت دلانے کے فرائض انجام دیتے ہیں ۔ سندھ کے ملازمین کے سماجی تحفظ کا ادارہ خود مختار ہے، جو ۱۹۶۵ء میں قائم ہوا تھا اور جس کی مجلس انتظامیہ حکومت اور ملازمین دونوں ہی کے نمائندوں پر مشتمل ہے ۔ یہ زچگی، جراحی اور طبی فوائد بہم پہنچاتا ہے، کلی یا جزوی طور پر مفلوج ہو جانے پر گریجوئٹی اور پنشن دلاتا ہے، موت واقع ہونے کی صورت میں گرانٹ اور جاں بر ہونے پر پنشن کی شکل میں امداد مہیا کرتا ہے ۔ سماجی تحفظ کے شفاخانے اور پولی کلینک طبی علاج معالجے کی سہولات بہم پہنچاتے ہیں ۔ سماجی تحفظ کا ادارہ ملازمین سے چندے (اجرت کا ۳ فی صد، صرف ان ملازمین سے جو بیس روپے یا زائد فی یوم کماتے ہیں) اور حکومت سے رقوم (اجرت کا ۴ فی صد) حاصل کرتا ہے ۔

اقتصادیات : سندھ کی اقتصادیات کا سب سے بڑا وسیلہ زراعت ہے ۔ ۳۶۰۵ کروڑ ایکڑ کے کل رقبے میں سے ۱۰۳۸ کروڑ ایکڑ قابل کاشت ہیں اور تقریباً ۱۹ لاکھ ایکڑ پر ہر سال فصلیں کاشت کی جاتی ہیں ۔ سندھ کی آب و ہوا اور مٹی بیشتر زرعی پیداوار کے لیے موافق ہے، جس میں ۱۹۶۱ء سے زرعی تحقیق و توسیعی خدمات، کیمیاوی کھادوں کے استعمال، زرعی انجینیرنگ شعبے کے قیام اور

سیم اور تھور کو روکنے کے لیے سطحی نالیوں (۱۰۷۵ میل) کی تعمیر کے باعث معتدبہ اضافہ ہوا ہے۔ ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء کے دوران میں مختلف فصلوں کے ابتدائی اعداد و شمار اس طرح ہیں: کپاس (۷۹۶ ہزار گانٹھیں)؛ گندم (۱۱۰۶۰۸ ٹن)؛ چاول (۱۰۱۶۰۴ ٹن)؛ گنّا (۳۲۷۹ ٹن)؛ مکئی اور جوار (۲۶۶۳ ٹن) اور روغنی بیج (۱۰۰ ٹن)۔ پھلوں کے باغات کے رقبے میں بھی توسیع ہوئی ہے اور آم (۱۷۸۴۵ ٹن) اور کیلے (۴۹۴۲ ٹن) کی پیداوار میں خاطر خواہ اضافہ ہوا ہے؛ ۴۵ ہزار ایکڑ اراضی پر بارآور کھجور کے درخت ہیں، جن سے بعض بہترین قسم کی کھجوریں حاصل ہوتی ہیں۔

پالتو جانور: پالتو جانوروں سے متعلق ۱۹۶۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق گیارہ میں سے آٹھ اضلاع میں ۲۱۱۳۵۵۰ گائے بیل، ۹۸۴۱۴۶ بھینسیں، ۱۲۲۲۴۳۱ بھیڑیں، ۱۸۲۷۵۳۲ بکریاں اور ۹۵۴۵۷۲ مرغیاں تھیں۔ ان اعداد و شمار میں تقریباً ایک تہائی رقبہ شامل نہیں، جس میں سے صرف ڈیلٹائی خطے میں ۷۰۱۶۱۸ بھینسیں تھیں۔ لگ بھگ ۱۰۵۴۷۵ اونٹ ریگستانی اور پہاڑی علاقوں میں تھے۔ 'سرخ سندھی' اور 'تھری' نسل کی گائیں دودھ دینے کے لحاظ سے بہترین ہیں۔ ساکرائی اور ڈھاٹی نسل کے اونٹ بار برداری اور سفر کے لیے بے حد کارآمد ہیں۔ بایں ہمہ پرورش حیوانات کی استعداد کو ابھی مکمل طور پر تجارتی پیداوار کے لیے بروئے کار نہیں لایا گیا۔ حکومت نے پالتو جانوروں کے دو فارم کھول رکھے ہیں، جو بالخصوص تجربے اور تحقیق کا کام کرتے ہیں۔ چوتھے پنج سالہ منصوبے (۱۹۷۰-۱۹۷۵ء) میں پالتو جانوروں کے فروغ اور حیوانی پیداوار کے اضافے کو اوّلیت دی گئی ہے اور اس دوران میں جانوروں کے ۷۵ ہسپتال اور ڈسپنسریاں، ۱۷۷ مراکز حیوانات، ایک علاقائی تشخیصی تجربہ گاہ حیدرآباد میں، پرورش حیوانات کی تجربہ گاہ کراچی میں اور پالتو جانوروں کے تجرباتی مراکز بنی سر روڈ اور کراچی میں قائم کیے جائیں گے۔

ماہی گیری: ۱۵۰ میل لمبے ساحل کے علاوہ دریاے سندھ کے دہانوں کی متعدد ڈیلٹائی آبناؤں کے سینکڑوں مربع میل کا رقبہ سمندری مچھلی کی پیدائش کے لیے کافی امکانات رکھتا ہے۔ بہ افراط ملنے والی مچھلیوں کی قسمیں یہ ہیں: جھینگے، پتھون، سرمئی، پلا اور کھگا۔ ڈیلٹائی شاخوں سمیت دریاے سندھ، اس کی شاخوں (ڈھورے) اور نہروں کی کثیر تعداد اور میٹھے پانی کی متعدد جھیلیں (ڈھنڈھ) تازہ پانی کی مچھلیوں کی افزائش نسل کے فطری ذخیروں کا کام دیتی ہیں، بشرطیکہ ایک باقاعدہ منصوبے کے طور پر اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا جائے۔ آبپاشی کے جدید منصوبوں میں تازہ پانی کی ماہی گیری کی ترقی پر توجہ دی گئی ہے۔ ۱۷۰۰ ایکڑ اراضی پر دس آبی علاقے گڈو بیراج پر تیار کیے ہیں اور اس منصوبے کے تحت سندھ میں مچھلی کی سالانہ پیداوار بڑھ کر ۳۵۰۰ من تک پہنچ گئی ہے۔ ۱۹۶۹-۱۹۷۰ء کے دوران میں سندھ میں مچھلی کی کل پیداوار ۱۲۵۰۰۰ میٹرک ٹن تھی، جس میں سے ۱۱۱۰۰۰ سمندری اور ۱۴۰۰۰ تازہ پانی کی تھی اور برآمد (بالخصوص جھینگے کی) ۶۵۰۰۰۰۰ روپے کی ہوئی۔ ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء کے میں دوران تازہ پانی کی مچھلی کی پیداوار بڑھ کر ۳۷۹۵۰۰ من (۴۷۳۷۴۵ ٹن) ہو گئی اور برآمد سے ۲۰ کروڑ روپے حاصل ہوئے۔

جنگلات: سندھ کے معتدبہ رقبے پر جنگلات ہیں، جن کا انتظام محکمۂ جنگلات اور زرعی ترقیاتی کارپوریشنیں چلاتی ہیں۔ محکمۂ جنگلات کے تحت کل ۱۶۹۵۵۳۷۶ ایکڑ رقبہ ہے، جس میں سے ۱۲۲۲۸۸

ایکڑ 'رینج' اراضی کے، ۸۵۲۸۴۶ ساحلی جنگلات، ۵۸۵۳۷۲ دریائی جنگلات، ۶۰۴۲۱ ایکڑ شجرکاری اور ۲۴۴۴۹ ایکڑ چھوٹے پودوں کے خود رو جنگل کے ہیں۔ پیداواری رقبہ ۶۴۵۰۰۰ ایکڑ پر مشتمل ہے، جس سے ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء میں ۵۹۳۵۴۶۰ مکعب فٹ عمارتی لکڑی اور ۹۲۴۴۹۵۰ مکعب فٹ جلانے کی لکڑی حاصل ہوئی۔ جنگلات کی پیداوار سے کل ۹۵ لاکھ روپے کی سالانہ آمدنی ہوئی۔

معدنی وسائل: سندھ میں معدنیات کی قلت ہے۔ جپسم، مٹیاں، اینہڈرائٹ، چونے کا پتھر، چاک، ڈولومائٹ، سلیکاریت، بینٹونائٹ، گندھک، فلنٹ اور جھیل کا نمک وافر مقدار میں دستیاب ہیں۔ کوئلہ، گیس اور پٹرولیم بھی ملتے ہیں۔ علاوہ ازیں سیلیسائٹ، لیٹرائٹ اور باکسائٹ کا بھی پتہ چلا ہے۔ ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء کے دوران میں کل معدنی پیداوار لگ بھگ ۱۸۳۱۰۰۰ ٹن تھی جس کی قیمت ۱۱ لاکھ روپے ہوتی ہے۔

تیل اور گیس: سندھ میں ۱۹۷۰ء کے دوران میں تقریباً ۸۴۹ کروڑ ٹن پٹرول کی اشیا تیار کی گئیں، جو ضرورت سے تقریباً ۲۰ لاکھ ٹن زائد تھیں۔ جملہ ۹۰ فی صد توانائی میں سے پچاس فی صد تیل سے اور چالیس فی صد گیس سے حاصل کی گئی۔ جلنے والی گیس کا اندازہ تقریباً ۴۴۵ لاکھ مکعب فٹ لگایا گیا ہے۔ جون ۱۹۷۱ء تک تیل کے ۴۵ کنوئیں کھودے گئے۔ فی الحال صارفین کو گیس کی فراہمی کے لیے تمام تر تقسیم بلوچستان کی سوئی گیس پر منحصر ہے۔ سندھ میں قدرتی گیس کا کل صرفہ ۴۷۷۹۹۰ لاکھ مکعب فٹ ہے۔

بجلی اور پانی: صوبۂ مغربی پاکستان میں پانی اور بجلی کی ترقی کا کام انجام دینے کے لیے ایک چارٹر کے تحت "دی ویسٹ پاکستان واٹر اینڈ پاور ڈویلپمنٹ اتھارٹی" (واپڈا) کا قیام عمل میں لایا گیا تھا۔ سندھ میں واپڈا کے خاص "آبی ترقیاتی منصوبے" یہ ہیں: گدو بیراج (۲۹ لاکھ ایکڑ اراضی اور ۲۲۳۰۰۰ ایکڑ رقبے کے جنگلات کی سیرابی)؛ کراچی آبپاشی منصوبہ (۷۱۴۰۰ ایکڑ رقبے کی سیرابی مع صنعتی اور گھریلو استعمال کے لیے پانی کی فراہمی)؛ شمالی روہڑی کا زمینی پانی کا منصوبہ (۱۲۶۹ ٹیوب ویلوں کی تعمیر اور برق رسانی) اور خیرپور، لاڑکانہ اور شکارپور کے لیے سیم کی روک تھام اور زمین سنوارنے کا منصوبہ۔ ان میں سے پہلا منصوبہ مکمل ہو چکا ہے اور محکمۂ آبپاشی و زرعی ترقیاتی کارپوریشن کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

'واپڈا پاور سسٹم' نے مغربی پاکستان میں کل ۱۲۰۰ میگاواٹ صلاحیت کے چار گرڈ قائم کیے ہیں، جن میں سے دو سندھ میں ہیں۔ ان میں سے ایک "سکھر تھرمل گرڈ ایریا" ہے، جس کی صلاحیت ۲۵۰۰۰ کلوواٹ ہے۔ اس سے بالائی سندھ میں ۷۰ میل نصف قطر کے علاقے کو بجلی مہیا کی جائے گی۔ دوسرا حیدرآباد تھرمل گرڈ ایریا زیریں سندھ میں ہے، جس کی صلاحیت ۴۳۷۰۰ کلوواٹ ہے، جو ۳۳ کلوواٹ کی ٹرانسمیشن لائنوں کو ۷۰ میل کے نصف قطر میں لوڈ سنٹروں اور حیدرآباد و کوٹری کے درمیان ۱۳۲ کلوواٹ کی ڈبل سرکٹ ٹرانسمیشن لائنوں کو ملانے کے نظام پر مشتمل ہے۔ کوٹری گیس پاور اسٹیشن کو، جس کی صلاحیت ۴۲۶۲۵ میگاواٹ ہے، زیریں سندھ کے گرڈ سے ملایا گیا ہے۔ بالائی سندھ میں کشمور کے نزدیک زیر تعمیر گدو سٹیم پاور سٹیشن میں پہلے مرحلے میں دو یونٹ ہوں گے جن میں سے ہر ایک ۱۱۰ میگاواٹ کا ہوگا اور دوسرے مرحلے میں ۲۰۰ میگاواٹ کا ایک یونٹ ہوگا۔

واپڈا کے "واٹر سوئل انسویسٹی گیشن ڈویژن" کے سندھ میں چار ذیلی منصوبے ھیں : "سرفیس واٹر حیدرآباد پروجیکٹ"، "سنٹرل مانیٹرنگ آرگنزیشن"، "جیو ہائیڈرولوجی ڈاریکٹوریٹ" اور "سدرن زون پروجیکٹ پلاننگ" ۔

صنعت : صنعتی اعتبار سے سندھ پاکستان کا بہت ترقی یافتہ علاقہ ھے ۔ ملکی کپاس کی پیداوار کی ایک تہائی مقدار، یعنی دس لاکھ گانٹھیں، سندھ میں تیار کی جاتی ھیں ۔ پاکستان کے کل ۱۳۸ سوتی کپڑے کے کارخانوں میں سے ۲۰ سندھ میں ھیں ۔ یہاں چار بڑی سیمنٹ فیکٹریاں ھیں، جو کل ملکی پیداوار کا ۹۰ فی صد سیمنٹ تیار کرتی ھیں ۔ شکر کے پانچ بڑے کارخانے ھیں، جو آئندہ دو سالوں میں ۱۲ تک پہنچ جائیں گے ۔ "سندھ انڈسٹریل ٹریڈنگ اسٹیٹ کراچی"، جو نومبر ۱۹۴۷ء میں قائم ھوئی تھی، کراچی، کوٹری، حیدر آباد اور ٹنڈو آدم میں صنعتی علاقوں کی ترقی کی ضامن ھے ۔ اس کے بعد ملک کے مغربی بازو میں صنعتی ترقی کا کام "ویسٹ پاکستان انڈسٹریل ڈویلپمنٹ کارپوریشن" نے سنبھال لیا ۔ جون ۱۹۷۰ء تک اس کارپوریشن نے سندھ میں ۱۵ صنعتی منصوبے مکمل کر لیے تھے، جن پر سینتیس کروڑ روپے کا سرمایہ صرف ھوا جب کہ تیس کروڑ روپے کی سرمایہ کاری کے چار منصوبے زیر تکمیل تھے ۔ کارپوریشن کے چوتھے منصوبے کے پروگرام (۱۹۷۰ - ۱۹۷۵ء) میں سندھ کے لیے اکیس کروڑ روپے رکھے گئے ھیں، جو مشینی پرزوں کے کارخانے، کیمیاوی اشیا اور کھاد کے کارخانوں اور بھاری بجلی کے سامان کے کارخانے پر لگائے جائیں گے ۔

"ویسٹ پاکستان سمال انڈسٹریز کارپوریشن"، جو ۱۹۶۵ء میں قائم ھوئی، گھریلو اور چھوٹی صنعتوں کی نگرانی کرتی ھے ۔ اس کارپوریشن نے سندھ میں نجی شعبے میں دو چھوٹی صنعتوں کے علاوہ چار سروس سنٹر، ایک دستکاری ورکشاپ، ایک دستکاری ترقی کے مرکز (لاکھ سازی)، پانچ دستکاری مراکز فروخت اور ایک دستکاری گیلری سمیت ۱۲ منصوبوں پر عمل درآمد کیا ۔

باربرداری اور رسل و رسائل : رسل و رسائل کے وسائل سڑکیں، ریل، آبی راستے اور ھوائی راستے ھیں ۔ مختلف قسم کی تمام سڑکوں کی کل لمبائی ۱۳۰۰۰ میل سے زائد ھے ۔ دو شاھراھیں اس علاقے کو طولاً (شمالاً جنوباً) قطع کرتی ھیں ۔ 'قومی شاھراہ' دریاے سندھ کی بائیں (مشرق) جانب ھے، جو سندھ کے مرکزی شہروں کو پنجاب اور سرحد کے شہروں سے ملاتی ھے ۔ دوسری "شاھراہ سندھ" دریاے سندھ کی دائیں (مغربی) جانب سے کوئٹہ اور سبی کو جاتی ھے ۔ کراچی اور حیدر آباد کے درمیان ۹۷ میل کی بڑی شاھراہ، جسے "سپر ھائی وے" کہتے ھیں، ۲۸ اپریل ۱۹۷۰ء کو کھولی گئی ۔ بہت سی رابطہ سڑکیں اندرونی علاقے کے شہروں کو بڑی سڑکوں اور شاھراھوں سے ملاتی ھیں ۔

کراچی سے شروع ھونے والا "پاکستان ویسٹرن ریلوے" کا نظام دریاے سندھ پر واقع شہر کوٹری سے دو بڑی لائنوں میں منقسم ھو جاتا ھے : ایک "حیدر آباد، نواب شاہ روھڑی لائن"، جو لاھور کو جاتی ھے اور دوسری "کوٹری، سیوِن لاڑکانہ، جیکب آباد لائن"، جو کوئٹے کو جاتی ھے ۔ اوّل الذکر لائن کراچی اور اندرون سندھ سے صوبۂ پنجاب اور صوبۂ سرحد کے لیے اور مؤخر الذکر صوبۂ بلوچستان کے لیے سفر اور باربرداری کی بہترین خدمات انجام دیتی ھے ۔ حیدر آباد سے ایک بڑی لائن کا سلسلہ میرپور خاص ھوتا ھوا بھارتی سرحد پر کھوکھرا پار تک جاتا ھے ۔ ان کے علاوہ چھے سو میل لمبی آٹھ رابطے کی اور لوپ لائنیں ھیں، جن میں سے بیشتر کا اضافہ ۱۹۳۰ - ۱۹۴۰ء کے دوران

میں نئے نہری علاقوں کے باعث بڑھتی ہوئی آبادی اور زرعی پیداوار سے ہم آہنگ ہونے کے لیے کیا گیا تھا ۔ شہر کراچی میں 'کراچی سرکلر ریلوے' کا دوسرا مرحلہ ۳۰ ستمبر ۱۹۷۰ء کو مکمل ہوا اور ۲۰ دسمبر ۱۹۷۰ء کو یہ مسافروں کے لیے کھول دی گئی ۔ کراچی کے گرد کل فاصلہ، جو کراچی سرکلر ریلوے طے کرتی ہے، ۱۹۷۲۳ میل ہے ۔

دریائے سندھ اور اس کے کچھ نالے، خصوصاً حصۂ زیریں کے ڈیلٹائی نالے، زمانۂ قدیم سے بڑے آبی راستوں کا کام دیتے رہے ہیں ۔ دیسی کشتیاں دریائے سندھ میں اناج، بھوسا، عمارتی لکڑی اور جلانے کی لکڑی لے کر چلتی رہی ہیں ۔ ۱۵۰ میل لمبے سمندری ساحل کے ساتھ ساتھ بے شمار کھاڑیوں میں، نیز اور دریائے سندھ کے بند پانیوں میں دیسی کشتیاں اور لانچیں مچھلی، غلہ، جلانے کی لکڑی اور دوسرا سامان لاتی لے جاتی رہتی ہیں ۔

ملک کے تمام حصوں میں اندرونی پروازوں کے لیے، نیز دنیا کے تمام حصوں کے بین الاقوامی سفر کے لیے، کراچی ایک اہم ہوائی اڈا ہے ۔ اندرون صوبہ فضائی خدمات ابھی ترقی کے ابتدائی مرحلے میں ہیں ۔ فاصلے کم ہونے کے سبب اندرونی سفر کی سہولتیں صرف چھوٹے ہوائی جہازوں سے اور مقامی پروازوں کے لیے ہی ممکن ہیں ۔ حیدر آباد، جو کراچی سے ۱۲۰ میل دور ہے، کراچی سے کوئٹہ اور لاہور کے راستے پر پروازوں کے ذریعے ملا ہوا ہے ۔ کراچی سے موئن جودڑو کے لیے ایک خصوصی ہفتہ وار سروس (بروز اتوار) جاری ہے ۔ نواب شاہ کے قریب کراچی کے لیے ایک ذیلی ہوائی اڈا ہے، لیکن یہ صرف اترنے کی جگہ ہے ۔ آگے چل کر نواب شاہ، جیکب آباد اور سکھر کے دوسرے ہوائی اڈے شمال سے جنوب کی جانب سفر اور تجارتی باربرداری کے لیے اہم مراکز ثابت ہو سکتے ہیں ۔

پورے علاقے میں باربرداری کا کام زیادہ تر پرائیویٹ ٹرکوں کے ذریعے ہوتا ہے جب کہ مسافر عموماً سرکاری اور پرائیویٹ بسوں کے ذریعے سفر کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ ریلوے کو، جو اس سے قبل باربرداری کا خاص ذریعہ تھا، گزشتہ پانچ سال سے سخت مقابلے کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے ۔ کم خرچ، مناسب، بہتر اور قابل اعتماد ٹرانسپورٹ سروس فراہم کرنے کے لیے صوبائی حکومت نے یکم جولائی ۱۹۷۱ء کو "سندھ روڈ ٹرانسپورٹ کارپوریشن" قائم کی ۔ اس کارپوریشن کے تحت چار حلقہ وار سروسیں پورے صوبے کے لیے کام کرتی ہیں ۔ ۱۹۷۰ - ۱۹۷۱ء کے دوران میں کلی طور پر اس کارپوریشن نے ۱۰۸ راستوں پر ۵۶۳ بسیں چلائیں، ۲۸۲ لاکھ میل فاصلہ طے کیا اور ۱۳۲۰ لاکھ مسافر اٹھائے ۔

ثقافتی زندگی : دریائے سندھ کی زرخیز زیریں وادی زمانۂ ماقبل تاریخ سے مقامی تہذیب و ثقافت کی مظہر رہی ہے ۔ وادی سندھ کی تہذیب، جس کا مظہر عامری، کوٹ ڈیجی اور متمدن شہر موئن جودڑو کی ثقافتیں ہیں، تہذیب انسانی کے لیے سندھ کا اپنا مخصوص عطیہ ہیں ۔ مقامی تنوع سندھی طرز زندگی کی ایک نمایاں خصوصیت رہا ہے ۔ مشرق میں وسیع صحرائی پٹی، جنوب میں سمندر اور مغرب میں کوہستانی سلسلے ہونے کے باعث سندھ ایک خود کفیل علاقہ رہا ہے؛ لہٰذا سندھ نے بیرونی دنیا سے نسبۃً بہت کم باتیں مستعار لی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے فنون، کھیل کود، موسیقی اور روایات پر مخصوص مقامی رنگ کی چھاپ نظر آتی ہے ۔

شمال میں موئن جودڑو سے سرخ نقشیں برتن، فنکارانہ مہریں اور رقاصاؤں کی تصویروں کی دریافت اور جنوب میں بھنبھور سے نکالے گئے برتنوں پر

مخلوط رقصاں جوڑوں کی تصویروں (ستھیائی عہد؟) کی دریافت قدیم عہد میں مقامی فنکارانہ روایات کی موجودگی کا پتا دیتی ہے ۔ سندھ میں تیار ہونے والا کپڑا 'سنڈون' عہد قدیم میں مغربی ممالک کو برآمد کیا جاتا تھا ۔ آج کل دیہاتی ظروف ساز (کمہار) جو رنگ و صناعی کی خصوصیت بروے کار لاتے ہیں، وہ قدیم برتن سازی کی یاد تازہ کراتے ہیں ۔ جن بیل گاڑیوں سے شمالی حصے میں کام لیا جاتا ہے، وہ آج بھی اسی کھلونے کے نمونے پر بنائی جاتی ہیں جو 'موئن جودڑو' کی کھدائی کے دوران دستیاب ہوا ہے ۔ اس سے ان قدیم فنی روایات کے تسلسل کی نشان دہی ہوتی ہے جن کا مظہر آج کی نہایت نفیس ظروف سازی، روغنی اینٹوں کا کام، لاکھ سازی، چمڑے کا کام، تنکوں کا کام، دری بافی، سلائی اور زردوزی، توشک (ریلی) سازی، دستی چھینٹیں (اجرک، ملیور، چھر جو کم) اور کھیس، سوسی اور لنگی کی بنائی کے نمونے ہیں ۔

میلے اور ملاکھڑے (سندھی کشتی کی تقریبات) پورے علاقے کی بڑی مقبول تفریحات ہیں ۔ ملاکھ سندھی کشتی کا انوکھا ہنر ہے، جو اپنے اچھوتے پن کے سبب مشہور ہے ۔ اس علاقے کے بعض حصوں میں بیل گاڑیوں کی دوڑ اور مرغوں کی لڑائی بھی مقبول مشغلے ہیں ۔ رہٹ (نار، ہرلو یا ایٹ، ہلرودھو، ڈنگن، بیلھن اور جنگ) اور ان کی مکمل بناوٹ اور مختلف اقسام وادی سندھ میں بہت پہلے اس مشینی ترقی کا پتا دیتی ہے جس کی بنا پر اسے ایرانی پہیا (Persian Wheel) کے بجائے سندھی پہیا (Sindian Wheel) کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے ۔

سندھ میں موسیقی کا تعلق قدیم روایات سے ہے ۔ یہاں کے اگلے وقتوں کے مغنی "لورے"، یعنی سندھی موسیقی، کو قدیم ایران لے گئے، جہاں یہ "لوریاں" یا "لوایان" موسیقی کے نام سے عروج کو پہنچی ۔ بہت سی قسموں کے آلات موسیقی (بوریندو، چنگ، چپرون، دلویا، گھاگھر، یکتارو، ڈنڈو، سرندو، نڑ، بینون، مرلی)، جو آج بھی بجائے جاتے ہیں. اس علاقے میں دیرپا موسیقی کی روایات کی تصدیق کرتی ہیں ۔ حضرت شاہ عبداللطیف بھٹائی (۱۷۵۲ء) نے شاہجو راگ، کے نئے دستور موسیقی کی بنا ڈال کر موضوعاتی موسیقی کو پروان چڑھایا، جو خاص طور پر لوک کہانیوں کے مقبول موضوعات پر مبنی ہے اور ہنرمندی کے بجائے پاکیزہ احساسات کی مظہر ہے ۔

دریائے سندھ نے گزشتہ صدیوں میں بار بار اپنے راستے بدل کر اور چوڑائی میں شرقاً غرباً سرک کر جہاں نئے مرغزار اور نئے میدان، نئی بندرگاہیں اور نئی منڈیاں اور ابھرتے ہوئے شہر پیدا کیے، وہاں پرانے مناظر اور شہر نیست و نابود کر دیے ۔ ان ناگہانی انقلابات نے یہاں کے لوگوں کی زندگی میں خیال آرائی اور تصور کا عنصر سمو دیا ہے، جس نے کئی افسانوں کو جنم دیا اور بہت سی متنوع روایات کو وجود بخشا ۔ دودو چنیر کا قصہ سومرا عہد کی ایک عظیم رزمیہ داستان ہے ۔ سسّی پنہوں، مومل رانو، سہنی میہار، لیلاں چنیر اور نوری جام تماچی سندھ کی برسوں پرانی مشہور عشقیہ داستانیں ہیں ۔ عمر ماروی کی داستان سے ایک ایسی دیہاتی لڑکی کا بلند کردار جھلکتا ہے جو شاہی محل کی آسائشوں پر اپنے سادہ لوح اقربا اور ہم وطن غربا کے طرز زندگی کو ترجیح دیتی ہے اور اپنے بھائی بندوں کو چھوڑ کر ملکہ بننے پر رضا مند نہیں ہوتی ۔ سورٹھ رائے دیاج کا قصہ ایک فیاض سمہ حکمران کی سخاوت اور موسیقی سے اس کے لگاؤ کا مظہر ہے، جس کی خاطر اس نے اپنی جان تک قربان کر دی ۔

زمانۂ ما قبل یادداشت سے یہاں کے لاابالی لوگ اس زرخیز وادی میں نغمے الاپتے اور رقص کرتے رہے ہیں۔ سماع، ستو، ہوجمالو، مگرمان، جھمر، چاپ یا ڈونکا، چھیج، ماہ جاٹیا اور ھنبوچھوی سندھ کے مشہور عوامی رقص ہیں۔ پورے علاقے میں کئی طرح کے عوامی گیت مروج ہیں۔ ان کی خاص قسمیں یہ ہیں: (الف) عقیدت کے گیت (مولود، مدح اور مرثیے)؛ (ب) عورتوں کے گیت اور شادی بیاہ کے گیت (گیچ اور کاڈن)؛ (ج) خاص موقعوں پر گائے جانے والے ظرافت اور دل لگی کے گیت (دھونرو، کونڈو اور کھگو)؛ (د) لوریاں (پلپانو اور لولی)؛ (ہ) رومانی عشقیہ گیت (جمالو، دوھو، لوڑاؤ اور بیت)۔

حکومت سندھ نے ۱۹۵۰ - ۱۹۶۰ء کے دوران میں مندرجۂ ذیل چار ثقافتی ادارے قائم کیے، جنھوں نے اب تک ثقافتی روایات کو اجاگر کرنے میں قابل تعریف کام انجام دیا ہے: (۱) سندھی ادبی بورڈ (۱۹۵۱ء): حیدر آباد میں کام کر رہا ہے۔ اس نے سندھی زبان، ادب، روایات، تاریخ اور فرہنگ نویسی پر سندھی فارسی اردو اور انگریزی میں دو سو سے زائد کتابیں شائع کی ہیں۔ عوامی روایات کو، جو پورے علاقے میں مروج ہیں، ضبط تحریر میں لانے کے لیے اس بورڈ نے ۱۹۵۷ء میں 'لوک ادب منصوبہ' کا آغاز کیا، جس کے تحت مجوزہ چالیس جلدوں میں سے انیس شائع ہو چکی ہیں؛ (۲) شاہ عبداللطیف ثقافتی مرکز (۱۹۵۵ء): بھٹ شاہ (حیدرآباد سے ۳۵ میل بجانب شمال) میں ہے۔ مرکز نے تحقیقاتی کام کیا ہے اور شاہ عبداللطیفؒ کی زندگی کلام اور دستور موسیقی 'شاہ جو راگ' پر (جس کی انھوں نے بنا ڈالی تھی) کتابیں شائع کی ہیں؛ (۳) سندھ پراونشل لائبریری اینڈ میوزیم: یہ دو ادارے ۱۹۵۵ء میں منظور ہوے، لیکن مالی امداد کی کمی کی وجہ سے کماحقہ ترقی نہ کر سکے۔ ۱۹۷۱ء ھی سے صحیح معنوں میں ان کی نشو و نما شروع ہوئی ہے؛ (۴) مہران آرٹس کونسل: مرکزی حکومت کی جانب سے ایک گرانٹ کے تحت ۱۹۶۳ء میں اس نام سے ایک ادارہ حیدرآباد میں قائم ہوا، جس کا دائرۂ عمل فنون لطیفہ، دستکاری اور عام ثقافت سے متعلق ہے۔ اس نے سندھ کے روایتی فنون اور دستکاریوں، قدیم موسیقی کی روایات اور آلات موسیقی پر مفید کتابیں شائع کی ہیں۔

مآخذ: (۱) Richard F. Burton: *Scind*، لندن ۱۸۵۱ء؛ (۲) M. Pithawala: *Identification of some old sites in Sind and their relation with the physical geography of the region*، ۱۹۳۸ء و بار دوم، مطبوعۂ سندھی ادبی بورڈ حیدرآباد (سندھ) ۱۹۵۹ء؛ (۳) H. T. Sorley: *Shah Abdul Latif of Bhit*، لندن ۱۹۴۰ء؛ (۴) وھی مصنف: *The Gazetteer of West Pakistan; the former Province of Sind (including Khairpur State)*، لندن ۱۹۳۸ء؛ (۵) Sir R.E. Mortimer Wheeler: *The Indus Civilization*، لندن ۱۹۶۵ء؛ (۶) *Pakistan Census Report*، ۱۹۶۱ء؛ (۷) H. T. Lambrick: *Sind, a general introduction*، مطبوعۂ سندھی ادبی بورڈ ۱۹۶۴ء؛ (۸) نبی بخش بلوچ: *The Traditional Arts and Crafts of Hyderabad Region*، مطبوعۂ مہران آرٹس کونسل، ۱۹۶۶ء؛ (۹) *Sind Annual 1971*، مطبوعۂ محکمۂ تعلقات عامہ، حکومت سندھ، کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۱۰) شیخ صادق علی شیر علی: سندھ میں آباد قومیں، کراچی ۱۹۰۱ء؛ (۱۱) سندھ نوک ادب (سندھی)، طبع نبی بخش بلوچ، ۹ ۲ جلدیں، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۵۹ء - ۱۹۷۱ء؛ (۱۲) علی شیر قانع: تحفۃ الکرام (اردو ترجمہ)، سندھی ادبی بورڈ ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) خداداد خان: لبّ تاریخ سندھ (فارسی)، سندھی ادبی بورڈ،

۱۹۵۹ء؛ (۱۴) [اسمٰعیل بن علی]: فتح نامۂ سندھ عرف چچ نامہ (اردو ترجمہ)، سندھی ادبی بورڈ ۱۹۶۳ء؛ (۱۵) میر محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی (اردو ترجمہ)، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۶۴ء؛ (۱۶) تاریخ طاہری (فارسی)، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۶۴ء؛ (۱۷) بیگلر نامہ (فارسی)، سندھی ادبی بورڈ، ۱۹۷۱ء؛ [نیز دیکھیے (۱۸) James Outram: *The Conquest of Scinde—a Commentary*، لنڈن ۱۸۴۶ء؛ (۱۹) John Abbot: *Sind—a reinter-pretation of the unhappy valley*، لنڈن ۱۹۲۴ء؛ (۲۰) Billimoria: *Bibliography of Publication on Sind and Baluchistan*، بار دوم، ۱۹۳۰ء؛ (۲۱) Sir R. E. Mortimer Wheeler: *Five Thousand years of Pakistan*، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۲۲) M. Pithawala: *Introduction to Sind, its wealth and welfare*، کراچی ۱۹۵۱ء؛ (۲۳) H. T. Lambrick: *Sir Charles Napier and Sind*، اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۲۴) Peter Mayne: *Saints of Sind*، بمبئی ۱۹۵۹ء؛ (۲۶) ابو ظفر ندوی: تاریخ سندھ، مطبوعۂ اعظم گڑھ؛ (۲۷) محمد شفیع لاہوری: صنادید سندھ، طبع احمد ربانی، لاہور؛ (۲۸) اے۔ کے۔ بروہی: شاہ عبداللطیف کی شاعری، کراچی ۱۹۵۴ء؛ (۲۹) مشتاق علی جعفری: سندھ کے جدید اردو شعرا، حیدرآباد ۱۹۶۱ء؛ (۳۰) نبی بخش بلوچ: سندھ میں اردو شاعری (از عہد شاہجہان تا ۱۹۴۶ء)، مطبوعۂ مہران آرٹس کونسل، ۱۹۶۷ء؛ (۳۱) علی احمد زیدی: سندھ میں اردو مخطوطات، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۳۲) عبدالجمیل و اسلام اختر: سندھ میں اردو مطبوعات، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۳۳) شرف الدین اصلاحی: اردو سندھی کے لسانی روابط، لاہور ۱۹۷۰ء؛ (۳۴) اعجاز الحق قدوسی: تاریخ سندھ، لاہور ۱۹۷۱ء؛ علاوہ ازیں دیکھیے (۳۵) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادّہ، جہاں مزید ماخذ بھی درج ہیں]۔

(نبی بخش بلوچ [و ادارہ])

سندھی: (الف) سندھی زبان: زمانۂ قدیم سے ⊛ صوبۂ سندھ کی زبان سندھی ہے؛ جو صوبے سے باہر بلوچستان کے اضلاع لس بیلہ، کچھی اور سبی اور پنجاب کے ضلع رحیم یار خان کے اکثر باشندوں کی زبان بھی ہے۔ بھارت کے علاقۂ کچھ میں بھی اکثریت کی زبان سندھی ہے، جو مقامی کچھی لب و لہجہ میں بولی جاتی ہے۔

اس زبان نے 'سندھو ندی' (دریائے سندھ) کی جنوبی وادی 'سندھ' میں جنم لیا اور سندھی کہلائی۔ سندھ برّصغیر ہند کے دوسرے علاقوں کی بہ نسبت ایک بیرونی علاقہ ہے اور اسی مناسبت سے برّصغیر کی دوسری اندرونی یا داخلی زبانوں کے مقابلے میں سندھی کا شمار "بیرونی زبانوں" میں ہوتا ہے۔ یہ تقسیم لسانی اصولوں پر مبنی نہیں، بلکہ محض جغرافیائی ہے۔

قبل از تاریخ دور: وادی سندھ کے ثقافتی مرکز موئن جودڑو کی اپنی ایک ترقی یافتہ زبان تھی، جس کو صوری خط میں لکھا جاتا تھا۔ موئن جودڑو سے جو مہریں دستیاب ہوئی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ صوری خط تقریباً ۳۷۴ علامات اور ۳۶ اعداد پر مشتمل ہے (احمد حسن دانی: *Indian Palaeography*، ص ۱۹)۔ ایسی مہریں موئن جودڑو کے تہذیبی خطے سے باہر بعض بھارتی علاقوں اور عراق کے کھنڈرات سے بھی دستیاب ہوئی ہیں۔ جب تک یہ خط پڑھا نہ جائے سندھ کی اس قدیم زبان کے متعلق کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے، البتہ اس سلسلے میں جو مفروضے سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں:

اوّل یہ کہ دجلہ، فرات اور سندھ کی تہذیبیں ہمسایہ تھیں اور ان دریائی تمدنوں میں اگر کوئی رشتہ موجود تھا تو موئن جودڑو کی قدیم زبان اور سمیری اور بابلی زبانوں میں بھی ایک رشتہ ہونا

چاہیے ۔ سمیر اور بابل میں دستیاب شدہ بعض تحریروں کو پڑھا جا چکا ہے ۔ ان میں ایک لفظ "ادا"، بمعنی "دادا"، ملتا ہے ۔ اس وقت لفظ "ادا" صرف سندھی زبان میں رائج ہے اور "بھائی" کے معنوں میں آتا ہے ۔ ہو سکتا ہے کہ موئن جودڑو، سمیر اور بابل کی قدیم زبانیں کسی ایک (سامی ؟) سلسلے سے منسلک ہوں ۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ موئن جودڑو کی تہذیب ایک قبل از آریائی تہذیب ہے، لہٰذا یہ دراوڑی تہذیب ہی ہو سکتی ہے ۔ اس بنا پر موئن جودڑو کی قدیم زبان بھی دراوڑی ہونی چاہیے ۔ آریائیوں کی آمد (۱۵۰۰ - ۱۲۰۰ ق م) سے پہلے پاکستانی خطّوں میں منڈا اور دراوڑی زبانوں کا رائج ہونا ممکن معلوم ہوتا ہے اور سندھ سے متصل علاقہ میں دراوڑی سلسلے کی زبان براھوئی کی موجودگی سے اس کی تائید ہوتی ہے ۔ اس مفروضے کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ قبل از آریائی دور میں سندھ میں یا تو کوئی دراوڑی زبان رائج تھی یا سندھ کی اپنی مقامی زبان یا زبانیں تھیں، جن پر ہمسایہ دراوڑی زبانوں کے اثرات پڑے ہوں گے ۔ اس گمان کی بنا پر جارج شرٹ نے ۱۸۷۸ء میں موجودہ سندھی زبان میں دراوڑی عنصر کا سراغ لگانے کی کوشش کی اور ایک مقالہ لکھا ۔ اس مقالے میں یا بعض دوسری تحریروں میں جو دلائل دیے گئے ہیں وہ اتنے مضبوط نہیں کہ ان کی بنا پر دراوڑی لغات کے سرمائے ہی کو موجودہ سندھی زبان کی اساس قرار دیا جائے، البتہ دوسری ہمسایہ زبانوں کی طرح سندھی میں بھی دراوڑی الفاظ پائے جاتے ہیں، جو قدیم دور کے لسانی رشتوں کی یادگار ہیں ۔

تیسرا مفروضہ، جسے گزشتہ صدی میں مغربی مصنّفوں نے ہوا دی، یہ تھا کہ برّصغیر ہند کی دوسری زبانوں کی طرح سندھی بھی سنسکرت سے مشتق ہے ۔ بعد میں سینارٹ (Senart)، پیشل (R. Pischel) اور دوسرے محقّقوں نے اس نظریے کی تردید کی اور علمی طور پر ثابت کیا کہ نہ تو سنسکرت ملک کی عوامی پراکرتوں کا سرچشمہ تھی، نہ برِّصغیر کی موجودہ عوامی زبانیں سنسکرت سے ماخوذ ہیں ۔ سنسکرت، پراکرت اور اپ بھرنش سلسلے سے وابستہ ایک نظریے کے مطابق موجودہ سندھی زبان کو وراچڈ اپ بھرنش سے ماخوذ مانا گیا ہے ۔ یہ نظریہ توضیح طلب ہے ۔ سنسکرت سے قرابت کو معیار قرار دے کر اپ بھرنش اس زبان کو کہا گیا ہے جو بگڑی ہوئی ہو ۔ وراچڈ اپ بھرنش اس زبان کو کہا گیا کہ جو حد سے زیادہ بگڑی ہوئی ہو ۔ برصغیر کی دوسری مروّجہ زبانوں کے مقابلے میں سندھی زبان چونکہ زیادہ بگڑی ہوئی تھی، اس لیے اسے اپ بھرنش سے ماخوذ تصوّر کیا گیا ۔ پراکرت ویاکرن کے مصنف مارکنڈیہ کویندر نے کہا ہے کہ سندھ دیش کی زبان وراچڈ سے بھی زیادہ بگڑی ہوئی ہے ۔ مارکنڈیہ نے اپ بھرنش کی تین قسمیں بیان کی ہیں: (۱) ناگر، جو سب سے زیادہ اہم ہے؛ (۲) ناگر سے مشتق وراچڈ، جس نے سندھ دیش میں جنم لیا (سندھو دیشے—بھوو وراچڈ اپبھرنشیہ)؛ اور (۳) اُپ ناگر، جو ناگر اور وراچڈ کے سنگم سے پیدا ہوئی ۔

مختلف مؤلفوں نے اَپ بھرنش کی تعریف مختلف طریقوں سے کی ہے، جن میں بڑا تضاد پایا جاتا ہے ۔ اپ بھرنش کو ان علاقائی زبانوں کی ایک ارتقائی منزل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جو بااعتبار قرابت سنسکرت سے دور تھیں ۔ یہ دراصل عوامی بولیاں تھیں، جن کا سرچشمہ سنسکرت نہیں بلکہ اوائلی پراکرت (Proto-Prakrit) یا ویدی بھاشا (Vedic Language) تھی ۔ چونکہ اپ بھرنش اور ویدی بھاشا کی خصوصیات میں مناسبت پائی جاتی ہے (Pischel :

Comparative Grammar، ص ۳۲)؛ لہذا ایسے شائبے کے لیے گنجائش نکل آتی ہے کہ اپ بھرنش مروجہ عوامی زبانوں کا سرچشمہ ہے ۔

سندھی زبان مقامی سرزمین اور ماحول کی پیداوار تھی ۔ سندھ کا علاقہ سنسکرت کے دائرۂ عمل سے دور تھا، لہٰذا سنسکرت سے سندھی کی قرابت ناممکن تھی ۔ سندھی کے لسانی خمیر میں پہلے منڈا اور دراوڑی الفاظ اور بعد میں قدیم ترکی اور ایرانی زبانوں کے الفاظ داخل ہوے ۔ ان اسباب کی بنا پر سنسکرت سے قرابت کے معیار کو ملحوظ رکھنے والے نحویوں کو سندھی میں بڑا بگاڑ نظر آیا، جو در حقیقت اس کے اپنے لسانی خمیر کا ارتقا تھا ۔ مارکنڈیہ کویندر نے اپنی کتاب پراکرت سروسو سندھ سے ہزاروں میل دور اڑیسہ میں لکھی، لہٰذا سندھی کے متعلق اس کی معلومات یقینی درجے کی نہیں تھیں؛ دوسرے یہ کہ مارکنڈیہ نے اپنی کتاب پندرھویں صدی کے نصف آخر میں یا اس سے بھی ایک سو سال بعد لکھی ۔ اس دور کے مستند سندھی اشعار موجود ہیں، جو مروجہ معیاری سندھی کے مطابق ہیں اور جن میں اپ بھرنش کی خصوصیات کی کوئی علامت نظر نہیں آتی ۔

دستیاب شدہ آثار قدیمہ اور تاریخی پس منظر کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ موئن جودڑو تہذیب کی تباہی سے اس تہذیب کی علمی زبان بھی ختم ہو گئی ۔ بعد کے دور میں مقامی قبائلی بولیاں باقی رہیں، جن میں ہمسایہ دراوڑی زبانوں کے الفاظ رائج ہونے لگے، مثلاً ایلاچی، کوتمیر، کانجھی (= ابلے چاولوں کا پانی، رائی اور دیگر مسالوں سے بنایا ہوا رس)، کڑھی، چاڑی (= دودھ بلونے کا برتن)، کاباڑو (ناریل کے ریشوں سے بنایا ہوا رسّا)، کھوڑی (= چھوٹا کمرہ)، ھنڈی، نیر (= پانی)، نیرو (= نیلا)، منڈی (= مندری)، موتی، گنڈ (گندھ = خوشبو)، آرس (آلس = سستی)، ورلو (= کبھی کبھار)، ٹنگن (= ٹانگنا)، سنگ (چونگی، محصول)، ملھ (= سندھی کشتی کھیلنے والا پہلوان) وغیرہ الفاظ، جو سندھی اور ہمسایہ زبانوں میں پائے جاتے ہیں، اصل میں دراوڑی زبانوں کے ہیں ۔

سندھو ندی کی شمالی وادیوں میں آریائی قبائل کی آمد سے ہند آریائی الفاظ بھی سندھ کی بولیوں میں شامل ہونے لگے ۔ دارہوش اول (۵۲۰ تا ۵۱۰ ق م)، سکندر اعظم (۳۲۵ - ۳۲۶ ق م) اور بعد میں وسط ایشیا کی ترکی النسل اقوام کی فتوحات سے ایرانی، یونانی اور ترکی زبانوں کے الفاظ سندھ کی بولیوں کا جز بنے ۔ ایک صدی قبل مسیح یا اس سے پہلے سندھ میں لوگوں نے بدھ مت کو اپنانا شروع کیا اور پہلی صدی عیسوی میں جب سندھ قندھار کے کوشان فرمانروا کنشک کے دائرۂ حکمرانی میں داخل ہوا تو بدھ مت کی مذہبی زبان پالی کا یہاں کی زبان پر گہرا اثر پڑا اور پالی کی وساطت سے سنسکرت کے الفاظ بھی مقامی بولیوں کا جز بن گئے اور سندھ میں ایک مشترکہ ہند آریائی لسانی عنصر فروغ پانے لگا ۔ ایرانی اور یونانی افواج کی یلغاروں کے بعد دریاے سندھ ایک شاہراہ بن گیا، چنانچہ بعد میں پالی زبان کے ساتھ ساتھ شمالی دردستان (کشمیر تا ھنزہ) کی داردی زبانوں کا اثر دریاے سندھ کے وسطی اور جنوبی خطوں کی بولیوں پر پڑا، جس نے سندھ کی بولیوں میں ہند آریائی عنصر کی مزید آبیاری کی اور ملک کی ایک مشترکہ سندھی زبان کی لسانی تشکیل کے لیے راہ ہموار ہوگئی ۔ گریئرسن (۴ : ۱) کی راے میں سندھی اور داردی زبانوں کے درمیان ایک واضح اور غیر مشکوک رشتہ موجود ہے ۔

تاریخی دور : سندھی کی لسانی تشکیل کا ابتدائی دور (۴۰۰ تا ۷۰۰ء) : ساکائی تسلّط کے خاتمے پر پانچویں

صدی میں سندھ میں مقامی راے خاندان کی حکومت قائم ہوئی ۔ ۶۲۲ء میں سندھ پر چچ برھمن نے قبضہ کر لیا، چنانچہ ۷۱۱ء تک یہاں برھمن گھرانے کی حکومت رہی ۔ مذہبی مرکزیت تو سندھ میں بدھ مت کے نفوذ سے پہلے ہی موجود تھی، اب سیاسی مرکزیت کی وجہ سے مقامی قبائلی بولیوں میں سے ایک مشترکہ زبان ابھرنے لگی ۔ پانچویں صدی عیسوی میں، خصوصاً ایران کے بادشاہ بہرام گور (۴۲۰ تا ۴۳۸ء) کے عہد سے، سندھ اور ساسانی ایران کے درمیان دوستی اور گہرا سیاسی تعلق پیدا ہوا ۔ راجگانِ سندھ کے ناموں (چگل راے، ساھڑ راے، شاھی راے) سے ظاہر ہے کہ وہ سمہ قبائل میں سے تھے ۔ انھوں نے اسی دور میں اپنے لیے ایرانی سلسلے کا سرداری لقب 'جام' اختیار کیا ۔ سیاسی تعلقات کے ساتھ ھی سرزمین سندھ میں فارسی زبان کا گہرا اثر پڑنے لگا، جس نے ھند آریائی عنصر سے ابھرتی ہوئی مشترکہ سندھی زبان کے ڈھانچے کی تشکیل پر بھی اثر ڈالا ۔ فارسی الفاظ کے علاوہ فارسی ضمائر سندھی بول چال کا جزو لاینفک بنے ۔ ضمیر متکلّم واحد 'من' سندھی میں بصورت 'مان' مروج ہوا ۔ افعال کے صیغوں کے آخر میں فارسی نظام کے تحت سندھی میں بھی ضمائری علامات کے لاحقے رائج ہوے، مثلاً فارسی "گفت + م" (گفتم) اور سندھی "چیو + م" (چیوم = میں نے کہا)؛ فارسی: "گفت + م + ش" (گفتمش) اور سندھی: "چیو + م + س" (چیومس = میں نے اس کو کہا) ۔ لغت کے اعتبار سے یہ لاحقے سندھی کے اپنے تھے، مگر ان کا نظام فارسی کے زیر اثر ترکیب پانے لگا ۔ بعد میں عربی تعلیم کے دوران میں عربی کے ضمیری لاحقوں کے نظام سے اس ترکیب کو تقویت حاصل ہوئی ۔

اس دور کی سندھی زبان کے بعض اسماے خاص اسماے عام اور اضافی ترکیبیں فتح نامۂ سندھ عرف چچ نامہ کے ذریعے محفوظ رہ گئی ہیں ۔ اس دور میں قبائلی نظام رائج تھا، چنانچہ متعدد قبائل کے نام ملتے ہیں، مثلاً جت، لاکھہ، کاکہ، چنہ، سہتہ، سمہ، لوھانہ، بھاٹیہ اور آکرا؛ اسی طرح اشخاص کے نام مثلاً چندر، داھر، موکھیہ (= نیک نام)، وسایہ (= آباد)؛ دریاؤں، جھیلوں، ندیوں وغیرہ کے نام، مثلاً مہران (فارسی الاصل)، جلوالی (= بہتی والی)، ماکرہ، موج (فارسی)، اَرل (= طاقتور)، کُنب (= بڑا تالاب)، دندھ (= جھیل)، بیٹ (= جزیرہ)، وغیرہ؛ علاقوں کے نام، مثلاً بلہار (= چراگاہ)، ساوندی یا ساوڑی (= سرسبز)، جھم (= نشیبی خطہ)؛ بعض اضافی ترکیبیں ملتی ہیں، مثلاً دنبہ وکرہار (وکرہار نام کی جھیل)، کاکا راج (= کاکہ قبائل کی بستی یا راج)، ندمٹی (= ندی کی مٹی = میٹھی مٹی)، کنبار مٹی (= زمین شور کی مٹی = کھاری مٹی)، باہہ وکوہو (= بدھ یا بت کی حفاظت کرنے والا)؛ اس قسم کی اضافی ترکیبیں موجودہ سندھی زبان میں اب تک رائج ہیں ۔

لسانی تشکیل کی تکمیل (۷۰۰ تا ۱۰۰۰ء):

۷۱۱ء سے سندھ میں اسلامی حکومت اور معاشرے کا آغاز ہوا ۔ بتدریج عوام نے دین اسلام اختیار کیا اور اسلامی معاشرے کے الفاظ اور اصطلاح سندھی بول چال کا جز بنے ۔ آئندہ تین سو سال تک سندھ ایک وسیع اسلامی مملکت اور ثقافت کے دائرے میں شامل رہا ۔ نئے دینی، تعلیمی اور اقتصادی نظام نے لوگوں کی اجتماعی زندگی کو متأثر کیا ۔ عربی تعلیم کا سلسلہ شروع ہوا اور اہل سندھ نے عربی دانی میں ایک امتیازی مقام حاصل کیا ۔ منصورہ، دیبل اور دوسرے شہروں کی اعلیٰ تعلیمی درسگاہوں کے فارغ التحصیل محققین اور مصنفین نے دنیاے اسلام میں شہرت حاصل کی ۔ متعدد عرب قبائل نے ہمیشہ کے لیے سندھ میں سکونت اختیار کر لی اور سندھی

اور عرب قبائل میں مفاهمت اور اخوت کو مضبوط کرنے اور علمی تحقیق کو فروغ دینے کے لیے حکومت کی طرف سے عربی زبان کے ساتھ ساتھ سندھی زبان کی ترق اور ترویج پر خاص توجه دی گئی ۔ عربی النسل علما نے سندھی اور دوسری همسایه زبانوں کا مطالعه شروع کیا اور اتنی مہارت حاصل کی که ۲۷۰ھ میں منصوره کے ایک عالم نے دیسی بھاشا میں قرآن مجید کا ترجمه کیا (عجائب الهند، ص ۴۴) ۔ عرب شعرا (مطیع بن ایاس، علقمه بن عبداللہ القیشری، وغیره) سنده میں آئے اور سندھی نسل کے شاعروں (ابو عطا سندھی، عیاض سندھی، وغیره) نے عربی شاعری میں ایک خاص مقام حاصل کیا ۔ غالباً سنده کے حکام کی وساطت سے هی ایک سندھی شاعر (۱۸۷ھ سے پہلے) بغداد پہنچا اور وهاں پر وزیر یحیٰی بن خالد برمکی یا ان کے فرزند فضل کے سامنے ان کی تعریف میں ایک پُر معانی سندھی قصیده پڑھا اور انعام حاصل کیا (مجمل التواریخ والقصص، ص ۲۴۳؛ روضة العقلاء، ص ۱۲۵) ۔

اقتصادی شعبوں میں سنده کے صراف، موسیقار، باورچی، پیلبان اور دوسرے پیشه‌ور لوگ سنده سے باهر اسلامی مملکت کے مختلف صوبوں میں پھیل گئے؛ چنانچه تیسری صدی هجری میں سنده کے کاریگر اپنی پیشه‌ورانه مہارت کی وجه سے شہر بغداد میں بڑی شہرت کے مالک تھے ۔ انھوں نے اپنی عربی دانی کی وجه سے اس وقت کی بین الاقوامی ثقافت کے هر شعبے میں بھرپور حصه لیا ۔ سنده میں آئے هوئے عربوں نے همیشه کے لیے سنده میں سکونت اختیار کر لی ۔ انھوں نے عربی کے ساتھ ساتھ زندگی کے هر شعبے میں سندھی اور عربی النسل شہریوں میں گھرے میل جول کی وجه سے عربی کا سندھی زبان کے هر شعبے پر اثر پڑا ۔ دینی زندگی میں دین اسلام کے متعدد الفاظ و اصطلاحات سندھی کا جز بنے ۔ عربی الاصل اسماے خاص کے علاوه زندگی کے هر شعبے میں اسماے عام کا بڑا ذخیره سندھی میں رائج هوا ۔ زراعت کے میدان میں عربی لفظ 'حارث' یا سندھی لفظ 'هَرُ' (= هل) سے (عربی کے زیر اثر، بروزن فاعل) لفظ هاري (= مزارع) بنا ۔ 'آجر' سے سندھی میں لفظ 'مُجَيْرِي' (یعنی وه جس نے زمین اجاره پر لی هو اور هَاري کی دیکھ بھال کر رها هو) رائج هوا ۔ خلیفه معتصم باللہ کے گورنر موسیٰ بن عمران نے دریاے سنده پر ایک 'سکر' (= بند، بیرج Barrage) تعمیر کیا اور شہر سکھر کا نام اسی قدیم سکر کی یادگار ہے ۔ نالوں پر پلیاں بنائی گئیں تو عربی لفظ 'فُرْضَةٌ' سے سندھی لفظ 'پُوڙ' رائج هوا ۔ اناج کے پیمانے کے لیے عربی 'کَیْله' اور معرب 'خروار' سے سندھی میں 'کاسو' (۱۶ سیر اناج) اور 'خرار' رائج هوئے ۔ لہاروں کے پیشے میں عربی 'مَطْرَقَة' اور 'سَندان' سے سندھی میں 'مُطْرقو' اور 'سندانُ' مروج هوئے ۔ جہاز رانی میں میربحر (امیرالبحر)، زَورق (کشتی کی ایک قسم)، وَنجھ (وَنه سے مُعرب)، سُکھانُ (سُکّان)، جیسے الفاظ سندھی میں آئے ۔ تجارت میں ساهمي (= ترازو)، کاباڙو (قباله = دستاویز)، دلال، سیب، کھڑیو یا خُرجین (خُرج)، باقری (بقّال)، بجاج (بزاز)، ٿُوم (ثوم = لہسن)، بَصر (بصل = پیاز)، وغیره الفاظ رائج هوئے ۔ مال مویشی کے سلسلے کے عربی الفاظ سے سندھی میں حلوانُ (حلوان = چھوٹا بکرا)، مَهري (یمن کے عرب قبیلے مُهره بن حیدان کی نسبت سے سواری کا اونٹ)، کُمیت، انبلکھ (ابلق)، نقره، دیناری (گھوڑوں کے رنگ)، نط (نطع = سواری کے اونٹ پر چمڑے کی زریں چادر)، گاشو (غشاء = سواری کے اونٹ پر نشست کے اوپر لپٹی هوئی چادر)، وغیره الفاظ مروّج هوئے ۔ گھریلو اشیا میں سے دِلو (دَلْو = گھڑا)، دَبْکِي (طبق)،

تباکھ (ملیاق)، کاتي (قاطع - چھرا) کے الفاظ آئے۔ لباس کے سلسلے میں رلّو (رداء=چادر، دوپٹہ)، پوتي (فوطہ=دوپٹہ)، گندی (غطاء، مردانہ چادر یا دوپٹہ)، گنج (قزّ=ریشمی چولی)، صدری (صدر سے، ایک قسم کا مردانہ بنیان)، اَجرک (ازرق، نیلے رنگ کی چادر) رائج ہوئے۔ ان کے علاوہ عربی لغت کے کئی اور اسماء، مثلاً جبل (=پہاڑ)، اربع (=بدھ)، خمیس (=جمعرات)، کُبَر (قبّرہ=مینا کی قسم کا پرندہ) سندھی لغت کا جز بن گئے۔ اسما کے علاوہ سندھی افعال، ضمائر، حروف اور اعراب پر عربی کا اثر پڑا۔ عربی صیغوں سے سندھی افعال مشتق ہوئے، مثلاً دفنائڻ (=دفن کرنا)، نظرڻ (=نظر میں رکھنا، نظر بد لگانا)، نيتڻ (نیت باندھنا)، مرھڻ (رحم سے رحمڻ، جس کی تقلیب و تحریف سے مرھڻ، بمعنی بخش دینا)، ضربڻ (=ضرب لگا کر زخمی کرنا، توڑ دینا، تنبیہ کرنا)، طلبڻ (=مانگنا)، ترکڻ (=ترک کرنا، چھوڑ دینا)، وغیرہ وغیرہ۔ عربی فاعل کے وزن پر سندھی الفاظ میں سے فاعل بنے مثلاً هاري (=هر، یعنی هل چلانے والا)، ماري (=مارنے والا)، کاري (=کام ٹھیک کرنے والا)، جاري (=دیکھ بھال کرنے والا)، ماچھي (=مچھلی مارنے والا)، وغیرہ؛ ضمائر میں 'هو' (وہ) اور 'آن' (آنا=میں)؛ حروف میں 'لاءِ' (لِ=لیے)، 'شال' (حرف هذا کے معنی میں، 'انشاء اللہ' کا مخفف)، 'الا' (اَلّا) عربی سے ماخوذ ہوئے۔ عربی کے حرف تحذیر کی طرح سندھی میں بھی "چور چور"، "ناک ناک" وغیرہ تحذیر کے طور پر استعمال ہوئے۔ عربی اعراب کے زیر اثر سندھی اعراب کا سلسلہ متعین ہوا۔ عربی کی طرح سندھی میں بھی ضمائر اور تانیث مبنی ہیں، مگر دوسرے عام اسما معرب ہیں، یعنی ان کے آخری حرف کا املا جملے میں ان کے مبتدا یا غیر مبتدا ہونے سے بدلے گا، مثلاً اسم 'گھر' اگر مبتدا ہے تو 'ر' پر پیش آئے گا: گھرُ خوبصورت آهي (=گھر خوبصورت ہے)۔ غیر مبتدا کی حالت میں جب لفظ 'گھر' کے بعد حروف لاحق ہوں گے، تو 'ر' پر زبر آئے گا، مثلاً گھرَ ڏي (گھر کو)، گھرَ وٽ (=گھر کے پاس)۔ اگر یہ حرف حذف ہوں گے تو ان کی علامت کے طور پر 'ر' کے نیچے زیر آئے گا، مثلاً هو گھرِ آهي (=وہ گھر ہے)۔ فعل لازم کا فاعل سندھی میں ہمیشہ مرفوع ہوگا اور فعل متعدی کا فاعل ہمیشہ مفتوح ہوگا، مثلاً 'احمدُ آيو' (=احمد آیا) اور 'احمدَ ماريو' (=احمد نے مارا)۔

یہ مختصر سا تجزیہ ہے، جس سے سندھی اور عربی کے باہمی ربط و تعلق پر قدرے روشنی پڑتی ہے۔ آٹھویں صدی سے پہلے سندھ میں قبائلی بولیوں کا سلسلہ زیادہ مستحکم تھا، البتہ پانچویں صدی سے ان بولیوں میں ایک مشترکہ لسانی ضمیر نشو و نما پانے لگا، جو ایک عام سندھی زبان کے فروغ کا پیش خیمہ بنا۔ آٹھویں صدی کے دوران میں ایک مستقل نظامِ حکومت، دینی وحدت، تعلیم و تربیت، زراعت اور تجارت میں ترقی اور ذرائع آمد و رفت میں وسعت پیدا ہونے سے لسانی وحدت کے لیے مؤثر اسباب پیدا ہوئے اور ایک مشترکہ عوامی سندھی زبان کی تشکیل تیزی سے ہونے لگی۔ عربی اور سندھی کے باہمی رشتہ اور فروغ سے آٹھویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک تین سو برس میں ایک مشترکہ سندھی زبان کی تشکیل ہوئی۔ الاصطخری نے دسویں صدی کے شروع میں اور ابن حوقل نے دسویں صدی کے وسط میں سندھ کی سیاحت کی تھی۔ وہ دونوں لکھتے ہیں کہ سندھ (منصورہ) اور ملتان کے لوگ عربی اور سندھی دونوں زبانیں بولتے ہیں (الاصطخری، ص ۱۰۵؛ ابن حوقل، ص ۲۸۰)۔ ان معاصرانہ حوالوں سے ظاہر ہے کہ دسویں صدی میں عربی کے ساتھ ساتھ سندھی ایک

مشترکہ ملکی زبان کی صورت میں رائج تھی۔ ان اسباب کے علاوہ نسخ رسم الخط کی ترویج سے بھی مشترکہ سندھی زبان کو فروغ ہوا۔ زمانۂ ماضی میں مختلف علاقوں میں مختلف قبائلی بولیاں رائج تھیں، جو مختلف رسوم الخط میں لکھی جاتی تھیں۔ دسویں صدی کے آخر تک سندھ میں متعدد رسم الخط رائج تھے۔ ابن الندیم نے الفہرست (تصنیف ۳۷۷ھ/ ۹۸۷ء) میں لکھا ہے: ''اہلِ سندھ کی مختلف بولیاں (لغات) اور مذاہب ہیں، وہ کئی قسم کے رسم الخط استعمال کرتے ہیں۔ ایک شخص نے، جو ان کا ملک دیکھ کر آیا ہے، مجھ سے ذکر کیا کہ ان کے تقریباً ایک سو رسم الخط ہیں (ابن الندیم: الفہرست، ص ۲۷)۔ ایک سو کی تعداد بتا کر غالبا خبر دینے والے نے مبالغے سے کام لیا ہوگا، لیکن امتدادِ زمانہ سے 'سندھی۔عربی' رسم الخط نے دوسرے خطوط کی جگہ لے لی، چنانچہ اس سے تقریباً پینتالیس سال بعد محقق البیرونی نے تحقیق ماللہند میں بتایا ہے کہ اس وقت سندھ میں صرف تین رسم الخط رائج تھے: (۱) مشرقی علاقوں میں، جو بھاٹیہ (جیسلمیر، بیکانیر) کے متصل تھے 'آردھ۔ناگر' (یعنی ناگر سے ماخوذ آدھا ناگری) خط رائج تھا؛ (۲) جنوبی سندھ کے ساحلی خطے ملکشو میں 'ملکاری' خط رائج تھا اور (۳) خاص وسط سندھ، یعنی منصورہ کے مرکزی علاقے میں 'سیندب' خط رائج تھا (البیرونی، ص ۱۳۰)۔ یہ 'سیندب' یا 'سیندھو' خط عربی نسخ سے ماخوذ تھا، جو بعد میں سندھی خط کے نام سے مشہور ہوا اور اب تک رائج ہے۔

سندھی زبان کا تعمیری دور (۱۰۰۰ تا ۱۷۰۰ء): دسویں صدی کے آخر تک موجودہ سندھی زبان کے بنیادی ڈھانچے کی تکمیل ہو چکی تھی اور سندھی زبان کی بول چال کا دائرہ سندھ سے ملتان تک وسیع ہو چکا تھا۔ البیرونی نے گیارھویں صدی میں ہندوؤں کی ثقافت کا مطالعہ کرتے وقت سنسکرت کی معیاری اصطلاحات کے ساتھ ساتھ مقامی عوامی بولی کے الفاظ و اصطلاحات کو بھی اپنی تحریر اور توضیحات میں جگہ دی۔ البیرونی نے غالباً ملتان کے خطے میں رائج مقامی بولی کے الفاظ و اصطلاحات کو قلمبند کیا، جن کے متعلق پروفیسر زخاؤ Sachau کی رائے ہے کہ وہ سندھی زبان سے زیادہ ملتے جلتے ہیں (البیرونی، طبع زخاؤ، ص ۲۰)، مثلاً گنتی کے عدد، یعنی پر نہ، بیہ، ترے (سندھی: ہر نت یا ہر نہ، بہ ٹرے)، لون (= نمک)، ڈوہ (= کھٹی لسی)، تھوہر (ایک خاردار پودا، Cactus)، مگھر (مہینے کا نام)، وغیرہ؛ یا ایسے سنسکرت الفاظ جو ابھی تک سندھی بول چال میں عام طور پر استعمال ہوتے ہیں، مثلاً کھنڈ (= شکر)، گرڑ (ایک دیومالائی پرندہ) وغیرہ۔

سومرہ خاندان کا عہد (۱۰۵۰ تا ۱۳۵۰ء): البیرونی نے ۱۰۳۰ء کے لگ بھگ اپنی کتاب لکھی۔ اس وقت ملتان میں سندھی سومرہ قبیلے کے جد اعلی سومار کا بیٹا راجپال برسراقتدار تھا، جس کے نام ایک دروزی مبلغ بہاءالدین کا ۱۰۳۲ء میں لکھا ہوا خط موجود ہے (Dowson و Elliot، ۱: ۴۹۱ تا ۴۹۳)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سومار کا قبیلہ اسمٰعیلی فرقے سے وابستہ تھا، لیکن سلطان محمود نے ملتان میں اس فرقے کی طاقت ختم کر دی۔ اس کے بعد سومرہ سرداروں نے اسمٰعیلی عقائد ترک کر دیے اور عوام میں مقبولیت حاصل کر لی؛ چنانچہ ۱۰۵۰ء کے لگ بھگ انہوں نے سندھ میں اپنی خود مختار حکومت قائم کر لی اور تین سو برس تک حکمران رہے۔ سندھ کے سمہ قبائل ان کے ممد و معاون تھے۔ عربی اسی دور میں دفتری اور تعلیمی زبان رہی۔ یہ حکمران سندھ کے قبائل میں سے تھے، لہذا سندھی بطور ایک عوامی زبان کے پھلتی پھولتی رہی۔ سومرہ حکمرانوں کی

طاقت کے مراکز، خصوصاً ھاکڑہ اور پران دریاؤں کی اراضی میں، یعنی سندھ کے مشرقی اور جنوبی خطوں میں قائم ہوئے۔ آگے جنوبی خطے سے متصل علاقۂ کچھ میں سمہ قبائل آباد ہو گئے۔ ان آبادیوں کی وجہ سے سندھی زبان کچھ تک پھیلی۔ یہ سندھ کی تاریخ کا ایک رومانی دور تھا، جس میں سندھ کے اکثر مشہور عوامی قصوں اور عشقیہ داستانوں (مثلاً سسی پنوں، سہنی میہار، عمر مارئی، مومل رانو، مورڑو مگر مچھ، سورٹھ رائے ڈیاچ) نے جنم لیا۔ علاوہ ازیں اس دور میں دو بھائیوں، دودہ اور چنیسر، کے درمیان تخت نشینی پر نزاع ہوا۔ چنیسر کی درخواست پر سلطان علاء الدین (۱۲۹۶ تا ۱۳۱۶ء) نے اپنے لشکر سے اس کی مدد کی اور سلطانی لشکر سے دودہ سومرہ کے دلیرانہ مقابلوں کے شاخسانے کے طور پر مشہور منظوم رزمیہ داستان "دودو چنیسر" لکھی گئی، جسے سندھ کے پیشہ ور موسیقاروں ('بھاگوں' اور 'بھانوں') نے عوامی محفلوں اور میلوں میں گایا۔ اس طرح اس دور میں قصہ خوانی کی روایت شروع ہوئی۔ قصہ خوانی اور نغمہ سرائی کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ایک خالص سندھی نظم "گاہ" (غالباً بدھوں کی 'گاتھا' کے نام کی یادگار) وجود میں آئی۔ یہ ایک قسم کا سندھی دوھا تھا، جس کی تعریف یہ تھی کہ اس میں کسی حکایت اور قصے کا ذکر ہو یا اس کی طرف اشارہ ہو۔ 'گاھوں' کے منظوم ہونے اور رزمیہ، عشقیہ داستانوں کو پیشہ ورانہ طور پر بیان کرنے سے سندھی زبان کی لغت اور بیانیہ صلاحیت میں بڑی وسعت پیدا ہو گئی (سندھی بولی جی مختصر تاریخ، ص ۵۷ تا ۶۶).

علمی حلقوں میں سندھی شعر 'بیت' اور 'قافی' (کافی) کی صنفوں میں رائج رہا۔ عربی میں قصیدے یا نظم کو 'قافیہ' اور 'کلمۃ' بھی کہا جاتا ہے۔ عربی 'قافیہ' و 'کلمۃ' سے متاثر ہو کر سندھی میں نظمیں کہی گئیں، جنھیں 'قافی و کلام' کہا گیا (آج تک یہی اصطلاح رائج ہے) اور گایا گیا۔ سندھی 'قافی و کلام' کی عام مقبولیت کی وجہ سے سندھی میں نظم گوئی کی صلاحیت میں اضافہ ہوا۔

سمہ خاندان کا عہد (۱۳۵۰ تا ۱۵۲۰ء): اس دور میں موجودہ بلوچستان کے اس بیلہ، کچھی اور سبی ضلعوں پر مشتمل علاقے میں سندھی قبائل آباد ہوئے اور سندھی بول چال کا دائرہ وسیع تر ہوا۔ بعض سندھی گھرانے بلوچستان کے دور دراز خطوں میں حتی کہ مکران میں جا کر بس گئے اور ان کی سندھی زبان وہاں "جدگالی" کے نام سے مشہور ہوئی۔ اسی دور میں عربی کے بجائے فارسی سرکاری دفتری زبان بنی، البتہ عربی درس و تدریس کی زبان رہی، تاآنکہ پندرھویں صدی کے آخر میں فارسی ذریعۂ تعلیم بنی۔ سمہ قبائل کی حکمرانی سے وسط سندھ کی زبان کو، جو سمہ قبائل کی مادری زبان تھی، معیاری سندھی کی حیثیت سے فروغ حاصل ہوا۔

عوامی ادبی تحریک، جو قصہ خوانی کی صورت میں سومروں کے عہد میں شروع ہوئی تھی، اس دور میں پروان چڑھی اور سمہ دور کی دو داستانیں "نوری اور جام تماچی" اور "ڈھاٹیوں اور دولہ دریا خان"، سندھ کی روایتی داستانوں کی صف میں شامل ہو گئیں۔ دوسری طرف اسی دور میں درویشوں کی پیشین گوئیاں معرض وجود میں آئیں اور اعلیٰ اخلاقی صوفی شاعری کا آغاز ہوا، جس سے سندھی شعری اور فکری سرمائے کے علاوہ اس کی لغات میں بھی اضافہ ہوا۔ اپنے وقت کے بڑے عالم و فاضل اور سندھی زبان کے پہلے سربرآوردہ صوفی شاعر قاضی قادن اس دور کے آخر میں پیدا ہوئے۔

سندھ اور ملتان کے خطوں کی جغرافیائی قربت اور تاریخی تعلق کی وجہ سے اس دور میں سندھی اور سرائیکی زبانوں میں قریبی رشتہ پیدا ہو گیا۔

سرائیکی زبان سنده میں پھیلی اور سندهی ملتان سے اوپر شمالی خطّوں تک کے خاص حلقوں میں عام فهم هونے لگی ۔ ۱۳۶۵-۱۳۶۶ء میں جب سلطان فیروز شاه مجبورًا ٹهٹه کا محاصره ترک کر کے واپس گجرات گیا (اس سے پہلے سلطان محمد بن تغلق ٹهٹه پر لشکر کشی کے دوران ۱۳۵۱ء میں فوت هو چکا تھا) تو سنده کی فوج نے اپنا جنگی رجز گایا:

به برکت پیر پٹھو   هک مئو، هک نٹھو

(یعنی شیخ حسین، المعروف به پیر پٹھے کی برکت سے ایک بادشاه مر گیا اور دوسرا ڈر کے مارے بھاگا)۔ سنده سے باهر یه رجز سرائیکی زبان میں ترجمے کی صورت میں اس طرح مشہور هوا که:

به برکت شیخ پٹھا   اک موا اک نٹھا

شمس سراج عفیف نے اپنی تاریخ فیروز شاهی (تصنیف ۱۳۹۸-۱۳۹۹ء) میں یه رجز نقل کیا ہے (ص ۲۴۱)۔ اسی دور کے سمه جام صدرالدین سکندر شاه اول (از ۱۳۱۲ء) کے عهد میں پخته اینٹوں کے کنویں تعمیر هوے، جن میں سے بعض کے کتبے سنده اور بہاولپور میں ملے هیں، جو سندهی آمیز سرائیکی میں هیں، مثلاً ضلع رحیم یار خان کے قصبهٔ سرواهی (متصل سنجر پور) میں۔

صوفیهٔ کرام میں سے شیخ بہاء الدین زکریا ملتانیؒ (۱۱۸۳ تا ۱۲۶۲ء) کی تبلیغ کا مرکز خاص سنده رها ۔ سندهی 'ذاکر شیخ' کی سماع کی محفلوں میں سندهی 'بیت' (دوهے) اور 'قافیاں' (کافیاں) گائی جانے لگیں، پھر ملتان اور پنجاب تک ان محفلوں کی مقبولیت بڑهی اور ساتھ هی وهاں کے بعض حلقے سندهی زبان سے مانوس هونے لگے ۔ شمالی خطے کے صوفیهٔ کرام میں سے شیخ فرید الدین گنج شکرؒ (۱۱۷۵ تا ۱۲۶۵ء) سے منسوب دوهوں میں سندهی الفاظ پائے جاتے هیں ۔ اس کے بعد بابا گرو نانک (۱۴۶۹ تا ۱۵۳۹ء) اور گرو ارجن (۱۵۶۳ تا ۱۶۰۶ء) کے کلام میں بھی سندهی الفاظ، اصطلاحات اور فقرات ملتے هیں (دیکھیے آدگرنتھ)۔

سماع کی محفلوں میں سندهی ذاکروں کی زبان شمال میں لاهور تک سمجھی جاتی تھی؛ چنانچه شیخ عبدالجلیل چوهڑ بندگی لاهوری (م ۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴-۱۵۰۵ء) کی محفل سماع میں ایک سندهی ذاکر نے ایک سندهی دوهرا (بیت) پڑھا تو اس کے معنی اور مفهوم کے تاثر سے ان پر حال طاری هو گیا ۔ تذکرهٔ قطبیه (ص ۱۳۶) میں اسی قسم کی روایت شیخ عبدالجلیل کے بھتیجے شیخ بری کے بارے میں ملتی ہے ۔

ارغون ۔ ترخان ۔ مغلیه دور (۱۵۲۰ تا ۱۷۰۰ء): اس دور میں فارسی بدستور دفتری اور تعلیمی زبان رهی، جس کی وجه سے علمی، ادبی اور انتظامی شعبوں میں بھی اسے اولیت حاصل رهی ۔ دوسری طرف عوامی دیہاتی شعرا، پیشه‌ور قصه‌خوان اور سندهی موسیقی کے ماهر 'منگنهار' عام مجمعوں اور میلوں میں قصه‌خوانی کرتے اور گاتے بجاتے رهے اور سماع کی محفلوں میں سندهی ذاکر سوز و گداز سے 'قافیاں' (کافیاں) گاتے رهے ۔ علماء فضلا اور صوفیهٔ کرام کے حلقوں میں سے سندهی کے بعض نامور شعرا (شاه عبدالکریم، شاه لطف الله قادری اور شاه عنایت الله رضوی) پیدا هوے، جنھوں نے سندهی لغت کے وسیع دائرے پر حاوی هو کر قوّت بیان کے معجزے دکھائے اور فکر و معانی کی نئی راهیں استوار کیں ۔ ملک بھر میں سندهی زبان کی عام مقبولیت اور سندهی لغت کی وسعت اور افادیت نے فارسی زبان کے مصنّفین کو بھی متأثر کیا؛ چنانچه اسی دور کی تاریخی، طبّی اور فقهی کتابوں میں فارسی الفاظ کی توضیح کے طور پر اور مقامی اصطلاحات کی افادیت کی وجه سے سندهی لغات کا نفوذ بڑھتا هوا نظر آتا ہے۔

درس و تدریس کا آغاز اور شاعری کا عروج (۱۷۰۰ تا ۱۸۴۳ء): مغلیہ سلطنت کے زوال پر سندھ کی حکومت پہلے کلهوڑہ عباسی خاندان (۱۷۰۰ تا ۱۷۸۳ء) اور بعد میں تالپور خاندان (۱۷۸۳ تا ۱۸۴۳ء) کے ہاتھوں میں آئی۔ یہ دونوں خاندان سندھ کے تھے، لہٰذا ان کے برسرِ اقتدار آنے پر سندھی کو فروغ حاصل ہوا۔ اس دور کے شروع میں حضرت شاہ عبداللطیف (۱۶۸۹ تا ۱۷۵۲ء) پیدا ہوے، جن کی شاعری سندھی زبان کے ارتقا کا مظہر بنی۔ شاہ عبداللطیف کے شاعرانہ اعجاز سے سندھی زبان میں بلند مرتبہ شعر و شاعری اور علم و ادب کی روایت مستحکم ہوئی۔

اس دور کے آغاز ہی سے سندھی زبان کی ترقی و ترویج کے سلسلے میں ایک انقلاب آ گیا، یعنی ابتدائی مرحلے میں سندھی کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا۔ تعلیم و تربیت کے نظریوں اور علمی تنظیم کے سلسلے میں علماے سندھ کے یہاں غور و فکر کی ایک دیرینہ روایت موجود تھی؛ چنانچہ علامہ جعفر بوبکانی نے ۱۵۰۰ء کے قریب نہج التعلم لکھی، جو برصغیر میں ترقی پذیر تعلیمی نظریوں اور نظام تعلیم کے متعلق پہلی تفصیلی کتاب تھی اور جس کا اختصار حاصل النہج ہم تک پہنچا ہے۔ صدیوں تک فارسی کو شروع ہی سے ذریعۂ تعلیم کے طور پر استعمال کرنے کے تجربے کی روشنی میں علماے ٹھٹہ اس نتیجے پر پہنچے کہ بچے کو ابتدائی تعلیم مادری زبان میں دی جائے۔ یہ اپنے دور کا ایک انقلابی نظریہ تھا، جسے شیخ ابوالحسن بن عبدالعزیز ٹھٹوی [تتوی] نے عملی جامہ پہنایا۔ انھوں نے ۱۱۰۰ھ / ۱۶۸۸ء کے لگ بھگ دینی نصاب پر مشتمل کتاب مقدمۃ الصلوۃ سندھی میں لکھی، جو اس دور میں ابتدائی تعلیم کے لیے درسی کتاب کے طور پر رائج ہوئی۔ سندھی زبان میں یہ پہلی درسی کتاب تھی، لہٰذا ابوالحسن جي سنڌي (= ابوالحسن کی سندھی) کے نام سے مشہور ہوئی۔ ثانوی سطح پر فارسی کی تعلیم کو آسان بنانے کے لیے 'دو زبانی' طریقۂ تعلیم عمل میں لایا گیا اور سندھی کو ذریعۂ تعلیم بنا کر سندھی فارسی لغات پر مشتمل 'دو وايو' (= دو زبانی) عنوان سے خاص قسم کی درسی کتابیں تیار کی گئیں۔ اعلیٰ ثانوی سطح پر عربی سکھانے کے لیے سندھی اور فارسی دونوں کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا اور 'ٹه وايو' (= سہ زبانی) قسم کے کتابچے مرتب کیے گئے۔ اس نئے تعلیمی نظریے اور ان اقدامات کی وجہ سے عملاً سندھی سکھانے کا سلسلہ شروع ہوا۔ مخدوم ابوالحسن کے بعد مخدوم ضیاء الدین ٹھٹوی [تتوی] نے ایک درسی کتاب مرتب کی، جو ضیاء الدین جي سنڌي کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس طرح سندھی میں دینیات کی درسی کتابوں کی تصنیف کا سلسلہ تیرھویں صدی تک چلا۔ علامہ سید علی محمد شاہ کی تصنیف ذائرے وارث جي سنڌي اس سلسلے کی آخری معیاری کتاب تھی، جو ۱۲۷۷ھ/ ۱۸۶۰ء میں مرتب ہوئی۔ ان کوششوں کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ طریقۂ تعلیم کی اصلاح کی جائے اور مادری زبان کے ذریعے عوام الناس میں تعلیم کو رائج کیا جائے؛ لہٰذا شیخ ابوالحسن سے لے کر سید علی محمد شاہ تک تمام علما نے (باوجودیکہ انھیں عربی اور فارسی پر دسترس تھی) ان کتابوں میں خالص سندھی اصطلاحات کو ملحوظ رکھا۔ اس اہتمام سے سندھی میں علمی تصانیف کا سلسلہ شروع ہوا اور سندھی تحریر میں علمی اسلوب بیان کے لیے راہیں پیدا ہو گئیں۔ مخدوم محمد ہاشم ٹھٹوی [تتوی]، مخدوم عبداللہ اور دیگر علما نے اس دور میں مختلف موضوعات پر سندھی میں درجنوں کتابیں تصنیف کیں۔ اس کے ساتھ ساتھ سندھی الفاظ اور اصطلاحات کے صحیح معنی متعین کرنے کے لیے فارسی سندھی اور سندھی فارسی لغات کی تصنیف کا سلسلہ شروع

ہوا، جس کا آغاز غالباً نظام الدّین بن عبدالرّزاق دریلوی کی کتاب انیس المجبن سے ہوا، جو انھوں نے ۱۱۴۹ھ / ۱۷۳۷ء میں تصنیف کی۔ اسی کتاب کا باب دوم (در اسم ہاے جامد بمعنی سندی) سندھی لغت پر تحقیق کی ایک عالمانہ کوشش ہے۔ اسی دور میں سندھی اور سرائیکی میں اور زیادہ قریبی رشتہ قائم ہو گیا۔ سندھ میں سرائیکی کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی؛ چنانچہ حضرت شاہ عبداللطیفؒ کے بعد جو شاعر پیدا ہوے ان میں سے اکثر نے سندھی اور سرائیکی دونوں زبانوں میں شاعری کی اور اسی طرح سندھی کے بہت سے الفاظ اور اصطلاحات سرائیکی میں رائج ہوے۔

دفتری و تعلیمی زبان اور نشر و صحافت نگاری کا ارتقا (۱۸۴۳ تا ۱۹۴۷ء): فروری ۱۸۴۳ء میں انگریزوں نے سندھ پر قبضہ کر کے اسے صوبۂ بمبئی سے ملحق کر دیا اور فارسی کے بجاے انگریزی کو ملک کی سرکاری زبان قرار دے کر فارسی، عربی اسلامی نظام تعلیم کے بجاے مغربی انگریزی نظام تعلیم رائج کیا۔ سندھی کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کیا گیا اور حکومت بمبئی کے ایک مراسلے (عدد ۱۸۳۰، مؤرخہ ۲ ستمبر ۱۸۸۱ء) کے تحت سندھ میں سندھی کو سرکاری کاروبار اور انتظامی امور کے لیے دفتری زبان قرار دیا گیا۔ سندھ میں مقامی ملازموں اور انگریزوں دونوں کے لیے 'سندھی بول چال میں صلاحیت کے امتحان' کو لازمی قرار دیا گیا۔

اس سلسلے میں پہلا امتحان ۳ نومبر ۱۸۵۵ء سے پہلے ہوا، جس میں ایک انگریز اور ایک دیسی افسر کامیاب ہوے۔ انگریز اور ہندو افسروں کے ایک بااثر گروہ نے عربی سندھی نسخ رسم الخط کو بدل کر اس کے بجاے 'دیوناگری' یا 'سندھی وانکا ڈیر' (سندھ کے بنیوں کے حروف) کو رائج کرنے کی پرزور کوشش کی اور کتابیں لکھیں، مگر عربی سندھی رسم الخط میں سندھی زبان کی تاریخی، تدریسی، علمی ادبی اور تصنیفی روایات اتنی مضبوط تھیں کہ یہ کوشش بالآخر ناکام رہی اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی مجلس منتظمہ نے مروجہ سندھی عربی رسم الخط کو جزوی ترمیموں اور اضافوں کے ساتھ رائج کرنے کا فیصلہ دے دیا (مراسلہ، عدد ۴۴، مؤرخہ ۸ دسمبر ۱۸۵۲ء)۔ سندھ کے اسسٹنٹ کمشنر بی۔ ایچ۔ ایلس نے علماے سندھ کے وضع کردہ سندھی حروف کی مروجہ مختلف صورتوں میں سے بعض خاص صورتیں انتخاب کر لیں اور نظرثانی کے بعد جولائی ۱۸۵۳ء میں 'سندھی الف با' پر مشتمل قرطاس شائع کر دیا گیا جو یکساں طور پر تعلیمی اور دفتری شعبوں میں رائج ہوئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے *The Report on Education in Sind*)۔

حروف تہجی (دیکھیے ص ۳۰۸) کے تعین سے درسی اور دوسری کتابیں لکھنے کے لیے راستہ ہموار ہو گیا اور سندھی کے تحریری سرمایے کو فروغ حاصل ہوا۔ لیتھو اور بعد میں ٹائپ کے چھاپے خانوں کے قیام سے سندھی مطبوعات میں اضافہ ہوا۔

انگریزوں کے تسلط سے پہلے ہی ابتدائی تعلیم کُلّی طور پر سندھی میں دی جاتی تھی اور ثانوی سطح کی ابتدا میں فارسی کے ساتھ سندھی کو بھی ذریعۂ تعلیم کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ اب تدریسی سلسلے میں اضافہ ہوا اور ثانوی سطح پر انگریزی کے ساتھ ساتھ سندھی کو لازمی طور پر پڑھایا جانے لگا۔ ۱۹۳۶ء میں سندھ بمبئی سے علیحدہ صوبہ بنا تو ہائی سکول (میٹریکولیشن) تک سندھی کو ذریعۂ تعلیم اور ذریعۂ امتحان قرار دیا گیا۔ بحیثیت ایک مضمون کے سندھی کو بی۔ اے۔ کے نصاب میں جگہ دی گئی۔

سندھی کے حروف تہجی

ا ب ٻ ڀ ت ٿ ٽ

ٺ ث ج جھ ڄ ڃ چ

ڇ ح خ د ڌ ڊ ڏ ڍ

ذ ر ز ڙ س ش ص

ض ط ظ ع غ ف ڦ

ق ڪ ک گ ڳ ڱ گھ

ل م ن ڻ و ھ ء ي

تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف کے سلسلوں اور چھاپے خانوں اور مطبوعات کی سہولتوں کی وجہ سے سندھی میں نثری سرمایہ اور صحافت نگاری کو فروغ حاصل ہوا۔ سولھویں صدی میں مخدوم جعفر بوبکانی کی کتاب حل العقود فی طلاق السنود میں سندھی نثر کے وہ جملے ملتے ہیں جو سندھ کے لوگ طلاق دینے کے وقت استعمال کرتے تھے۔ اس کے بعد مخدوم حامد رگھمی اور بعد کے علما کی کتابوں میں سندھی نثر میں ایسے جملے اور عبارتیں پائی جاتی ہیں جن کا تعلق فقہی مباحث سے ہے۔ شیخ ابوالحسن ٹھٹھوی اور دیگر علما کی تصنیف کردہ درسی کتابیں منظوم تھیں، اگرچہ بعض تصانیف میں نظم کی صورت صرف الف اشباع کے قافیے تک محدود تھی اور انثر بیان نثری نوعیت کا تھا۔

۱۸۵۵ء کے بعد جب نیا سلسلۂ تعلیم رائج ہوا تو سندھی نثر میں کتابیں لکھنی شروع ہوئیں اور اس دور کے خاتمے تک اکثر علوم و فنون میں سندھی کتابیں تصنیف یا ترجمے کی صورت میں مہیا ہو گئیں۔ ۱۸۵۷ء سے سندھی نثر میں اشتہار چھپنے لگے اور چند سال کے بعد اخبارات کا سلسلہ شروع ہوا، جو دور خلافت میں روزنامۂ الوحید کے اجرا سے حقیقی معنوں میں بارآور ہوا۔

انگریزی زبان اور تعلیم کو اس دور میں خاص اہمیت حاصل ہوئی اور یہ سرکاری دفتروں، کاروبار، نظام تعلیم، صحافت اور سیاست کی مؤثر زبان بن گئی۔ سندھی پر بھی اس کا کافی اثر پڑا، چنانچہ علوم و فنون کی اصطلاحات کے متعدد انگریزی اسما اور الفاظ سندھی میں رائج ہو گئے۔ ۱۹۳۵ء کے بعد

سندھی بھی سندھ اسمبلی اور صوبائی سیاست کی زبان بنی اور اس نے انگریزی سے سیاسی لغت کا ایک اچھا خاصا ذخیرہ اپنا لیا۔

موجودہ دور (۱۹۴۷ء تا ۱۹۷۳ء): قیام پاکستان (۱۹۴۷ء) کے بعد سندھی زبان اور ادب کی ترقی، سندھی زبان میں تعلیم و تربیت کی توسیع اور سندھی صحافت کے فروغ کے لیے حالات سازگار ہوے تو ان منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بعض نئے ادارے قائم کیے گئے، جن میں سے سندھی ادبی بورڈ (قیام: کراچی ۱۹۵۱ء) اور شاہ عبداللطیف ثقافتی مرکز (قیام: بھٹ شاہ، ضلع حیدر آباد، ۱۹۵۳ء) نے نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ سندھی ادبی بورڈ کے ایک تحقیقی منصوبے کے ماتحت جامع سندھی۔ سندھی لغت کی (راقم کے زیر نگرانی) تدوین ہوئی، جس میں سے ایک جلد (تین حروف اور ۱۰۷۳۵ الفاظ اور اصطلاحات پر مشتمل) شائع ہو چکی ہے۔ دوسرا منصوبہ سندھی لوک ادب کو جمع کرنے کا تھا، جس کے ماتحت (راقم کی زیر نگرانی) اب تک تیس جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔ شاہ عبداللطیف ثقافتی مرکز کے زیر نگرانی شاہ عبداللطیف کے سوانح، کلام اور موسیقی ('شاہ جو راگ') پر تحقیق و اشاعت کا سلسلہ تیزی سے جاری ہے۔ یہ منصوبے سندھی زبان کے سرمایۂ لغات اور تمدن کی توسیع کے سلسلے میں خاص حیثیت رکھتے ہیں۔

اس دور میں سندھی صحافت کو نمایاں ترقی نصیب ہوئی، چنانچہ اس وقت سندھی میں چار روزنامے اور متعدد ہفتہ وار اور پندرہ روزہ اخبارات، ماہنامے اور سہ ماہی جریدے شائع ہوتے ہیں۔ صوبۂ مغربی پاکستان میں سندھ کے ادغام اور سندھ اسمبلی کے ٹوٹنے سے سندھی کی دفتری اور سیاسی اہمیت کم ہو گئی اور تعلیم و تربیت کے شعبے میں بھی اس کی وہ حیثیت برقرار نہ رہی جو ۱۹۵۸ء سے قبل تھی؛ تاہم ۱۹۷۰ء میں دوبارہ سندھ کا علاحدہ صوبہ بننے پر ایک بار پھر سندھی کے فروغ اور ترقی کے لیے کوششیں تیز تر ہو گئیں۔ ریڈیو پاکستان سے سندھی میں مختلف قسم کے پروگرام نشر ہونے لگے، نئے الفاظ و اصطلاحات وضع ہوے اور نثری اسلوب بیان کے لیے نئی راہیں استوار ہوئیں۔ اس دور میں سندھی اور اردو کی ہمسائگی سے دونوں زبانوں کے درمیان عمل و ردّ عمل کا سلسلہ شروع ہوا، جو اب تک جاری ہے۔ سندھی اردو، اردو سندھی لغات تصنیف ہوئی ہیں۔ بعض سندھی الفاظ مقامی طور پر اردو میں استعمال ہو رہے ہیں اور دوسری طرف اردو کے الفاظ اور اصطلاحات اور اردو کے انداز بیان سے سندھی متاثر ہو رہی ہے۔ اردو کے جدید ادب کے زیر اثر سندھی نظم اور افسانے میں بھی نئے تجربے عمل میں آئے ہیں۔ مجموعی طور پر یہ دور ایک عبوری دور معلوم ہوتا ہے، جس میں مختلف قسم کے رجحانات برسرکار ہیں اور سندھی کا مستقبل روشن نظر آتا ہے۔

مآخذ: (۱) Elliot و Dowson: *History of India as told by its own Historians*، ج ۱، لنڈن ۱۸۶۷ء؛ (۲) George Shirt: *Traces of a Dravidian Element in Sindhi*، در *The Indian Antiquary*، ج ۷ (۱۸۷۸ء)؛ (۳) Grierson: *Linguistic Survey of India*، ج ۸، کلکتہ ۱۹۱۹ء؛ (۴) R. Pischel: *Comparative Grammar of Prakrits*، جرمن سے ترجمہ، دہلی ۱۹۵۷ء؛ (۵) احمد حسن دانی: *Indian Palaeography*، آوکسفرڈ ۱۹۶۳ء؛ (۶) بی - ایچ - ایلس: *The Report on Education in Sind*، بمبئی ۱۸۵۶ء و بار دوم، طبع نبی بخش بلوچ، مطبوعۂ سندھ یونیورسٹی، حیدر آباد ۱۹۷۱ء؛ (۷) بزرگ بن شہریار: عجائب الہند، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۸) ابن حوقل: صورۃ الارض، مطبوعۂ بیروت؛ (۹) ابن حبان البستی: روضۃ العقلاء و نزھۃ الفضلاء، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۰) ابن الندیم: الفہرست، قاہرہ

۱۳۳۸ھ؛ (۱۱) البیرونی: فی تحقیق ما للهند، حیدرآباد (دکن) ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء و طبع سخاؤ Sachau، ج ۱، مقدمہ؛ (۱۲) الاصطخری: المسالک والممالک، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۳) جعفر البوبکانی: حاشیۃ النہج (مختصر نہج التعلّم)، مطبوعۂ سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد ۱۹۶۹ء؛ (۱۴) مجمل التواریخ والقصص، مطبوعۂ ایران؛ (۱۵) نظام الدین بن عبدالرزاق دربیلوی: انیس انجمن، مخطوطہ در کتاب خانۂ راقم؛ (۱۶) شمس سراج عفیف: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛ (۱۷) محمد حفیظ الرحمٰن بہاولپوری: ذکر کرام، بہاولپور ۱۳۵۷ھ؛ (۱۸) جمال الدین ابوبکر اللہ آبادی: تذکرۂ قطبیہ (تصنیف ۱۰۳۰ - ۱۰۵۰ء)، لاہور ۱۳۲۷ھ؛ (۱۹) آدگرنتھ، لاہور ۱۸۸۴ء؛ (۲۰) ابوالحسن جی سندھی، طبع عبدالحق، حیدرآباد (سندھ) ۱۹۱۹ء؛ (۲۱) بھیرومل مہر چند اڈوانی: سندھی بولی جی تاریخ، کراچی ۱۹۴۱ء؛ (۲۲) نبی بخش بلوچ: سندھی بولی جی مختصر تاریخ، حیدرآباد (سندھ) ۱۹۶۴ء؛ (۲۳) سید علی محمد شاہ: مصلح المفتاح، یعنی سید دائرے وارن جی سندھی، طبع نبی بخش بلوچ، مطبوعۂ سندھ یونیورسٹی، حیدرآباد ۱۳۹۰ھ/۱۹۷۰ء؛ [نیز دیکھیے (۲۴) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۵۰ء، ج ۲۰، بذیل مادّہ؛ (۲۵) John Beams: *Comparative Grammar of the Modern Aryan Languaegs of India*، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۸۷۲ - ۱۸۷۹ء؛ (۲۶) E. Trumpp: *Sindhi Grammar*، ۱۸۷۲ء؛ (۲۷) شرف الدین اصلاحی: اُردو سندھی کے لسانی روابط، مطبوعۂ مرکزی اُردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۰ء، جس میں مزید مآخذ بھی درج ہیں]۔

(نبی بخش بلوچ)

(ب) سندھی ادب: [جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے] سندھی ایک قدیم زبان ہے۔ اگرچہ یہ بات یقینی طور پر واضح نہیں ہو سکی کہ پہلے پہل یہ زبان کس زمانے میں بولی جانے لگی، تاہم ہمارے پاس عرب سیاحوں (الاصطخری اور المقدسی وغیرہ، جو دسویں صدی عیسوی میں سندھ میں آئے تھے) کی یہ ناقابل تردید شہادت موجود ہے کہ دیبل، منصورہ اور ملتان میں عربی اور سندھی زبانیں بولی جاتی تھیں۔ البیرونی (۹۷۳ء تا ۱۰۴۸ء) اپنی تصنیف کتاب الہند میں اس زبان کے رسم الخط کے متعلق لکھتا ہے کہ ساحل سمندر کی جانب جنوبی سندھ میں ملواری حروف کا رواج تھا اور ملک کے بعض دوسرے حصوں میں اردھ ناگری رسم الخط استعمال ہوتا تھا۔ اس رسم الخط کی کایا پلٹ عربی رسم الخط میں تدریجی طور پر ہی ہو گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرور زمانہ کے ساتھ جوں جوں عام آبادی داخل اسلام ہوتی گئی اس کے رسم الخط کی جگہ آہستہ آہستہ قرآن مجید کا رسم الخط رائج ہوتا چلا گیا۔ یہی صورت ایران میں بھی وقوع پذیر ہوئی تھی، جہاں مجوسیت کے غائب ہوتے ہی پہلوی رسم الخط کو چھوڑ کر عربی رسم الخط اختیار کر لیا گیا تھا۔ عربی آمیز سندھی کی قدیم ترین تحریری صورت کے نمونے ہمیں ملفوظات شاہ کریم بلڑی (۱۵۳۶ء تا ۱۶۲۳ء) میں ان کے اشعار میں ملتے ہیں، جن کا فارسی زبان میں ترجمہ ان کے مرید محمد رضا نے ۱۶۲۹ء میں کیا تھا۔ یہ رسم الخط اس اعتبار سے بڑا ناقص ہے کہ اس میں منفوس (aspirate) اور انفی (nasal) اصوات کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا ہے اور سندھی زبان کی باون آوازوں کو عربی زبان کے صرف تیس حروف ہی کے ذریعے ظاہر کیا ہے؛ بایں ہمہ یہ خاصا قابل فہم ہے۔

دنیا کے تمام ادبیات کی طرح سندھی ادب کا آغاز بھی نظم ہی سے ہوتا ہے۔ جس زمانے میں سندھی شعر گائے اور لکھے جانے لگے اس وقت سندھی لوگ جاہل یا وحشی نہ تھے۔ عرب فتوحات کی وجہ سے وہ اپنا ماضی فراموش کر چکے تھے اور نہ صرف اسلامی تعلیمات ان کے رگ و پے

میں پوری طرح سرایت کر چکی تھیں بلکہ وہ تصوف کے اثرات بھی قبول کر چکے تھے - یہی وجہ ہے کہ ابتدائی زمانے کے جو شعری نمونے ہم تک پہنچے ہیں ان میں مذہبی اور صوفیانہ عنصر غالب ہے اور نفس مضمون کے اعتبار سے یہ ناصحانہ (didactic) ہیں۔ شروع شروع میں یہ اشعار نفاست سے خالی، وزن سے گرے ہوئے اور تخیل کی پرواز سے معرّا تھے، لیکن رفتہ رفتہ یہ معیار اور غنائیت کے اعتبار سے نکھرتے چلے گئے، تاآنکہ شاہ عبداللطیف بھٹائی کے پرشوکت اور پرسوز کلام کے ذریعے سندھی شعر و سخن کو اپنا صحیح مقام حاصل ہوا، جو اپنے ترنم اور روانی، بلندی فکر اور حسن بیان کی بنا پر آج ممتاز ہے۔

سندھی ادب کے تہی دامن رہ جانے کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ دور اوّل کے سندھی علما عربی اور فارسی ادبیات کے مطالعے میں مصروف و منہمک رہے کیونکہ پندرھویں صدی عیسوی تک یہی دو زبانیں ہر قسم کی ادبی تصانیف کے لیے استعمال ہوتی تھیں اور اس طرح وہ اپنی مقامی زبان کی جانب کوئی توجہ نہ دے سکے۔ ویسے تو کئی شاعر اپنے اپنے وقت میں منصّۂ شہود پر آئے ہوں گے اور ان کا کلام بھی کچھ دن لوگ گاتے رہے ہوں گے، لیکن چونکہ اسے تحریری صورت میں محفوظ رکھنے والا کوئی نہ تھا، لہٰذا وہ صحرا کی فضا میں گم ہو کر رہ گیا۔ علاوہ بریں یہاں راویوں اور بھاٹوں کا وجود بھی نہ تھا، جو اس قسم کے کلام کو حفظ کر کے آئندہ نسلوں تک پہنچا سکتے۔ سندھی فضلا کی اس ناقابل معافی غفلت کی وجہ سے ابتدائی زمانے کا کلام ضائع ہو گیا البتہ وہ مجہول اشعار جو سات سامونی ولیوں کے "یے دھڑ سروں" سے منسوب کیے جاتے ہیں باقی رہ گئے ہیں اور برٹن Burton اور ہیگ Haig کی کتابوں میں محفوظ ہیں۔ ان اشعار میں سمہ حکومت کے خاتمے اور آئندہ آنے والے واقعات کے متعلق پیش گوئیاں کی گئی ہیں۔ شیخ حماد جمالی (م ۱۳۶۲ء)، شیخ بھربہ، اسحٰق آہنگر، درویش راجو، کامل مجذوب اور دوسرے اصحاب کا کلام ہمیشہ کے لیے ضائع ہو چکا ہے۔ ہاں، اسحٰق کا صرف ایک شعر ملتا ہے، جس میں ایک لطیف تخیل موجود ہے: "وہ تو ایک چڑا تک بننے پر آمادہ ہے تاکہ اپنی محبوبہ کے چھاج پر بیٹھ کر اس کے میٹھے اور پیارے بول سن سکے"۔ بعض مشہور و معروف شعراء مثلاً درس اللہ ڈنہ، جو سید علی ثانی (م ۱۷۹ء) کا ہمعصر تھا، یوسف ستھہ اور مخدوم محمد معین ٹھٹھوی (م ۱۷۴۸ء)، کا کلام بھی، جو اس زمانے میں مقبول عام تھا، اب معدوم ہو چکا ہے۔

۱۵۲۸ء میں حیدرآباد کی ایک محفل سماع میں ہالہ کنڈی (ہالہ کہنہ) کے مخدوم احمد بھٹی نے جن دو اشعار کو سن کر اپنی جان جان آفریں کے سپرد کر دی تھی وہ دراصل اس سے بہت پہلے کے ہیں اور ان سے حقیقی سندھی شاعری کے نقطۂ آغاز اور اس کے آئندہ رجحانات اور مذاق کا سراغ ملتا ہے۔ ان کے بعد ہمارے سامنے قاضی قاضن (یا قاضی قاذن) کے سات اشعار آتے ہیں۔ شاہ کریم اکثر یہ اشعار سنایا کرتے تھے اور ہماری خوش قسمتی سے ان کے ملفوظات (بیان العارفین) میں محفوظ بھی رہ گئے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ بھی ناپید ہو جاتے۔ یہ سارے اشعار متصوفانہ ہیں اور ہم پورے وثوق سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاضی صاحب نے، جو اپنے زمانے کے سربرآوردہ عالم ہونے کے علاوہ ایک برگزیدہ صوفی بھی تھے، ایسے بیسیوں اشعار کہے ہوں گے۔ مخدوم نوح (۱۵۰۵ء تا ۱۵۹۰ء) کے مواعظ کا حال ہی میں سندھی ترجمہ ہوا ہے۔ ان سے بھی کئی اشعار منسوب کیے جاتے ہیں، لیکن ان میں سے

محض چند ایک ہی دستیاب ہوسکے ہیں۔ تقریباً اسی زمانے میں ایک اور بلند پایہ شاعر اور ولی ہو گزرے ہیں، جن کا نام مخدوم پیر محمد لکھوی (م نواح ۱۵۹۰ء) تھا۔ 'بیاض خادمی' میں ان کی ایک نظم مندرج ہے، جس میں وہ نسیم صبح کو باری تعالیٰ کا قاصد اور معشوق حقیقی کا ہرکارہ قرار دیتے ہوئے اس سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حضور میں ان کی جانب سے ہدیۂ درود و سلام پہنچا دے۔ اس نظم سے سندھی شاعری کی اس صنف کی ابتدا ہوتی ہے، جس کی تکمیل آگے چل کر مخدوم محمد ہاشم، میاں عبداللہ سندھیرو اور کامارو شریف کے پیر محمد اشرف نے کی۔ اس سلسلے میں ان سب نے ابن الفارض کے قصیدۃ التائیہ اور البوصیری کے قصیدۂ بردہ کا تتبع کیا ہے کیونکہ اس زمانے کی ابتدائی مذہبی اور متصوفانہ شاعری پر ان قصائد کا اثر بہت زیادہ تھا۔ خود قصیدۂ بردہ کا سندھی ترجمہ مولوی شفیع محمد پاتڑی، مولوی عطا محمد سہیری اور عبداللہ اثر نے کیا ہے۔

اس طرح ہم سید عبدالکریم یا شاہ کریم بلڑی (۱۵۳۶ تا ۱۶۲۳ء) کے زمانے تک پہنچ جاتے ہیں۔ شاہ صاحب کو اگر سندھی شاعری کا ستارۂ صبح کہا جائے تو بےجا نہ ہوگا۔ ان کے کلام کی مقدار کچھ زیادہ نہیں کیونکہ یہ کل اکانوے دوہوں، دو منلوں اور ایک بیت پر مشتمل ہے۔ اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں کہ یہ مضامین کی وسعت اور موضوع کے تنوع کے اعتبار سے کچھ محدود سا ہے۔ بایں ہمہ اس سے ایک ایسے گرم جوش شاعر کے جذبات ذوق و شوق کا اظہار ہوتا ہے جس کا وجود ہی شعر و غنا سے قائم تھا۔ گو اپنی بندش کے لحاظ سے یہ اشعار کچھ ناہموار اور ان گھڑ سے معلوم ہوتے ہیں، لیکن اپنے محاسن شعری اور تاثر سے خالی نہیں۔ یہ کلام مختصر، جامع اور پرمغز ہے، جس میں اخلاقی اقوال اور صوفیانہ حقائق بیان کیے گئے ہیں۔ اس کلام میں دوہرے (بیت) کی صنف، جسے شاہ لطیف نے ایک سو سال بعد اوج کمال تک پہنچایا، اپنی معراج پر نظر آ رہی ہے۔ یہ دوہرے خالص سندھی میں ہیں اور ان میں فارسی اور عربی الفاظ کی آمیزش زیادہ نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سندھی میں دوسری زبانوں کی مدد کے بغیر عمیق اور دقیق خیالات بیان کرنے کی اہلیت موجود تھی۔ شاہ لطیف ایسے قادر الکلام شاعر کے ہاتھ میں دوہرا یا دوہا عمیق معانی کے اظہار کا ایک لطیف ذریعہ بن گیا اور پھر اسلوب بیان میں ایسی شیرینی اور خوبصورتی پیدا ہوئی جو دوسری زبانوں کے ادب میں شاذ ہی ملتی ہے۔

شاہ کریم کی وفات کے بعد لطیف اللہ قادری کی پندرہ بیتوں (جو ان کی فارسی تصنیف منہاج المعرفۃ [تصنیف ۱۰۷۸ھ] میں ملتی ہیں) اور ان مشکوک اشعار کے سوا جنھیں جھوک کے شاہ عنایت (م ۱۱۳۰ھ) سے منسوب کیا جاتا ہے تقریباً پوری ایک صدی کا ایسا زمانہ آ جاتا ہے جس میں میدان شعر و سخن میں کسی نامور شخصیت کا ذکر نہیں آتا؛ تاہم اشعار کے محفوظ نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس زمانے میں سرے سے کوئی شاعر ہی سندھ میں پیدا نہیں ہوا۔ سندھی شاعری کے میدان میں شاہ لطیف (۱۱۰۲ھ/۱۶۸۹ء تا ۱۱۶۵ھ/ ۱۷۵۲ء) کا ظہور کوئی منفرد واقعہ نہیں ہے، گو وہ اپنے معاصرین کے مقابلے میں معانی کی ریل پیل اور ہمہ گیر طباعی کے اعتبار سے کہیں بلند مقام پر نظر آتے ہیں، تاہم وہ اس ضمن میں اپنے پیش رووں کے بھی بہت کچھ مرہون منت ہیں۔ شاہ لطیف کے ذریعۂ اظہار، یعنی بیت اور دوہرے، کی ایجاد کا سہرا ان کے پیش رووں کے سر ہے اور

ان کا شاعرانہ وجدان بھی انہیں لوگوں کے کلام سے اثر پذیر ہوا۔ شاہ لطیف کے ایک بزرگ معاصر شاہ عنایت نصرپوری کا تعلق ان سے ایسا ہی تھا جیسا کہ مارلو Marlowe کا شیکسپیئر Shakespeare سے۔ نصرپوری کے کلام میں قدیم اور خالص سندھی الفاظ کی زیادہ فراوانی ہے، اگرچہ اس میں شاہ لطیف کے کلام ایسی روانی، یکتائی اور شیرینی موجود نہیں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ شاہ لطیف اگر سب پر فوقیت لے گئے تو محض اس لیے کہ شاہ کریم، شاہ عنایت اور دوسرے متقدمین شعرا ان کے لیے راستہ صاف کر چکے تھے۔

شاہ لطیف کا کلام آفاقی ہے اور ان کا شمار دنیا کے عظیم ترین شعرا میں ہو سکتا ہے۔ آپ کے کلام سے سکون و اطمینان اور صبر و رضا کے رموز و نکات ظاہر ہوتے ہیں اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ ''اے انسان! انہیں محض دوہے نہ سمجھ۔ یہ الہامی اشعار ہیں اور تجھے ایک ایسی مقدس سر زمین میں لے جاتے ہیں جو معشوق حقیقی کا مسکن ہے'' تو وہ کچھ مبالغے سے کام نہیں لیتے۔ آپ کا کلام ایک ایسے ہیرے کی مانند ہے جس کے متعدد پہلو ہیں اور ہر پہلو سے مختلف النوع موضوعات مثلاً تصوف، روحانیت، اخلاق، عشق و محبت اور تغزل کی شعاعیں منعکس ہوتی ہیں۔ شاعر کا دل و دماغ اپنے خالق حقیقی کے ساتھ ہم آہنگ ہے، جو آخرالامر ہر شے کا مرجع ہے۔ شاعر کا کلام عشق حقیقی کے سوز و گداز کی وجدانی کیفیات سے پر ہے، عشاق کے درد فراق اور انزعاج شوق کا عکاس ہے، ذات سرمدی سے وصال کی تمنائے دلی کا اظہار ہے اور حبّ وطن کے جذبے سے سرشار ہے۔ وہ سندھ کے زمین و آسمان کے قدرتی حسن کی تصویر کھینچتا ہے اور اس کے پرشکوہ دریا کی عظمت و ہیبت کا ذکر کرتا ہے۔ روحانی ترفّع اور پند و موعظت کے علاوہ یہ صحیح ذوق جمال سے معمور اور صنائع و بدائع کی سحرکاریوں سے لبریز ہے۔ داخلی قوافی کے ماہرانہ استعمال سے اس میں ایسی غنائیت پیدا ہو گئی ہے کہ اسے سن کر طبیعت سیر نہیں ہوتی۔ یہ کلام گویا سندھی زبان کے الفاظ کا ایک مخزن ہے کہ جب تک یہ قائم ہے سندھی زبان اور اس کا ادب بھی قائم رہے گا۔ شاہ لطیف کے ذریعے دوھانویسی کو وہ کمال حاصل ہوا کہ بعد کے زمانے میں جن شاعروں نے اس صنف میں ان کی تقلید کرنے کی کوشش بھی کی وہ ان کے معیار و انداز کو نہ پہنچ سکے۔ شاہ لطیف نے ایک اور صنف شعر کو بھی مقبول عام بنایا؛ ہماری مراد وائی یا 'کافی' سے ہے، جسے ان کے جانشینوں نے آگے بڑھایا اور رمضان کلال، احمد علی، نور محمد، مصری شاہ اور دوسرے شعرا نے فنی اعتبار سے اسے چار چاند لگا دیے۔

شاہ لطیف کا زمانہ ''دیو قامت'' شخصیتوں کا زمانہ تھا، جنہوں نے دیگر اصناف سخن، بالخصوص مذہبی اور متصوفانہ شاعری میں اپنے آپ کو ممتاز کیا۔ بے قافیہ اشعار (نظم معرّا)، یعنی ایسے ابیات جن کا آخری لفظ الف الاشباع پر ختم ہو، اصل میں پیر محمد لکھوی کی ایجاد ہے۔ مخدوم ابوالحسن (م ۱۱۶۵ھ)، مخدوم محمد ہاشم (م ۱۱۷۴ھ) اور مخدوم عبداللہ سندھیرو نے ان کا رواج عام کر دیا اور اس صنف کو عام مقبولیت حاصل ہوئی۔ چونکہ اس قسم کے ناتراشیدہ اشعار، جن کا قافیہ الف پر ختم ہوتا ہو، ہنسی مذاق ہی میں موزوں ہو جاتے ہیں، لہٰذا انہیں گھٹیا قسم کے متشاعروں اور تک‌بندوں نے بھی اختیار کر لیا۔ مخدوم ضیاء الدین (م ۱۱۷۱ھ) کے مذہبی اشعار میں زیادہ تر مختلف قافیوں والے بند ہیں، جو بہت ناہموار اور بے مزہ ہیں، لیکن ان کے مرید مخدوم محمد ہاشم اپنی تصنیف قوت العاشقین کی

تمہید میں بلندی اور سوز و گداز کے اعتبار سے اپنے پورے عروج پر پہنچ جاتے ہیں، گو معجزات نبوی ؐ کے بیان میں ردیف "ا" والے اشعار بالکل پھیکے ہیں اور ان کی سماعت کانوں پر گراں گزرتی ہے۔ اسی طرز کا کلام پیر محمد اشرف (م ۱۱۷۷ھ)، میاں عبداللہ، سید ہارون اور میاں عیسو کا بھی ہے، جو لطیف احساسات سے خالی نہیں۔ ان سب کا کلام رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے عقیدت و نیاز کے اظہار سے معمور ہے، جن کی ہستی ابتدائی دور کے مسلمان شعرا کے ہاں محبوب ترین تھی۔ میاں عیسو کا مجموعۂ کلام حال ہی میں دستیاب ہوا ہے اور راقم اسے اپنی سندھی ادبی سوسائٹی کے زیر اہتمام شائع کر رہا ہے۔ تربہ اکھری (سی حرفی، یعنی وہ نظم جس کا ہر بند باری باری عربی ابجد کے حرف سے شروع ہوتا ہے) صنف کی طویل نظمیں، جو مؤخرالذکر تین شعرا نے لکھی ہیں، خصوصاً اپنے موضوعات کے تنوع اور اظہار بیان کے اعتبار سے بہت خوب ہیں۔ ہالہ کے مخدوم الرؤف، جو شاہ لطیف کی وفات کے ایک سال بعد ہی فوت ہو گئے تھے، غالباً پہلے سندھی شاعر تھے جنہوں نے قواعد عروض کے مطابق "مولود" کہے۔

شاہ لطیف کے کم عمر معاصر خواجہ محمد زمان لنواری (۱۷۱۳ تا ۱۷۷۴ء)، جن سے انہوں نے اپنی زندگی کے آخری برسوں میں فیضان حاصل کیا، اپنے صوفیانہ کلام ابیات سندھی کی وجہ سے مشہور تھے۔ ان کے پرجوش مرید شیخ عبدالرحیم گرھوری (۱۷۳۹ تا ۱۷۷۸ء) نے اس کی شرح عربی زبان میں لکھی ہے، جس کا سندھی ترجمہ راقم نے کیا ہے۔ اس سے متعدد ایسے صوفیانہ افکار کا انکشاف ہوتا ہے جو پرانی سندھی شاعری میں عام تھے۔ عبدالرحیم خود بھی ایک متبحر عالم تھے اور ان کا شمار بلند پایہ شعرا میں ہوتا ہے۔ وہ بعض ہندو بت پرستوں کے خلاف، جو اس علاقے کے مسلمانوں کو دق کر رہے تھے، جہاد کرتے ہوئے شہید ہوئے۔ انہوں نے طویل نظمیں بھی لکھیں، جنہیں "کلمہ" کہا جاتا ہے اور شاہ لطیف کی طرز پر دوہے بھی کہے۔ یہ اشعار بے حد فلسفیانہ ہونے کے باوجود اعلیٰ شعری محاسن کے حامل ہیں۔ ان کے مجموعۂ کلام میں ایک طویل ہجو بھی ایسے ریاکار ملاؤں کی منافقانہ حرکات کے بارے میں ملتی ہے جو قرآن و حدیث کی حسب مطلب تاویلیں کرنے کے عادی ہیں۔ یہ ہجو ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء میں رانی پور کے ایک باشندے محمد شریف نے لکھی تھی اور طنزیہ شاعری کا نہایت دلکش نمونہ ہے۔ اس سلسلے میں سندھ میں راشدی پیروں کے سلسلے کے بانی سید محمد بقا کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، جن کے چند ہی اشعار ملتے ہیں، مگر ان کی اپنی ایک شان ہے۔

مذکورۂ بالا شعرا میں سے اکثر کا تعلق کلہوڑہ دور (۱۶۵۷ تا ۱۷۳۳ء) سے تھا، جسے سندھی شاعری کا عہد زریں سمجھنا چاہیے۔ اس میں زیادہ تر بیت گوئی پر زور رہا۔ اس خاندان کا ایک امیر محمد سرفراز خاں خود بھی تفریح کے طور پر شعر کہتا تھا۔ اس نے ایک نئی صنف سخن ایجاد کی، جسے "مدح" کہتے ہیں (یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان میں مدحیہ قصائد)۔ [آگے چل کر] اسے جمن چارن، صدرالدین، فتح، قیم اور حافظ پنہو وغیرہ نے، جن کا تعلق تالپوری دور (۱۷۸۳ تا ۱۸۴۳ء) سے تھا، اور بھی ترقی دی اور اسے غنائیت، صنائع و بدائع اور نئے نئے الفاظ سے آشنا کیا۔ کلہوڑہ دور ہی میں مثنوی کی ابتدا ہوئی۔ معروف ترین مثنوی لیلیٰ مجنوں ہے۔ فاضل اور خلیفہ عبداللہ نظامی نے اس کی تصنیف میں مہارت فن کا ثبوت دیا ہے۔

تالپور روادار قسم کے شیعہ تھے اور کسی پر محض اختلاف مذہب کی بنا پر ظلم نہ کرتے تھے، البتہ ائمۂ اطہار اور دوسرے علویوں کی مدح کرنے والوں کی وہ بے حد قدردانی کرتے تھے؛ چنانچہ مرثیہ گوئی کا رواج شروع ہو گیا۔ اس صنف کو سیّد ثابت علی شاہ (۱۷۴۰ تا ۱۸۱۰ء) نے اوج کمال پر پہنچایا اور ان کے کلام کا مقابلہ اردو زبان کے مشہور مرثیہ گو انیس اور دبیر سے بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

سچل سرمست (۱۷۳۹ تا ۱۸۲۹ء) کو تالپوری دور کا سب سے بڑا شاعر سمجھنا چاہیے۔ ان کا کلام وسعت مضامین کے اعتبار سے ہمہ گیر اور اپنی مثال آپ ہے۔ اگرچہ وہ شاہ لطیف کے پائے کو تو نہیں پہنچتے، لیکن ان کی قافیاں اور غزلیں اپنی خوبیوں کے لحاظ سے بے نظیر ہیں۔ ان کا فارسی کلام دیوان آشکارا کے نام سے مدون ہو چکا ہے۔ حافظِ قرآن ہونے کے علاوہ وہ اسلامی علوم کے بھی فاضل تھے، لیکن اس کے باوجود وہ اپنے متصوفانہ افکار میں انتہاپسندی سے کام لیتے ہوئے منصور الحلاج سے بھی سبقت لے گئے اور عوام الناس میں ہدف ملامت بنے۔ وہ ابھی بچے ہی تھے کہ شاہ لطیف نے انھیں دیکھ کر یہ پیش گوئی کی تھی کہ ایک دن ایسا آئے گا کہ یہ شخص انگیٹھی پر رکھی ہوئی کیتلی کا ڈھکنا اٹھا پھینکے گا، جو میں نے آگ پر رکھی ہے؛ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ سچل راہ سلوک کے تمام سربستہ راز فاش کر کے رکھ دیگا۔ اس دور میں سچل کے علاوہ کوئی بڑا شاعر نظر نہیں آتا۔ بعض ہندو شاعروں، مثلاً سوامی، آسو اور دلپت کے علاوہ، جو ویدانت کے رنگ میں شعر کہتے تھے، چند ایسے مسلمان شعرا کے نام بھی ملتے ہیں جو زیادہ تر اپنے اشعار میں ویدانت کا رنگ بھرتے ہیں، مثلاً گل محمد، پیر علی گوہر شاہ راشدی المتخلص بہ اصغر (۱۸۱٦ تا ۱۸۳۷ء)، سیّد خیر شاہ اور ہمل لغاری (۱۲۹٦ھ)۔ کہا جاتا ہے کہ خلیفہ گل محمد (۱۷۸۴ تا ۱۸۵٦ء) ہی نے سب سے پہلے قواعد عروض کے مطابق ایک پورا دیوان مرتب کیا۔ اس کا کلام ذخیرۂ الفاظ کے اعتبار سے تو خوب ہے، لیکن بحیثیت مجموعی بوجھل اور بے مزہ ہے، البتہ کہیں کہیں کوئی پھڑکتا ہوا شعر طبیعت میں شگفتگی پیدا کر دیتا ہے۔ سیّد خیر شاہ نے ثابت علی شاہ کے مراثی کے جواب میں ایک جنگ نامہ منظوم کیا، لیکن وہ اول الذکر کے بلند معیار تک نہیں پہنچ سکا۔ اس کی ایک نظم ٹوپی و پاگ (یعنی ٹوپی اور پگڑی کا مناظرہ) ''مضحکات'' میں شمار کی جا سکتی ہے اور اس سے عربی اور فارسی زبان کی مناظرانہ شاعری کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ فارسی اور سندھی شاعری میں اصغر کا درجہ بہت بلند ہے اور اس کی قافیاں حقیقی جذبات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ ہمل سندھی اور سرائیکی دونوں زبانوں کی شاعری میں اپنے معاصرین سے گوے سبقت لے گیا ہے۔ وہ ایک پُرگو شاعر ہے اور اس کے کلام میں مزاح لطیف کی جھلک نظر آتی ہے۔

دور انگلشیہ (۱۸۴۳ تا ۱۹۳۷ء) میں شاعری کی طرف ایک بار پھر توجہ مبذول ہوئی، لیکن اس زمانے کی شاعری میں پرانے سندھی گیتوں کے اوزان سے اجتناب کرتے ہوئے فارسی غزلیات وغیرہ کے اوزان کو اختیار کر لیا گیا، جس سے سندھی شاعری کی اپج، زور بیان اور آمد میں کمی آ گئی۔ چند ایک مشہور شاعروں، مثلاً خلیفہ محمد قاسم (م ۱۸۹۱ء)، حافظ حامد (م ۱۸۹۸ء)، سیّد فاضل شاہ (م ۱۹۰۰ء)، مخدوم محمد ابراہیم بھٹی صوفی (۱۸٦۳ تا ۱۹۱۳ء)، میر عبدالحسین سانگی (۱۸۵۰ تا ۱۹۲۴ء)، اخوند دین محمد مسکین (م ۱۹۲۴ء)، مرزا قلیچ بیگ (۱۸۵۵ تا

۱۹۰۹ء)، محمد بخش واصف (م ۱۸۹۲ء) اور نواز علی نیاز (پ ۱۸۹۲ء) وغیرہ نے تو یہ قاعدہ کلیہ بنا رکھا ہے کہ اشعار میں یا تو اخلاقی موضوعات کی بھرمار ہو یا کسی فرضی معشوق کے سامنے عشق کا اظہار، یا بلبل و گل کے درمیان فضول اور بے معنی گفتگو کی تفصیل، جس میں باغبان پر طعن و تشنیع بھی کر دی جائے ۔ بایں ہمہ کچھ مرد میدان ان شعرا میں ایسے بھی ہیں جو پرانی لکیر کے فقیر رہنے کے باوجود شاعری کے کچھ اچھے نمونے بھی ہمارے لیے چھوڑ گئے ہیں اور جس پر ہمیں بجا طور پر فخر بھی کرنا چاہیے ۔ ان میں سے رمضان کنبھر (= کمھار) کا نام قابلِ ذکر ہے، جو اگرچہ ان پڑھ تھا، تاہم اس کے کلام، بالخصوص ”معجزات“، ”مولود“ اور قافیوں میں مقامی ماحول رچا ہوا نظر آتا ہے ۔ اس کے ہاں آمد بھی بہت ہے ۔ اس کے اشعار عروض کے قواعد کی غلامانہ تقلید سے بالکل آزاد ہیں اور کہیں کہیں تو ان میں ایک الہامی کیفیت محسوس ہوتی ہے ۔ مولوی اللہ بخش (ابوجھو) کی مسدس، جو ۱۸۹۳ء میں لکھی گئی، اپنی صنف کی پہلی سندھی نظم ہے ۔ مصنف کی شہرت اسی کی مرہونِ منّت ہے اور اسے بجا طور پر حالیِ سندھ کہا جا سکتا ہے ۔ حکیم محمد واصل، جنھوں نے ۱۹۲۰ء میں نوّے برس کی عمر میں وفات پائی، ایک طویل روحانی مثنوی گلزار واصل ان کی یادگار ہے ۔ اس مثنوی میں سندھ کے مشہور عشاق سسّی و پنوں کی داستان محبت بیان کی گئی ہے ۔ اسی طرح مل محمود پالی کا کلام بھی خیالات کے اعتبار سے طبع زاد کہا جا سکتا ہے ۔ مولوی غلام محمد خانزئی بڑے بلند پایہ ادیب تھے ۔ ان کا رسالہ، جو ۱۸۸۵ء میں مرتب ہوا، خلیفہ نبی بخش کے رسالے کے ساتھ شاہ لطیف کے رسالے کے بالمقابل رکھا جا سکتا ہے؛ البتہ فقیر رازی کا رسالہ محض گھٹیا قسم کا چربہ نظر آتا ہے ۔

شعرا کے نوجوان طبقے نے اگرچہ اسلوب کے اعتبار سے تو فارسی شاعری ہی کا تتبع کیا ہے، تاہم اپنے موضوعات کے انتخاب میں وہ ایک نئے راستے پر گامزن ہوا ہے ۔ ان شاعروں نے شاعری کی کئی اصناف بھی ایجاد کیں، مثلاً چاربیتہ (مربع)، پنجوکی (خمسہ)، سدسہ (مسدس)، ہشت بیتی (مثمن)، وغیرہ، جن میں اوزان اور قوافی مختلف ہوتے ہیں ۔ اسی قسم کے کلام میں صنعت گری کا کمال اور الفاظ کی سحر آفرینی نظر آتی ہے ۔ ان کے مضامین میں بلندی بھی ہے اور تنوع بھی ۔ نئے ادیبوں نے قدامت پسندی کے چنگل سے نجات پائی ہے ۔ بندھے ٹکے دستور کو سب سے پہلے احمد نظامی نے خیرباد کہا ۔ ڈاکٹر محمد ابراہیم خلیل نے نثر و نظم میں بہت کچھ لکھا ہے اور جمعیۃ الشعراے سندھ کے صدر کی حیثیت سے ادبیات میں ایک نئی روح پھونک دی ۔ لطف اللہ بدوی، کشن چند بیکس، حیدر بخش جتوئی، غلام محمد گرامی، غلام علی مسرور، حافظ احسن، عبداللہ اثر، محمد عالم عباسی، رشید احمد لغاری، اایاز قادری اور بہت سے دوسرے شعرا نے جدید شاعری میں نام پیدا کیا ۔ سیّد میران محمد شاہ بھی نظم و نثر میں اچھا مذاق رکھتے ہیں اور یہ بات بھی کچھ کم خوش کن نہیں کہ مسلمان عورتوں کی نئی پود بھی اب میدان سخن میں اتر آئی ہے ۔ ان میں حالہ کی آنسہ فخر النسا کے علاوہ روشن بیگم کا نام قابل ذکر ہے ۔

اس مختصر تبصرے سے یہ بات واضح ہو گئی ہو گئی کہ سندھی شاعری کی حدود بہت وسیع ہیں اور اس میں موضوعات کی بے حد فراوانی ہے؛ صوبے کے ہر کونے میں مختلف النوع شاعری کے کثیر التعداد نمونے ملتے ہیں، لیکن انھیں ابھی تک جمع نہیں کیا جا سکا اور غالباً یہ کام کبھی پایۂ تکمیل کو پہنچ بھی نہیں سکے گا ۔ برٹن Burton کی راے ہے کہ سندھی شاعری

میں تری و تازگی، محاورے کی شستگی، آمد، لغت کی کثرت اور جامعیت موجود ہے، الفاظ کی بندش اور اسلوب بیان کے اعتبار سے مختلف الانواع ہے اور اس کے ساتھ ہی سلاست اور روانی بھی بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے۔ فلسفیانہ مضامین اس میں کم ہوں تو ہوں، لیکن اس کا مطالعہ، بالخصوص لسانیاتی نقطۂ نظر سے، تفریح اور فائدے سے خالی نہیں۔ یہ بات سندھی نثر کے سلسلے میں صادق نہیں آتی۔ سندھی نثر زمانۂ حال کی پیداوار ہے، چنانچہ اس میں روانی اور برساختگی کا معیار ویسا بلند نہیں ہو سکا جیسا کہ انگریزی اور اردو نثر میں نظر آتا ہے۔

سندھی نثر کی ابتدا ہی کچھ غیر یقینی حالات میں ہوئی صورت حال یہ تھی کہ اگر اس زبان میں کچھ اظہار خیالات کیا جاتا تو اسے سندھی علم و فضل کی توہین سمجھا جاتا تھا کیونکہ زمانۂ ماضی میں ہر قسم کا تحریری مواد عربی اور فارسی زبانوں ہی میں مرتب ہوا کرتا تھا۔ ہمارے بڑے بڑے اساتذہ بڑی سلیس عبارت اور سادہ نثر لکھنا گوارا نہ کرتے تھے اور اس کے بجائے وہ ایسی کدوکاوش میں اپنا وقت عزیز ضائع کر دیا کرتے تھے کہ وہ ردیف 'آ' میں چند ٹوٹے پھوٹے مذہبی قسم کے شعر لکھ دیں۔ بایں ہمہ جو آثار اس وقت نظر آ رہے ہیں، ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ مستقبل قریب میں سندھی نثر نویسی بھی ترقی کی راہ پر گامزن ہو کر رہے گی، خواہ ایسی صورت اردو زبان کے اختلاط و اتحاد کے ذریعے پیدا ہو، خواہ سندھیوں کی والہانہ خواہشات کا نتیجہ ہو جو اپنی زبان میں تخلیقی اور طبع زاد تصانیف شائع کرنے کے متمنی ہیں۔

سندھی نثر کے قدیم ترین نمونے عبدالرحمن گرہوری کے اخلاقی رسالوں میں ملتے ہیں، ضرب الامثال اور پہیلیاں تو قدیم الایام ہی سے نثر میں سندھی زبان کا ایک قابل قدر سرمایہ ہیں۔ شاہ کریم اور خواجہ محمد زمان کے ملفوظات اصل میں سندھی نثر ہی میں تھے، لیکن ان کے خلفا نے اپنے اعلیٰ ادبی ذوق کے تحت انہیں فارسی اور عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ قدیم زمانے کی نثر اصل میں عربی اور فارسی متون کا لفظی ترجمہ ہوا کرتا تھا، جن میں جملوں کی بندش کو اصل متن کے مطابق برقرار رکھا جاتا تھا، چنانچہ اخوند عزیز اللہ مٹاروی (١٧٤٦ تا ١٨٢٣ء) کا کیا ہوا قرآن مجید کا سندھی ترجمہ اور دیوان نندی رام سہوانی کا تاریخ معصومی کا لفظی ترجمہ اسی قسم کی نثر کا نمونہ ہیں۔ نثر نویسی کے باب میں سیّد میراں محمد شاہ مٹاروی کے مفید الصبیان اور قصۂ سدھاتورہ و کدھاتورہ میں سندھی نثر کی ارتقا کا ایک اور مرحلہ طے ہوتا نظر آتا ہے۔ اسی طرح غلام حسین نے قصۂ بھنبو زمیندار میں ایک نئی طرز تحریر کی طرح ڈالی ہے۔ دیوان کیول رام کی سو دوڑی، گل شکر اور گل سندھی نثر میں طبعزاد تخلیقات اور بجائے خود سندھی ادب میں ایک بےمثال اضافہ ہیں۔ اب ہم سرتاج ادبائے سندھ شمس العلماء مرزا قلیچ بیگ (١٨٥٥ تا ١٩٢٩ء) کا ذکر کرتے ہیں جو ایک انتھک نثر نگار تھے۔ ان کی ابتدائی کوشش تو شاہ لطیف کی سوانح عمری کی صورت میں برآمد ہوئی، لیکن یہ تصنیف نثر کا بہت ہی کمزور نمونہ تھی۔ انہوں نے انگریزی اور دوسری زبانوں سے جو ترجمے کیے وہ بھی کچھ روکھے پھیکے ہی ہیں اور ان کے مطالعے سے پڑھنے والے کو کوئی خاص حظ محسوس نہیں ہوتا، تاہم اپنی دوسری تصانیف، مثلاً خورشید اور زینت میں، جو کسی حد تک طبع زاد کہی جا سکتی ہیں اور اپنے ڈراموں میں جو زیادہ تر ماخوذ ہیں، وہ اعلیٰ ادبی معیار کو چھوتے نظر آتے ہیں۔ ان کے کلام میں ورڈزورتھ Wordsworth کی

طرح بہت سی ناہمواریاں پائی جاتی ہیں کیونکہ اسی کی طرح ان کی بلند خیالی کبھی تو اپنے پورے کمال پر پہنچ جاتی ہے اور کبھی ترقی معکوس کا ثبوت دیتی ہے ۔ احمد خان تگیو، خان جاپانی اور اخوند لطف اللہ نے مقفّی نثر لکھی ہے ، لیکن اس میں قدرتی اظہار خیال کے پہلو کو شاذ ہی نظر انداز کیا ہے ۔ اس اعتبار سے اردو داستان فسانۂ عجائب کے سندھی ترجمے کو، جو اخوند لطف اللہ نے گلِ خنداں کے نام سے کیا ہے، ادب کا شاہکار کہا جا سکتا ہے ۔ مسجع نثر کے سب سے بڑے مصنّف قاضی ہدایت اللہ مشتاق کی صنعت گری اور زور قلم کا اندازہ ہدایت الانشاء، مصباح العاشقین اور نصرۃ العاشقین جیسی لاجواب تصانیف سے بخوبی کیا جا سکتا ہے ۔ ان میں سے پہلی کتاب فن انشا نویسی کے بارے میں ہے اور آخری دونوں کتابوں میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ولادت کا ذکر بڑی شاندار نثر میں بیان کیا ہے، جسے جا بجا برمحل اور منتخب اشعار سے مزین کیا گیا ہے ۔ مشتاق کا شمار پہلی صف کے شعرا میں کیا جا سکتا ہے، جن کا کلام اپنی صحیح قدردانی کے لیے کسی قابل نقاد کی توجہ کا منتظر ہے ۔ مولوی عبدالخالق خلیق موروی، جن کا انتقال عالم شباب ہی میں ہو گیا، ایک نہایت تیز اور تیکھے اسلوب بیان کے مالک تھے ۔ انھوں نے اور محمد بخش واصف (م ۱۹۵۲ء) نے ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا مطالعہ خاص طور پر کیا تھا اور انھوں نے کئی مناظرانہ کتابیں لکھی ہیں ۔ مولوی حکیم فتح محمد سیہوانی (م ۱۹۳۲ء) ایک ممتاز نثر نگار تھے اور وہ کئی مشہور تصانیف چھوڑ گئے ہیں، مثلاً نور الایمان (علوم قرآن کا تعارف)؛ حیات النبی (آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی سوانح عمری)؛ ابوالفضل و فیضی؛ میراں جی صاحبی اور کمال و زوال ۔ ان کا اسلوب بیان سادہ، واضح اور خوشگوار ہے، گو کبھی کبھی محض لفاظی بھی پائی جاتی ہے ۔ وہ خاصے اچھے شاعر بھی تھے ۔ انھوں نے سندھی شاعری میں "فرد" کو رائج کیا ۔ عبدالرزاق میمن (م ۱۹۳۲ء) کو نظم و نثر میں امتیاز حاصل ہوا ۔ ان کا نام جہان آرا اور کوثر کے باعث زندہ ہے، جو سندھی نثر میں طبعزاد کتابیں ہیں ۔ مولوی دین محمد وفائی (م ۱۹۵۱ء) ایک بلند مرتبہ ادیب تھے اور سندھ سے متعلق ہر قسم کی معلومات کے لیے ایک چلتی پھرتی قاموس تھے ۔ اسی طرح محمد صدیق میمن (ولادت: نواح ۱۸۹۳ء) بھی ایک اچھے شاعر اور نثر نگار ہیں، لیکن اپنی ادبی تصانیف میں انھوں نے دوسروں کی محنت سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا ہے ۔ قاضی عبدالرزاق کی تصانیف نثر بھاری بھرکم اور آورد سے بوجھل معلوم ہوتی ہیں، اس کے برعکس صالح بھٹی (پیدائش ۱۸۸۹ء) کی تحریر میں گہرائی نہ ہونے کے باوجود سادگی اور حسن موجود ہے ۔ راقم (پیدائش ۱۸۹۶ء) نے بھی حتی الامکان سندھی ادب کی ترقی میں حصہ لیا ہے ۔

یہاں یہ بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مصنفین کا بھی کچھ ذکر کر دیا جائے ۔ ڈاکٹر ہوت چند مول چند گوربخشانی کا اسلوب بیان خاصہ زور دار تھا ۔ ان کی تصانیف نورجہاں اور مقدمۂ شاہ جو رسالو (جو انھوں نے راقم الحروف کے ساتھ مل کر لکھا)، مستند ادبیات میں شمار ہوتی ہیں اور ان کے مطالعے سے ارباب ذوق ہمیشہ محظوظ ہوتے رہیں گے ۔ جیٹھ مل (م ۱۹۳۹ء) کی نثر پرزور، لیکن پچ رنگی ہے ۔ لال چند جگتیانی نے عورتوں کے روزمرہ اور محاورے سے خوب فائدہ اٹھایا ہے ۔ ان کے کلام میں شاہ لطیف کی تراکیب اور ابیات جابجا استعمال کیے گئے ہیں جن کی وجہ سے اکثر اوقات عبارت کے موثر ہونے کے بجائے اس میں بے تکا پن سا پیدا ہو جاتا ہے ۔ بھیرو مل مہر چند اڈوانی (م ۱۹۵۰ء) ایک

کہنہ مشق اور صاحب طرز مصنّف تھے۔ ان کے اسلوب میں ہندو مسلم ذوق و خصوصیات کا امتزاج ملتا ہے۔ زبان و بیان کے اعتبار سے گوربخشانی کے بعد دوسرا نام لیکھ راج کشن چند عزیز کا آتا ہے۔ منوھر داس کھلنانی اور آسانند ماستورا بھی اچھے مصنّف ہیں، لیکن ان کے اسلوب کو سنسکرت الفاظ کی کثرت نے بے اثر کر دیا ہے۔ سنسکرت الفاظ کے استعمال کا رواج اوّل اللہ در کے والد دیوان کوڑومل نے شروع کیا تھا، جن کا شمار قدیم ہندو نثرنگاروں میں ہوتا ہے۔

آج کل کے ابھرتے ہوئے نثرنگاروں میں سے عثمان علی انصاری، اللہ بچایو سمو، محمد اسمٰعیل عرسانی، آغا تاج محمد اور کئی دوسرے، مثلاً سرور علی، لطاف علی، رائے بلرامے، محمد ابراہیم جایو، سندیلو، وغیرہ قابلِ ذکر ہیں، جن کی تصانیف کا ادبی جائزہ نہیں لیا گیا۔ پیر علی محمد راشدی، جو میدان سیاست میں گم ہو چکے ہیں، سندھی زبان کے پرجوش مصنّفین میں سے ہیں۔ ان کے بھائی حسام الدین بڑے سنجیدہ اور باذوق عالم ہیں، جنھوں نے مشاہیر سندھ کا ایک تذکرہ مرتب کیا ہے۔ رحیم داد خیدانی تاریخ سندھ کے بڑے عالم ہیں، لیکن ان کے ہاں توازن کی کمی ہے۔ ہالہ کے مخدوم محمد زمان اپنی علم دوستی کی وجہ سے شہرت پا رہے ہیں۔ لطف اللہ بدوی، جن کا ذکر نوجوان شعرا کے سلسلے میں آچکا ہے، اچھے نثرنویس بھی ہیں اور ان کی تاریخ ادبیات سندھ (۲ جلدیں) سندھی شاعری کی تنقیدات میں ایک قابلِ قدر اضافہ ہے۔ ڈیپلائی کے ناولٹ، جو عام طور پر دوسری کتابوں سے ترجمہ کیے گئے ہیں، عام لوگوں کے مذاق کی چیزیں ہیں، جن کی مقبولیت عارضی قسم کی ہوتی ہے۔ ڈاکٹر نبی بخش بلوچ سندھ کے ایک اور ممتاز ادیب ہیں۔ یہ آثار بڑے حوصلہ افزا ہیں، جن کی وجہ سے سندھی نثر میں اب آہستہ آہستہ لوچ اور بےساختگی پیدا ہو رہی ہے جو اس کے مستقبل کے لیے ایک مبارک فال ہے۔

[دورِ حاضر سے متعلق مزید معلومات اور تفصیلات مقالے کے حصۂ اوّل، یعنی سندھی زبان، کے آخر میں آ چکی ہیں؛ نیز رکّ بہ سندھ].

(عمر بن محمد داؤد پوتہ)

⊗ **سِنْدْ کَلْزَم**: رکّ بہ صِنْف.

⊗ **سَنْسْکْرِت**: ایک زبان، [جو برصغیر پاک و ہند میں] ہندو تہذیب کے عروج کے زمانے میں لوگوں کا ذریعۂ اظہار تھی۔ مسلمانوں کی ادبیات میں ہندی [رکّ بآں]. اور ہندوی، یہ دو لفظ، اس انداز میں استعمال ہوئے ہیں کہ بالعموم یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ ان سے مراد کیا ہے؟ یہ الفاظ سنسکرت سے لے کر قدیم اردو اور نئی اردو بلکہ مقامی ہندی زبانوں کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں؛ [چنانچہ البیرونی کتاب الہند میں پنجاب کی زبان کے لیے اسے استعمال کرتا ہے۔ ہمارے اردو دائرۂ معارف اسلامیہ میں، جو اسلام اور مسلمانوں سے متعلق ہے، سنسکرت پر مقالہ بظاہر بےمحل نظر آتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کا جواز دو وجہ سے ہے: اول اس لیے کہ مسلمانوں نے اپنے دورِ حکومت میں سنسکرت کی کتابوں سے بصورت ترجمہ اعتنا کیا؛ دوم اس وجہ سے کہ بعض مسلمان علما نے سنسکرت اور سنسکرتی علوم سیکھے اور ان میں محققانہ مہارت پیدا کی۔ بنابریں اس مقالے میں سنسکرت کے متعلق انھیں دو پہلوؤں سے گفتگو ہوگی].

تمہید: ہندوستان کا رابطہ عرب ممالک سے:

زمانۂ قبل اسلام سے [عربوں کی جہازرانی کے سبب سے] ہندوستان اور ایران و عرب کے مابین تجارتی تعلقات موجود تھے، لیکن وہ کسی گہری اور مضبوط اساس پر قائم نہ تھے۔ ایک ملک کے سوداگر دوسرے ملک میں

اپنا سامان تجارت لے کر جاتے اور خرید و فروخت کے بعد اپنے وطن کو واپس آ جاتے۔ ان کا قیام ممالک غیر میں مختصر ہوتا تھا اور اپنے کاروبار میں مصروفیت کی وجہ سے انھیں دوسری قوموں کی ثقافتی زندگی کی طرف توجہ دینے کا وقت نہیں ملتا تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا تھا کہ وہ دوسرے ملک کی زبان میں کچھ دسترس تو حاصل کر لیتے تھے، لیکن وہاں کے ادب میں کچھ دلچسپی نہ لیتے تھے۔ ان روابط کا نتیجہ یہ ضرور ہوا کہ لوگوں نے کچھ غیر ملکی الفاظ، بالخصوص بعض اشیاء، اشخاص اور مقامات کے نام، مستعار لیے۔ ان میں سے بعض نام ادب میں اب بھی محفوظ چلے آ رہے ہیں۔ ہندوستان کی طرف سے ایسے الفاظ کی مثال لفظ باورو (Baveru) سے دی جا سکتی ہے، جس کے متعلق یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ''بابل'' کے مترادف ہے۔ یہ لفظ ''جاتکوں'' (Jatakas) یعنی پالی زبان کی ان کتابوں میں آتا ہے جو مہاتما بدھ کی زندگی کے قصوں پر مشتمل ہیں؛ ان میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ہندوستانی تاجر اپنا مال ساحل سمندر پر واقع مملکت باورو میں لے جایا کرتے تھے۔ ایک دفعہ وہ ایک کوّے کو، جو جہاز کے مستول پر آ بیٹھا تھا، ساتھ لے گئے۔ ان دنوں باورو میں پرندوں کی قلت تھی، اس لیے وہاں کے لوگوں نے وہ کوا خرید لیا۔ دوسری دفعہ ہندوستانی تاجر ایک مور لے گئے؛ اسے بھی اہل باورو نے خرید لیا۔

اس طرح کے الفاظ کی ایک اور مثال جین مت کی مذہبی کتابوں میں پائی جاتی ہے۔ ان میں ''آلی سندیہ'' کا ذکر آتا ہے، جس کے معنے ایک قسم کی دال کے ہیں جسے گجراتی زبان میں ''وال'' کہا جاتا ہے۔ غلے کی یہ قسم ہندوستان میں عام نہ تھی، لہٰذا پروفیسر لیوی Sylvin Levi نے خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ سکندریہ سے درآمد کی گئی تھی اور اس لیے پراکرت میں اسے ''آلی سندیہ'' کہا گیا۔ ایسی مثالیں آج کل بھی موجود ہیں کہ اشیا جہاں جہاں سے برآمد ہوتی ہیں، ان جگہوں سے منسوب ہو جاتی ہیں؛ چنانچہ آم کی ایک قسم سہارنی ہے، جو سہارنپور سے آتی ہے اور 'ناگپوری' وہ سنترہ ہے جو ناگپور سے برآمد ہوتا ہے۔

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس میں نہ تو اس ہندی۔ ایرانی عہد کو پیش نظر رکھا گیا ہے جس میں اہل ہند اور اہل ایران کے آبا و اجداد اکٹھے زندگی بسر کرتے تھے، نہ اسے اقوام یورپی اور سامی زبانوں کے اس مشترکہ دور تک وسعت دی گئی ہے جس کا وجود بعض فضلا کے نزدیک اس لیے مسلم ہے کہ ان دو نسلوں کی زبانوں میں لسانی رشتے پائے جاتے ہیں۔

ہندوستان اور اسلامی ممالک کے مابین زیادہ قریبی اور دیرپا تعلقات ظہور اسلام کے بعد استوار ہوے۔ دین اسلام ملک عرب کے لیے ایک رحمت ثابت ہوا، کیونکہ اس کی بدولت اہل عرب تمام اغیار کے مقابلے میں متحد ہو گئے۔ اسلام نے عربوں میں تنظیم کی روح پھونکی اور اس کا اثر دور دور تک غیر عرب ممالک میں بھی محسوس کیا جانے لگا۔

ظہور اسلام کے بعد عربوں کی جانبازانہ حوصلہ مندی کا یہ نتیجہ تھا کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات سے تھوڑی ہی مدت بعد اسلام ہندوستان میں دو لہروں کی صورت میں داخل ہوا۔ اس کے ورود کی داستان اتنی عام ہے کہ اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

پہلی لہر سمندر کے راستے محمد بن قاسم کی قیادت میں آئی، جس نے سندھ کو اور بتدریج شمالی علاقوں کو زیر نگیں کیا۔ حملہ آوروں میں سے کچھ لوگ بحیثیت حکمران یہیں آباد ہو گئے۔

اس سے مذہبی مبلغین اور خدا رسیدہ بزرگوں کے عرب سے یہاں آنے کا راستہ صاف ہو گیا۔ ان کی ہمدردی اور دل‌پذیر مواعظ سے یہاں کے لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہونے لگے، چنانچہ اس سر زمین میں جلد ہی جگہ جگہ مساجد اور درس گاہیں قائم ہو گئیں؛ پھر تبلیغ کا سلسلہ وسیع ہو گیا۔

تقریباً اسی زمانے میں عرب مسلمانوں کا ایک اور گروہ ساحل مالابار پر وارد ہوا، لیکن ان کی کوئی سیاسی غرض نہ تھی۔ وہ پر امن تجار تھے اور انہوں نے تاریخ مالابار میں کارہاے نمایاں انجام دیے۔ یہاں بھی بہت سے مقامی باشندے اسلام کی صداقت و پاکیزگی دیکھ کر دائرۂ اسلام میں داخل ہوے اور وہ آج تک موپلوں کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ شاعری کے دلدادہ ہیں اور انہوں نے ایک قسم کی ملیالم اور عربی سے مخلوط زبان میں عشقیہ غزلوں اور گیتوں کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے [اور قرآن مجید کا ترجمہ بھی کیا ہے]۔

دوسری لہر ایسی اٹھی جو متواتر چلتی رہی۔ یہ لہر ان مسلمانوں کی تھی جو خشکی کے راستے افغانستان سے ہوتے ہوے گروہ در گروہ صدیوں تک ہندوستان میں وارد ہوتے رہے۔ ان لوگوں نے ہندوستان کو مستقلاً اپنا وطن بنا لیا اور یہاں ایک طاقتور اسلامی سلطنت کی بنیادیں استوار کیں۔ اسی طرح عرب، ایران اور ترکی وغیرہ اسلامی ممالک کے فضلا، بزرگان دین اور فن کار کشاں کشاں چلے آتے تھے۔ ہندووں کے ساتھ مسلمانوں کا اتنی طویل مدت تک سابقہ پڑنے سے ایک دوسرے کی زندگی کے تمام شعبوں پر بڑا اثر پڑا (دیکھیے : Tara Chand : *Influence of Islam on Indian Culture*)۔ ادب کے دائرے میں ہندووں نے فارسی سیکھی اور شعر و ادب پر مستقل کتابیں لکھیں [دیکھیے سید عبداللہ : ادبیات فارسی میں ہندووں کا حصہ]۔ دوسری طرف مسلمانوں نے بھی سنسکرت کی بہت کچھ خدمت کی۔ موجودہ مقالے میں اسی آخر الذکر موضوع سے بحث کی گئی ہے۔

سنسکرت کی ابتدا : اس سے پیشتر کہ ہم یہ بیان کریں کہ مسلمانوں نے سنسکرت کی کیا خدمت کی، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم ہندوستان میں سنسکرت کی ابتدا اور اس کے موقف کا مجمل سا ذکر کر دیں تا کہ قاری کچھ تشنگی محسوس نہ کرے۔ آج سے تقریباً چار ہزار سال پہلے جب آریہ ہندوستان میں داخل ہوے تو ان میں اس زبان کے علاوہ جسے ماہرین علم‌السنہ 'انڈو آریائی' زبان کہتے ہیں، مختلف یا کسی قدر مختلف کئی بولیاں رائج تھیں۔ یہ زبان بشمول 'ایرانی شاخ کی مقامی بولیوں کے جن کا رواج ایران میں تھا، 'انڈو یورپی' خاندان کی 'ہندی۔ ایرانی' شاخ سے نکلی۔

ان بولیوں کے علاوہ اس زمانے کی 'انڈو آریائی' زبان کی ایک ادبی طرز بھی تھی، جو وید کے اشلوکوں کے مرتب کرنے کے کام آتی تھی اور اس لیے اسے "ویدک" کہا جاتا تھا۔ یہ زبان پورے طور پر منضبط اور معیاری نہ تھی، اس لیے اس ادبی "ویدک" کو بتدریج ترقی دے کر معیاری بنایا گیا، حتّٰی کہ یہ ایک مخصوص زبان کی صورت میں ایک معین صرف و نحو کے ساتھ نمودار ہوئی۔ اس زبان کو سنسکرت (لفظی معنی : فصیح اور نستعلیق) کا نام دیا گیا۔ اس کے قواعد صرف و نحو کو پانینی (تقریباً ۵۰۰ ق۔ م) نے مرتب کیا۔ پانینی کا وطن شلاترا (موجودہ لاہور) تھا۔ صحیح معنوں میں اصطلاح سنسکرت صرف اسی بامحاورہ زبان کے لیے استعمال ہوتی ہے، لیکن رواداری میں اس کا اطلاق اس سے پیشتر کے دور پر بھی کیا جاتا ہے؛ تاہم پیشتر کے دور کی زبان سے ممتاز کرنے کے لیے اسے بسا اوقات "کلاسیکی سنسکرت" کہا جاتا ہے۔ اسی کے قریب کے زمانے میں سنسکرت معاشرے

کے بلند طبقات کی جماعتی بولی بن گئی، بمقابلۂ پراکرت (لفظی معنوں میں ''فطری'')، جو عوام کی بول چال کی زبان تھی۔ اس وقت سے سنسکرت جامد ہو کر رہ گئی اور اس کے صحیح استعمال پر قدرت حاصل کرنے کے لیے خاص درس آموزی کی ضرورت ہونے لگی۔

اب سنسکرت ایک الہامی زبان سمجھی جانے لگی تھی اور اس کے تحویلداروں، یعنی برہمنوں، نے نیچ ذاتوں کو اس کی تعلیم دینا مذہب کی بے حرمتی قرار دیا۔ نیچ ذاتوں کے لیے اصل ویدوں کا پڑھنا ممنوع ٹھہرا اور انھیں بعد میں لکھی جانے والی (رامائن اور مہابھارت کی) رزمیہ نظموں اور پرانوں پر قناعت کرنا پڑی۔ لیے جینی اور بدھ فرقوں نے اپنی تبلیغ کے لیے پراکرت کو وسیلہ بنایا، تاہم زیادہ دقیق اور سنجیدہ خیالات کے لیے انھوں نے بھی کبھی کبھی سنسکرت کا استعمال کیا۔ اشوک کے عہد میں پراکرت کا نظم و نسق میں عمل دخل ہو گیا، لیکن چند صدیوں کے بعد اس کی جگہ پھر سنسکرت نے لے لی۔

ہندوستان میں اسلامی حکومت کے قیام پر سنسکرت کو فارسی زبان کے مقابلے میں دفتری زبان کے منصب سے دستبردار ہونا پڑا، لیکن کم از کم ہندوستان کے ہندوؤں میں اس کی مذہبی اور ثقافتی اہمیت بجنسہٖ قائم رہی۔

ساخت کے اعتبار سے سنسکرت عربی کے مانند کسی حد تک تصریفی ہے؛ جیسے عربی میں مادّے اور لفظ کا آخری حرف آپس میں لازمی طور پر پیوست ہوتے ہیں اور پھر بھی ان کا علحدہ وجود نظر آتا ہے، اسی طرح سنسکرت میں بھی ہوتا ہے۔

سنسکرت نے اپنی طویل زندگی میں انسانی زندگی کے بعض پہلوؤں اور انسانی علم کے کچھ شعبوں کے متعلق (جن کا علم پرانی دنیا کو تھا) ادب کا ایک ذخیرہ تخلیق کیا۔

مسلمان فطرۃً حوصلہ مند اور تحقیق پسند تھے۔ انھوں نے ان اقوام کے ثقافتی اور عقلی جوہروں کو پرکھنے کے لیے، جن کے ساتھ ان کا رابطہ ہوا، انتہائی اشتیاق کا اظہار کیا۔ وہ اس سے پہلے شام، عراق، مصر، ایران اور چین کی ثقافتوں کے بارے میں اپنے علمی شغف کا اظہار کر چکے تھے، لہٰذا وہ ہندوستانی ثقافت سے بھی بے نیاز نہیں رہ سکتے تھے۔ ان کے لیے انسان کا سب سے خوبصورت زیور تبحر علمی تھا، چنانچہ وہ اپنی ذہنی رواداری کی بدولت ہندوستانی فلسفہ، مذاہب اور علوم کی تحصیل میں ہمہ تن مصروف ہو گئے۔

سنسکرت ادب کی خدمت: سنسکرت ادب کی ترقی میں مسلمانوں نے بڑا حصہ لیا، لیکن اس سرگرمی کا دائرۂ عمل قدرے تشریح طلب ہے، یعنی اگر اس دائرۂ عمل کو صرف ان کتابوں تک محدود رکھا جائے جو سنسکرت میں تصنیف ہوئیں تو یقیناً اس حصے کی حیثیت کچھ بڑی نظر نہ آئے گی۔ یہ امر قابل غور ہے کہ اس وقت سنسکرت کی ایک بھی تصنیف ایسی موجود نہیں جو کسی مسلمان کا نتیجۂ فکر ہو، اگرچہ فارسی اور عربی مآخذ میں بعض ایسے مسلمان اہل علم کا ذکر ملتا ہے جنھوں نے سنسکرت میں کتابیں لکھی تھیں۔ ان میں سب سے بڑا مصنف البیرونی ہے، جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے مختلف علوم پر متعدد کتابیں سنسکرت میں لکھیں۔

سنسکرت کے مزاج اور اس کی مذہبی خصوصیات کی بنا پر یہ قرین قیاس بھی معلوم نہیں ہوتا کہ بہت سے مسلمان اس میں تصنیف و تالیف پر قادر ہوئے ہوں لیکن جو تھوڑا بہت انھوں نے لکھا (جس کا پتا ہمیں فارسی مآخذ سے چلتا ہے)، وہ بھی محفوظ نہیں رہا۔ عین ممکن ہے کہ ہندوؤں نے اسے باقاعدہ تسلیم ہی نہ کیا ہو اور یہ تحریریں مخطوطات کی صورت ہی میں

تلف ہو گئی ہوں، کیونکہ خود مسلمانوں میں بہت کم ایسے اہل علم تھے جو سنسکرت جانتے، یا اسے پڑھ سکتے تھے۔ بہر حال عبدالرّحیم خانخاناں کے متعلق، جو دربار اکبری کا ایک اہم رتن تھا اور عوام میں رحیم شاعر کے نام سے مشہور تھا، یہ کہا جاتا ہے کہ وہ عربی، فارسی، ترکی اور ہندی کے علاوہ سنسکرت کا بھی عالم تھا۔ خانخاناں نے ایسے اشلوک تصنیف کیے ہیں جن میں سے ہر مصرع کا پہلا نصف سنسکرت میں ہے اور دوسرا نصف ہندی میں۔

خان خاناں محض شاعر ہی نہیں، منجّم بھی تھا۔ اس نے نجوم پر تقریباً ایک سو اشعار ایسی زبان میں کہے جو کچھ تو سنسکرت تھی اور کچھ فارسی آمیز ہندی۔ اورنگ زیب کا سپہ سالار شائستہ خان اتنی سنسکرت جانتا تھا کہ اس نے اس زبان میں شعر کہے، چنانچہ اس کے چھے شعر اس کی ایک پسندیدہ کتاب (چتر بھج : راسک الپدرمہ *Raskalpadruma*) میں موجود ہیں۔

موجودہ تبصرے میں اگر سنسکرت کا دائرہ قدرے وسیع کر دیا جائے اور اپنی اپنی تصریفی خصوصیات کی بنا پر پراکرت اور اپ بھرنش سنسکرت میں شامل کر دی جائیں تو سندیش راسک کو سنسکرت زبان میں ایک مسلمان کی تصنیف کردہ محفوظ و موجود کتاب کے طور پیش کیا جا سکتا ہے۔ سندیش راسک، جو اپنی اپ بھرنش شکل میں سنیہرساو ہے، ۲۲۳ بندوں کی نظم ہے اور یہ تین حصوں میں منقسم ہے۔ اس کا نفس مضمون ایک عورت کا پیغام ہے جو وہ ایک مسافر کو دیتی ہے کہ وہ اسے اس کے خاوند تک پہنچا دے، جو ایک طویل عرصے سے بسلسلۂ کاروبار اپنے وطن سے باہر گیا ہوا ہے۔ حسن بیان اور حسن تخیل کے اعتبار سے یہ نظم نہایت دلآویز ہے۔ جیسا کہ اس کی شرحوں میں ذکر آیا ہے، اس کا مصنف ادہ مان، یعنی عبدالرحمن، تھا۔ وہ ایک بافندہ میر سن (امیر حسن؟) کا بیٹا اور مغرب کے ایک اجنبی ملک کا باشندہ تھا؛ شاید اس کا مطلب سندھ کے کسی علاقے سے ہو، جس میں مسلمان آبادی کا غلبہ تھا۔ اپنی زبان کی خصوصیات کی بنا پر یہ نظم چودھویں صدی کی قرار دی گئی ہے۔

لیکن اسی زبان میں کتابوں کی تصنیف ہی اس کی خدمت کا واحد ذریعہ نہیں، مثلاً بعض یورپی فضلا کو دیکھیے کہ ان لوگوں نے جو خدمات عربی، سنسکرت اور فارسی کی انجام دی ہیں وہ یقیناً گراں قدر ہیں، لیکن ان میں کتنے ایسے ہیں جنھوں نے ان زبانوں میں کبھی کوئی کتاب تصنیف کی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یورپی لوگوں کی جانب سے ایسی سرگرمی کی کوئی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح مسلم اہل علم نے بھی سنسکرت میں کتابیں تصنیف کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہ کی۔ ہندوؤں کے لیے فارسی زبان کی تحصیل میں جیسی کشش تھی مسلمانوں کے لیے سنسکرت میں ویسی کشش موجود نہ تھی۔

حالات اس کے لیے تو سازگار نہ تھے کہ مسلمان سنسکرت کی کتابیں تصنیف کریں، تاہم بہت سے ایسے نام مل جاتے ہیں جنھیں سنسکرت میں صاحب تصنیف کہا جا سکتا ہے، مثلاً ظرف (ظفر)، عبدالرحیم خانخاناں، شائستہ خان، داراشکوہ، میر امیر حمزہ، محمد شاہ، عبدالرحمن خان، وغیرہ۔

سنسکرت میں لکھنے کے بعد دوسرے درجے پر مسلمانوں کی وہ خدمات آتی ہیں جو انھوں نے سنسکرت کی کتابوں کا ترجمہ عربی، فارسی اور دوسری متعلقہ زبانوں میں کر کے انجام دیں؛ دراصل یہی وہ میدان ہے جس میں انھوں نے ایسی قابل تعریف گرمجوشی کا اظہار کیا ہے جس کی مثال زمانۂ قدیم میں نہیں ملتی۔

سنسکرت کی کتابوں کو باہر کے ملکوں میں

ترجمہ کرنے کی روایت زمانۂ قبل از اسلام میں شروع ہوئی، چنانچہ پنچ تنترا کا ترجمہ پہلوی زبان میں کیا گیا۔ یہ کتاب دیو و پری کے افسانوں اور خیالی کہانیوں کا ایک مشہور مجموعہ ہے، جس میں جا بجا ایسی حکایات بھی شامل ہیں جو نوجوان شہزادوں کی سیاسی اور انتظامی تربیت میں ایک رہنما کا کام دیتی ہیں۔ یہ ترجمہ شاہنشاہ ایران انوشرواں کے عہد (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) میں حکیم برزویہ نے کیا تھا۔ یہ ترجمہ پنچ تنترا کو یورپ اور مغربی ایشیا میں پہنچانے میں کس طرح ممد ہوا، اس کا ذکر ذرا آگے چل کر آتا ہے۔

اسی زمانے کے قریب شطرنج (ستّرنگ) پر ایک سنسکرت رسالے کا ترجمہ بھی کیا گیا۔ اس کے دو سال بعد المأمون کے دورِ خلافت میں مسلمانوں کی سنسکرت سے دلچسپی اتنی بڑھی کہ ہندی پنڈتوں کی ایک جماعت کو بغداد میں آنے کی دعوت دی گئی اور وہاں سنسکرت کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا گیا، جس میں ایک شعبہ سنسکرت سے عربی میں تراجم کا بھی تھا [شبلی: رسائل و مقالات، مضمون: تراجم]۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوؤں کے مذہب، فلسفے اور علوم میں بہت دلچسپی لی جاتی تھی۔ پنچ تنترا نے اصول سیاسیات پر ایک کتاب کی حیثیت سے یا پرلطف حکایات کے مجموعے کے طور پر بغداد کے اہل علم کو اپنی طرف متوجہ کیا اور ابن المقفّع [رك بآں] نے، جو پہلوی زبان میں مہارت رکھتا تھا، ۷۵۰ء میں کلیلة و دمنة [رك بآں] کے نام سے اس کا ترجمہ عربی زبان میں کیا۔

سلطان محمود غزنوی کے دربار سے وابستہ علما میں سے البیرونی [رك بآں] ہمہ گیر علمی قابلیت کا مالک تھا۔ وہ بیک وقت ریاضی داں، فلسفی، شاعر، علم ہیئت اور فاضل سنسکرت تھا۔ وہ سلطان محمود کے ساتھ ہندوستان آیا اور اس نے اپنی کتاب تحقیق ماللہند لکھی، جس میں اس نے ہندوؤں کی معاشرتی، سیاسی، مذہبی، اور علمی زندگی کے چشم دید حالات کا ایک واضح اور مفصل نقشہ کھینچ دیا ہے۔ اس کے مشاہدات درست اور جامع ہیں اور اس عہد کی تاریخ پر قابل قدر روشنی ڈالتے ہیں۔ البیرونی کو ہندوؤں کے علوم سے گہری دلچسپی تھی اور وہ ان کا مداح اور سرگرم محقق تھا۔ مختصر یہ کہ وہ ایک مخلص اور مقتدر مصنف تھا۔ یہ امر تعجب انگیز ہے کہ اس نے قدامت پسند ہندوؤں سے [جو علم کے بارے میں بخیل تھے] معلومات کی اتنی دولت کس طرح فراہم کر لی۔ کہا جاتا ہے کہ البیرونی نے بعض سنسکرت متون کا عربی میں ترجمہ کیا اور ہندوؤں کے استفادے کے لیے علم النجوم پر سنسکرت میں چند رسائل بھی لکھے، لیکن وہ محفوظ نہیں رہے [دیکھیے البیرونی: کرن تلک (= غرة الزیجات)، طبع محمد فضل الدین قریشی، مع انگریزی ترجمہ، لاہور ۱۹۷۰ء۔ البیرونی نے اپنی اس کتاب کا ذکر اپنی تالیفات میں متعدد مقامات پر کیا ہے، مثلاً تحقیق ماللہند، ص ۷۵، ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۳۶، ۹۷۳، ۱۳۱۳؛ القانون المسعودی (مطبوعۂ حیدرآباد)، ص ۹۷۳، ۱۲۱۳؛ تمہید المستقر لتحقیق معنی الممر، مطبوعۂ حیدرآباد؛ افراد المقال، مطبوعۂ حیدر آباد، ص ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۵۲۔ پروفیسر زخاؤ Sachau نے البیرونی کی کتاب غرة الزیجات (کرن تلک) کو غلطی سے ابو محمد النائب العاملی کی کتاب الغرہ سے ملتبس کر دیا ہے]۔

فارسی میں تراجم: سنسکرت سے فارسی میں تراجم کی فہرست اتنی طویل ہے کہ وہ بالتفصیل ایک مقالے میں نہیں سما سکتی، تاہم یورپ اور ایشیا کے کتاب خانوں میں محفوظ فارسی اور عربی مخطوطات کی فہرستیں موجود ہیں، جن سے ان تراجم کا حال معلوم ہوتا ہے۔

سنسکرت ادب کا قدیم ترین حصہ ویدوں پر مشتمل ہے اور وہ اتنے مقدس سمجھے جاتے تھے کہ برہمن ان کی تعلیم غیر برہمنوں کو نہیں دیتے تھے۔ بنابریں ویدوں کے عربی یا فارسی میں ترجمہ کرنے کا خیال توقع کے خلاف تھا، تاہم اکبر نے اتھروید کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا تھا [دیکھیے: ابوالفضل: آئین اکبری، بمدد اشاریہ].

ویدوں کے بعد اپنشدوں کا درجہ ہے، کیونکہ ہندوؤں کے ہاں وہ بھی ویدوں ہی کی طرح تقدس اور درجۂ استناد رکھتے ہیں۔ یہ وہ قدیم ترین رسالات ہیں جن میں فلسفیانہ موضوعات زیر بحث لائے گئے ہیں۔ اگرچہ البیرونی کو ان کے مضامین سے خاصی واقفیت تھی، لیکن پچاس اپنشدوں کا باضابطہ ترجمہ فارسی میں داراشکوہ نے ۱۶۵۶ء میں سِرِ اکبر کے نام سے کیا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں فرانسیسی فاضل Anquetil du Perron نے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں زیر عنوان *Oupnekhat* (پیرس ۱۸۰۱ء، بار دوم) کیا۔ باوجود اپنی خامیوں اور غلط تعبیرات کے اس لاطینی ترجمے نے ادب کی تاریخ میں اہمیت اس لیے حاصل کر لی کہ جرمن فاضل شوپن ہار اسی کتاب کی وجہ سے ہندی فلسفے کا شائق ہوا۔ شوپن ہور کے پاس اپنشدوں کے سنسکرت متون مع ان کی شروح کے یا براہ راست سنسکرت کے، موجود نہ تھے اور اسے صرف Anquetil du Perron کے لاطینی ترجمے ہی پر دسترس حاصل تھی۔ یہ واقعہ مشہور ہے کہ *Oupnekhat* اس کی میز پر کھلی پڑی رہتی تھی اور سونے سے پہلے وہ اس میں مندرجہ دعائیں پڑھا کرتا تھا.

وید بشمول اپنشد سرتی (لغوی معنی: شنیدہ) کہلاتے ہیں، یعنی الہام، بخلاف سمرتی (لغوی معنی: یاد رکھنا)۔ سمرتیوں کا ادب ان ہدایت ناموں پر مشتمل ہے جو کسی ہندو کی ذاتی اور معاشرتی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ البیرونی بڑی بڑی سمرتیوں کے نفس مضمون سے واقف تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اسے کوئی ایسا فاضل نہیں ملا جو ان میں سے کسی کا فارسی زبان میں ترجمہ کرتا.

ہندو ادب کی ایک اور شاخ "اِتہاس" (= کتب تواریخ) پر مشتمل ہے، یعنی رامائن اور مہابھارت۔ یہ رزمیہ داستانیں (epics) ہیں، جن میں دیوتاؤں اور دیووں کے متعلق پرانے قصے کہانیاں اور زمانۂ قدیم کے رشیوں اور بادشاہوں کے متعلق داستانیں ہیں۔ مسلم فضلا کے لیے یہ کتابیں، خصوصاً مہابھارت، اپنے اندر خاص دلچسپی کا سامان رکھتی تھیں۔ آٹھویں صدی عیسوی میں سندھ کی قدیم، یعنی زمانۂ قبل از اسلام کی تاریخ پر ایک مختصر عربی رسالہ ہندوستانی ماخذ کی بنا پر ایک عرب مصنف ابو صالح بن شعیب نے تصنیف کیا۔ اس کا فارسی زبان میں ترجمہ ابوالحسن علی بن محمد نے کیا، جو ۱۰۲۶ء میں جرجان کے شہری کتاب خانے کا محافظ تھا۔ فارسی مترجم کا بیان ہے کہ اصل عربی کتاب ایک ہندوستانی زبان کی کتاب کا ترجمہ تھی، لیکن ہندوستانی ناموں کی صورت دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماخذ یقیناً سنسکرت زبان کا نہ تھا۔ ابو صالح کی عربی تصنیف کے جس حصے کا ترجمہ کیا گیا ہے، اسے فارسی مصنف نے ایک بڑی تصنیف مجمل التواریخ میں شامل کر دیا ہے۔ اس کے ہندوستانی حصے میں ہمیں ایک مختصر افسانوی بیان اس بارے میں ملتا ہے کہ مہابھارت کے سورماؤں کا سندھ سے کیا تعلق تھا۔ ابو صالح نے، جیسا کہ ابوالحسن کے ترجمے میں آیا ہے، داستان مہابھارت بیان کی ہے۔ اس کا عام خاکہ سنسکرت کی اصل تصنیف کے مطابق ہے، لیکن ناموں کی شکلیں، جو بعض اوقات سنسکرت پر، بلکہ

زیادہ‌تر کسی دیسی بولی پر مبنی ہیں، ظاہر کرتی ہیں کہ ابوصالح نے لازماً اپنے وقت کے کسی سندھی یا پنجابی ہندو سے یہ داستان سنی ہوگی۔

فارسی کی یہ کتاب مہابھارت کی اس داستان سے جو آج کل متداول ہے، بعض اہم اختلافی امور کو روشنی میں لاتی ہے اور آٹھویں صدی عیسوی میں 'سندھی - پنجابی' زبان کی تاریخ کے سلسلے میں قابلِ قدر معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ کتاب الہند میں البیرونی نے ان رزمیہ داستانوں کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، اس کے علاوہ یہ بڑی قابلِ ذکر بات ہے کہ ان کے متعدد فارسی تراجم بھی ہیں۔ ان میں سے بعض کو نامور فنکاروں نے کثیرالتعداد اور خوبصورت تصاویر سے بھی مزین کیا ہے۔ وہ ابھی تک سرکاری اور نجی کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔

پران (لفظی معنی: کتب قدیم) اساطیری تاریخ بہ شمول جغرافیہ سے بحث کرتے ہیں۔ ان میں بعض شاہی خاندانوں کے شجرہ‌ہائے نسب دیے گئے ہیں، جو تاریخی زمانے میں ہندوستان پر حکمران تھے۔ ان میں سے بعض کا، خصوصاً بھگوت گیتا کا، فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔

یہاں تک تو ہم نے اس دلچسپی کا ذکر کیا جو مسلمانوں نے اہلِ ہند کی کتب مقدسہ میں لی۔ سنسکرت کے ادب میں سے حکایات کی کتابوں نے مسلمان اہلِ علم کو خاص طور پر اپنی طرف متوجہ کیا۔ یورپ کی مختلف زبانوں میں پنچ تنترا کے جو تراجم ہوئے ہیں، وہ (یورپ میں سنسکرت سے تعارف کے بعد ہونے والے تراجم سے قطع نظر) سب کے سب بالواسطہ یا بلاواسطہ ابن المقفع کے عربی ترجمے سے کیے گئے۔ اس کا ترجمہ بداہۃً ایک اضافہ شدہ کتاب تھی، کیونکہ پنچ‌تنترا، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، پانچ حصوں پر مشتمل تھی؛ لیکن ابن المقفع نے ان پر پانچ یا آٹھ دیگر حصوں کا اضافہ کر دیا، جو کسی دوسرے مأخذ سے لیے گئے تھے اور جو اس کے مقصد اور مقدمے سے متعلق تھے۔ وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا پنچ‌تنترا خود ہندوستان میں اس سے کچھ عرصہ پہلے اسی حد تک بڑھائی جا چکی تھی جتنی کہ وہ ابن المقفع کے ترجمے میں نظر آتی ہے[۱]۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ابن المقفع سے پہلے پنچ‌تنترا کا ترجمہ پہلوی زبان میں طبیب برزویہ نے خسرو انوشروان (۵۳۱ تا ۵۷۹ء) کے حکم سے کیا تھا۔ یہ پہلوی ترجمہ تو ناپید ہو گیا، لیکن ۵۷۰ء تک بوڈ نے اس سے سریانی میں ترجمہ تیار کر لیا تھا، جو واحد مگر نامکمل مخطوطے کی صورت میں اب موجود ہے۔ اس کے صرف دس باب ہیں حالانکہ ابن المقفع کی کتاب پندرہ ابواب پر مشتمل ہے۔

اس تصنیف کا عربی نام کلیلة و دمنة بظاہر ان دو گیدڑوں کرٹک اور دمنک پر مبنی ہے، جو پنچ تنترا کی کتاب اول میں نمایاں حصہ لیتے ہیں۔ دوسرے تراجم میں بالعموم انہیں ناموں کی بدلی ہوئی صورتیں پائی جاتی ہیں، گو کتاب کی نوعیت ان تبدیلیوں کی آمیزش سے، جو خالصۃً اخلاقی قسم کی نہیں، کسی قدر متغیر ہو گئی۔

ابن المقفع کا کیا ہوا پنچ تنترا کا عربی ترجمہ مزید تراجم کے لیے ایک نہایت سود مند مأخذ ثابت ہوا۔ دسویں یا گیارھویں صدی عیسوی کے بعد کئی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے (تفصیل کے لیے رک بہ کلیلة و دمنة)۔

یہاں یہ امر لائق ذکر ہے کہ دیگر ترجموں اور تلخیصات کی طرح شاہنشاہ اکبر کے عہد میں بھی ابوالفضل نے فارسی میں انوارِ سہیلی کی ایک تلخیص زیر عنوان عیارِ دانش مرتب کی۔ اس کی طرف مہاراجا رنجیت سنگھ کی توجہ منعطف ہوئی اور اس کے حکم سے ۱۸۱۱ء میں اس کا ترجمہ ہندی زبان میں

بدھی واردھی (=بحرِ عقل) کے نام سے ہوا۔

یہ دیکھ کر کہ مہاراجا رنجیت سنگھ والی بدھی واردھی کی زبان کسی عام پنجابی کے لیے قابل فہم نہ تھی، نابھہ کے مہاراجا ہیرا سنگھ نے سلیس ہندوستانی میں جس کے ساتھ پنجابی کی بھی آمیزش تھی، عیار دانش کا ترجمہ کرایا۔ مہاراجا نے مترجم کو اس کی محنت کا معاوضہ ایک لاکھ بارہ ہزار روپے دیا۔ پچاس سال ہوے کہ یہ کتاب دو جلدوں میں گورمکھی رسم الخط میں شائع ہوئی۔ ایک اور کتاب ہتوپدیش (= پند سود مند) ہے، جو حکایات و امثال کے ذریعے دنیوی معاملات کی عقل سکھاتی ہے۔ بظاہر یہ پنچ تنترا اور اسی قسم کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ہے۔ مفتی تاج الدین نے مفرح القلوب کے نام سے نثر میں اس کی ایک تلخیص کی، جو بہت مقبول ہوئی۔ اس کے مخطوطات عام ہیں۔

اس طرح پنچ تنترا کا یہ گزشتہ پندرہ سو سال کا سفر ختم ہوتا ہے۔ ہندوستان سے باہر بھی اسے مسلمان ہی لے گئے اور پھر یہاں واپس بھی وہی لائے۔ کسی اور کتاب کی ایسی مثال موجود نہیں جس نے اتنی طویل مدت اور اتنی لمبی مسافت طے کی ہو۔ مسلمانوں کا یہ کارنامہ نہ صرف اہلِ ہند بلکہ تمام دنیا کی طرف سے توصیف و تشکر کا مستحق ہے۔

لیکن یہ بڑے افسوس کا مقام ہے کہ سنسکرت ادب کی کتب تواریخ اس ادب میں مسلمانوں کی دلچسپی کے تذکرے سے یکسر خالی ہیں۔ ان میں شاذ ہی سنسکرت تصانیف کے عربی یا فارسی ترجموں یا تلخیصات کا کوئی حوالہ ملتا ہے۔ واحد استثنا پنچ تنترا ہے؛ اس کی نقل و حرکت کی مکمل داستان یورپی محققین نے مرتب کی ہے اور اپنے پنچ تنترا اور ہتوپدیش وغیرہ کے دیباچوں میں اس کی کیفیت لکھی ہے۔ انہیں مآخذ سے اسے سنسکرت ادب کی تاریخ میں بالاختصار شامل کیا گیا ہے۔

ایک اور سنسکرت تصنیف شکسپتتی (یعنی ایک طوطے کی ستر کہانیاں) نے مسلم مصنفین کو متوجہ کیا۔ یہ بارھویں صدی سے پہلے کی تصنیف ہے۔ چودھویں صدی کے اوائل ہی میں اس کا ایک ناہموار سا فارسی ترجمہ موجود تھا۔ اس کی بے ڈھب طرز نگارش کی وجہ سے نقشبندی نے اس کا ایک جدید ترجمہ ۱۳۲۹ - ۱۳۳۰ء میں طوطی نامہ کے نام سے کیا۔ اس سے ایک سو سال بعد اس کا ترجمہ ترکی زبان میں ہوا اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں قادری نے ایک اور ترجمہ شائع کیا۔ [تغلقوں کے عہد میں ضیاء الدین نخشبی نے طوطی نامہ فارسی میں لکھا]۔

طوطی نامہ میں کچھ کہانیاں ایک کتاب وتال پنچ ونشکا (یعنی ایک بھتنے کے متعلق پچیس کہانیاں) سے لی گئی ہیں؛ اس کی متعدد کہانیاں مغربی یورپ میں جا پہنچیں (مثلاً Gotried : *Tristan und Isolde*).

عرب مؤرخ المسعودی (م ۹۵۶ء) کے بیان کے مطابق کتاب السندباد، جس میں سندباد کی مقبول عام حکایت درج ہے، ہندی الاصل تھی۔ یہ تصنیف فارسی سندباد نامہ، سریانی سندبن، عبرانی سندبر، یونانی سینٹی پس اور بہت سی اور یورپی کہانیوں سے مطابقت رکھتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس تصنیف کا نقشہ بھی پنچ تنترا ہی سے لیا گیا ہے۔

بنیادی تخیل کی مماثلت کی بنا پر عربی الف لیلة و لیلة (=ایک ہزار ایک راتیں) کو بھی ہندی الاصل کہا گیا ہے، مثلاً شہریار اور شاہ زمان کو پیش آنے والے مزید واقعات کی تصویر سنسکرت کی کتھا سرت ساگر میں نظر آتی ہے۔

شری ور کی کتھا کوتوہل (عجائب الحکایت)، جو سلطان زین العابدین [والی کشمیر] کی سرپرستی میں لکھی گئی، پندرھویں صدی کی کتاب ہے۔ اس کا

موضوع قصۂ یوسف زلیخا ہے۔

ادبی واسطے کے علاوہ کہانیاں زبانی بھی آسانی کے ساتھ منتقل ہوتی رہی ہیں۔ صلیبی جنگوں کے باعث طویل مدت تک عیسائیوں اور مسلمانوں میں ارتباط رہا۔ اس کے علاوہ اندلس میں اسلامی دور حکومت مشرق اور مغرب کی تہذیب کے مابین واسطے کا کام دیتا رہا۔ مزید براں یہودیوں نے بھی ان دونوں کے مابین واسطہ بننے میں بڑا حصہ لیا۔

اس بیان سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ عالمگیر ادب کی تاریخ میں ہندوستانی مجموعہ ہائے حکایات و قصص نے نمایاں حصہ لیا اور اس تمام کام کا سہرا بڑی حد تک مسلم فضلا کے سر ہے۔

ہندو پنڈتوں کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی:

تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں شہاب الدین غوری نے ہندوستان میں اسلامی حکومت کی بنیاد رکھی اور اس کے سپہ سالار بہت جلد یہاں کے خود مختار راجوؤں کو حلقۂ اطاعت میں لے آئے۔ اس کے بعد ملک میں امن و امان کا دور دورہ ہو گیا۔ دوران جنگ میں انہوں نے جو تدابیر اختیار کیں، ان کی بنا پر یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ مسلم حکمران متشدد تھے۔ اس کے برعکس ان میں سے اکثر فن کے دلدادہ تھے، جیسا کہ ان شاندار اور خوبصورت عمارتوں، مثلاً قلعوں، مسجدوں، مقبروں، میناروں وغیرہ، سے ظاہر ہوتا ہے جو انہوں نے ملک کے طول و عرض میں تعمیر کرائی تھیں۔ اسی طرح وہ ادب کے بھی شیفتہ تھے اور گو ہندوستان میں اپنی حکومت کے ابتدائی دور میں ان کی دلچسپی فارسی تک محدود رہی، لیکن کچھ عرصے بعد انہوں نے سنسکرت سے بھی شغف کا اظہار کیا، ہندو پنڈتوں کی سرپرستی کی اور سنسکرت کے مصنفین کو دل کھول کر نقد انعامات، یا ادبی خطابات سے نوازا؛ دوسری طرف پنڈتوں نے بھی مناسب انداز میں اپنے رہین منت ہونے کا اعتراف کیا۔

۱۳۱۸ء میں چندر کے بیٹے پھیرو نے ہندوستانی سکوں پر ایک رسالہ دَرویا پَرِکشا تصنیف کیا، جو علم مسکوکات کے علما کے لیے بڑی افادیت کا حامل ہے؛ اس میں ہر سکے میں استعمال ہونے والی مختلف دھاتوں کا صحیح وزن اور تناسب بتایا گیا ہے۔ مختلف علاقوں کے سکوں کے متعلق مصنف کی وسعت علم سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ یا تو کسی ٹکسال کا نگران رہا ہوگا یا کوئی بڑا مہاجن ہوگا جو مبادلۂ زر کا کاروبار کرتا ہو۔ رسالے کے آخر میں علاءالدین [خلجی] اور قطب الدین کے سکوں کا ذکر آیا ہے، جن کے عہد میں یہ رسالہ تصنیف ہوا۔

سلطان محمد تغلق اور فیروز تغلق نے پنڈتوں کو اپنے دربار میں آنے کی دعوت دی۔ ان پنڈتوں میں دو جینی سنیاسی، جین پربھ اور مہندر، بھی شامل تھے۔ جین پربھ نے فارسی زبان سیکھی تھی اور فارسی میں جینی رشیوں کی مدح میں مختصر نظمیں بھی لکھی تھیں۔ مہندر نے ینترراج تصنیف کی، جو جوتش پر ایک اہم تصنیف ہے۔ جینیوں کی کتابوں میں ان نوازشات کا تفصیلی ذکر موجود ہے جو سلاطین کی جانب سے ان سنیاسیوں پر کی گئی تھیں۔

جب فیروز تغلق نے نگرکوٹ کا قلعہ فتح کیا، تو وہاں سے سنسکرت کے بیش قیمت مخطوطات کا ایک ذخیرہ بھی اس کے قبضے میں آیا۔ سلطان کے حکم سے ان مخطوطات میں سے فلسفہ، جوتش، اور فال کے متعلق ایک کتاب کا ترجمہ فارسی میں مولانا عزالدین خالد خانی نے دلائل فیروز شاہی کے نام سے کیا۔

گجرات کے سلطان محمد بیگ نے ایک برھمن شاعر اودے راج کی سرپرستی کی۔ اودے راج نے سنسکرت میں ایک منظوم کتاب راج ونود لکھی، جس میں وہ اپنے سرپرست کی زندگی اور

اس کے کارہائے نمایاں کا تذکرہ کرتا ہے۔ اپنے مربی کو وہ راجنیہ کودمنی (= بادشاہوں کا سرتاج ہیرا) کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ اس نے مہابھارت کے ناموَر کرن کی روایتی فیاضی کو بھی مات کر دیا ہے۔ وہ سات بندوں میں سلطان کے آبا و اجداد کا ذکر کرتا ہے، جن کا آغاز مظفر خان سے کیا گیا ہے؛ پھر سلطان کے ایوان دربار کی خوش نمائی، اس کے مشاغل اور دورانِ جنگ میں اس کے کارہائے نمایاں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک برھمن شاعر کے قلم سے ایک مسلم حکمران کی یہ قصیدہ خوانی ان روایتوں کو بہت مشتبہ بنا دیتی ہے جو ہندوستانی تاریخ کی درسی کتابوں میں سلطان محمد کے مظالم اور تشدد کے متعلق درج ہیں۔ مالوے کے ہوشنگ غوری المعروف بہ الف خان نے، جسے سلطان محمد نے پہلے اسیر اور بعد میں رہا کیا، منڈن نامی ایک شاعر کی سرپرستی کی۔ منڈن اپنی تصانیف کوی منڈن وغیرہ میں اپنے محسن کی بےحد تعریف کرتا ہے۔

ایک اور برھمن، جسے ایک مسلمان حکمران نے نوازا، بھانودت یا بھانوکر تھا۔ وہ اپنے باپ دادا کی طرح سنسکرت کا شاعر اور متھیلا، یا بقول بعض براز، کا باشندہ تھا۔ اس کا زمانۂ حیات ۱۲۵۰ اور ۱۳۵۰ء کے درمیان ہے۔ وہ ہمہ گیر قابلیت کا مصنّف تھا۔ فن شاعری پر تصانیف کے علاوہ اس نے جے دیو کی مشہور گیتا گووند کی طرز پر گیتا گوریش لکھی۔ بھانودت کی سرپرستی شیر شاہ نے کی، جس کی مدح میں اس نے نہایت عمدہ اشعار کہے ہیں۔

عہد مغلیہ میں مسلمان حکمرانوں کی سنسکرت سے دلچسپی اور اس کی سرپرستی کمال کو پہنچ گئی تھی۔ ان ہندو مصنّفین کی تعداد، جنھوں نے مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی حاصل کی اور ان حکمرانوں کی مدح لکھی، اتنی زیادہ ہے کہ اس مقالے میں نہیں سما سکتی۔ ان میں سے جو مشہور ہوئے، ان کا تذکرہ درج ذیل ہے:

اکبری کالیداس: اس کا اصلی نام گووند بھٹ تھا۔ وہ دربار اکبری کا ممتاز شاعر تھا۔ اس کی شاعری کی لطافتوں سے محظوظ ہو کر اکبر نے اس کو کالیداس سے تشبیہ دی اور اس وقت سے وہ اکبری کالیداس، یعنی دربار اکبری کا کالیداس، کہلانے لگا۔ گووند بھٹ کے اشعار شعرا کے بعض تذکروں میں موجود ہیں، جو اس کی زندگی کے بعد مرتب ہوئے۔

اکبر جینی راہبوں کی وسعت علم و فضل سے بھی متأثر ہوا۔ ان میں سے بعض کو اس نے خاص طور پر اپنے دربار میں بلوایا اور وہاں کئی سال تک رکھا۔ اکبر ان سے ایسا خوش ہوا کہ ان میں سے بعض کو ”جگت گرو“ اور ”خوش فہم“ وغیرہ جیسے تکریمی خطابات عطا کیے۔ جینیوں کی کتابوں میں وہ حالات بالتفصیل بیان کیے گئے ہیں جن میں یہ لوگ اکبر سے ملاقی ہوئے اور ان سے عزت کا برتاؤ کیا گیا۔

بھانو چندر نے اکبر کے لیے سوریہ سہسر نام (یعنی سورج کے ایک ہزار ناموں کی فہرست) مرتب کی۔

ایک اور فاضل سنت کویندر اچاریہ کے لقب سے مشہور ہے، جسے عربی کے ”ملک الشعراء“ کا مترادف سمجھنا چاہیے۔ اس نے نوعمری ہی میں دنیوی مشاغل کو ترک کیا، اور اپنے آپ کو گیان اور تپسیا کے لیے وقف کر دیا۔ ان صفات کی وجہ سے اس نے شہنشاہ جہانگیر و شاھجہان کی نظروں میں توقیر حاصل کی اور اپنے رسوخ سے وہ محصول معاف کرا لیا جو ہندو یاتریوں سے لیا جاتا تھا۔ کویندر اچاریہ کا ایک بڑا کتاب خانہ تھا، جس کے کچھ حصے اب بھی محفوظ ہیں۔

چگن ناتھ نامی ایک دراوڑی برھمن بڑا عالم تھا، جو شہنشاہ شاھجہان کے دربار سے وابستہ تھا اور شہزادہ دارا شکوہ اسے بےحد پسند کرتا تھا۔ وہ فن خطابت پر ایک مشہور کتاب رس گنگا دھر کا مصنف ہے۔ اس کی بنا پر شاھجہان نے جس کی سرپرستی میں اس کی ابتدائی زندگی گزری تھی، اسے ''پنڈت راج'' کا خطاب دیا۔ اس کی ایک اور تصنیف آصف بلاس شاھجہان کے نامور امیر نواب آصف خان کی مدح میں ہے، لیکن اس کی سب سے زیادہ مشہور کتاب بھامنی بلاس ہے، جو مختلف مضامین سے متعلق اشعار کا ایک مجموعہ ہے۔

سندر دیو نے سترھویں صدی عیسوی میں اپنی بیاض سکتی سندر کے عنوان سے لکھی، جس میں اس نے سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی کے شعرا کا ایسا کلام درج کیا جو اس عہد کے حکمرانوں اور بالخصوص مسلمانوں کی مدح میں ہے۔ مسلمان حکمرانوں میں اکبر (جلال دین یا جلندر)، مدیھر (مظفر) شاہ، نظام شاہ اور شاھجہان کے نام آئے ہیں؛ سندر دیو یقیناً ان درباروں سے خوب واقف ہوگا۔ اس کے بعض اشعار میں فارسی الفاظ آئے ہیں، مثلاً زمین، بی بی، غنیم، دریا، آفتاب وغیرہ۔

ایک جینی راھب سدھ چندر سے اکبر نے اس قدر عنایت کا سلوک کیا کہ اسے شہزادۂ سلیم کے ساتھ محل شاھی میں فارسی کی تعلیم حاصل کرنے کی اجازت دے دی۔ سدھ چندر اپنی کتاب بھانو چندر چرتر میں اکبر کے دربار میں اپنے قیام کا حال بالتفصیل لکھتا ہے؛ اس کتاب سے اکبر اور اس کے دربار کے متعلق بہت سی معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔

۱۶۸۹ء میں چتر بھج نے رس کلپ درم *Rasakalpa drama* لکھی، یہ ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے، جو شاعری، بالخصوص عاشقانہ شاعری، کی تمام اصناف پر حاوی ہیں۔ اورنگ زیب عالمگیر کا مشہور سپہ سالار شائستہ خان، جسے اسد خان کا بیٹا اور اعتماد الدولہ کا پوتا بیان کیا گیا ہے، اس کتاب سے بےحد متأثر ہوا۔ شائستہ خان خود بھی سنسکرت کا شاعر تھا، چنانچہ اس کے چھے اشعار رس کلپ درم میں منقول ہیں۔

لکشمی پتی نے ساکا سمت ۱۶۴۳، یعنی ۱۷۲۱ء میں لپی مالکا تصنیف کی۔ اس میں ان تاریخی واقعات کا ذکر کیا گیا ہے جو اورنگ زیب کی وفات (۱۷۰۷ء) اور محمد شاہ کے جلوس (۱۷۲۱ء) کے درمیانی عرصے میں ظہور میں آئے۔ وہ فارسی اور عربی میں دسترس رکھتا تھا، اس لیے اس نے اپنی تصنیف میں ان زبانوں کے متعدد الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اس نے اکبر، جہانگیر، شاھجہان اور بالخصوص اورنگ زیب کی تعریف کی ہے۔

عبداللہ چرت اٹھارھویں صدی عیسوی کے بادشاہ گر (سیّد) عبداللہ کی زندگی سے متعلق ایک منظوم کتاب ہے۔ اسے وشوروپ کے بیٹے لکشمی پتی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ غالباً یہ وہی شخص ہے جو لپی مالکا کا مصنّف ہے، چنانچہ لپی مالکا کی مانند عبداللہ چرت میں بھی فارسی الفاظ کی کثرت ہے۔

بِرداوُلی (لغوی معنی: القاب کی مالا) شہنشاہ جہانگیر کی مدح میں ایک نظم ہے، جس میں تجنیس حرفی سے کام لیا گیا ہے، لیکن اس کے مصنّف کا نام معلوم نہیں۔

ان کے علاوہ بھی بہت سے اور نام ایسے ہندو پنڈتوں کے ملتے ہیں جنھیں سنسکرت میں علمی تبحر کی بنا پر ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں نے نوازا۔

یہ درست ہے کہ مسلم فضلا نے سنسکرت ڈرامے کی طرف کوئی توجہ مبذول نہیں کی۔ کالیداس کی

شکنتلا کی موجودگی میں، جسے دنیا کے بہترین ڈراموں میں شمار کیا جاتا ہے، بغیر کسی خاص وجہ کے سنسکرت ڈراما مسلمانوں کی نظر سے اوجھل نہیں رہ سکتا تھا، اور وجہ یہی ہے کہ راسخ العقیدہ مسلمان مذہبی وجوہ کی بنا پر ڈرامے، وغیرہ سے بے تعلق رہے۔ [موسیقی کا قصہ البتہ مختلف ہے۔ اگرچہ زیادہ متشدد مسلمان اس کے بھی مخالف رہے، لیکن صوفی مشرب گروہوں نے اس کی سرپرستی کی اور سلاطین بھی بالعموم اس فن کو فروغ دیتے رہے]۔ اکبر تو اس فن کا عاشق تھا، چنانچہ وقت کے بہترین گویّے تان سین اور بیجو باورا دربار اکبری کی زینت تھے۔ کئی صدیوں سے مسلمان استاد ہندوستانی (کلاسیکی) موسیقی کے سب سے بڑے نگہبان شمار کیے جاتے ہیں۔

مسلمانوں نے ہندو علوم سے جو دلچسپی لی اس کا ثبوت یہ ہے کہ بغداد میں جو ہندو پنڈت بلائے گئے، ان سے زیادہ تر ریاضی، ہندسہ، نجوم اور فلسفے ہی کی تعلیم حاصل کی جاتی تھی۔ البیرونی [رک بآں] ان علوم کے اصل سر چشمے سے مزید اکتساب کی خاطر ہندوستان آیا۔ ہندی ثقافت سے متعلق اس کی علمی تحقیقات ان یورپی محققین سے بہت بڑھی ہوئی ہے جو اس میدان میں رہنما سمجھے جاتے ہیں۔ البیرونی کے خاص موضوعات ریاضی اور علم ہیئت تھے۔ اس کے مشاہدات آج بھی قابل قدر ہیں۔ مسلمان فضلا کا یہی شغف تھا جس کی وجہ سے علوم کے متعلق متعدد سنسکرت تصانیف کا عربی میں ترجمہ کیا گیا، اور ہندو علوم پر عربی میں چند مستقل کتابیں بھی لکھی گئیں۔

عرب ہندو علوم کو بڑی وقعت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ محمد بن موسی کے رسالۃ الجبرا اور منکہ [منکہ یا منکا، در [سید سلیمان ندوی : عرب و ہند کے تعلقات، ص ۳۰، بحوالۂ تاریخ الاطباء و فہرست ابن ندیم) اور ابن دہن [دھان] کے رسائل طب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرب ان علوم کے سلسلے میں ہندوؤں کے قدردان اور معترف تھے۔ نویں صدی عیسوی میں ایک قدیم ہندوستانی طبیب چرک کا شہرہ عرب میں عام ہوا، مگر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سنسکرت کی تصانیف کو عربی میں منتقل کرنے کا شغل البیرونی کے ساتھ ختم ہو گیا؛ اس کے بعد صرف فارسی میں یہ کام ہوتا رہا (دیکھیے سید عبداللہ : سنسکرت اور مسلمان (مضمون در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، فروری ۱۹۴۶ء]۔

فیروز تغلق اور سکندر لودی کی سرپرستی میں چند طبی تصانیف کے فارسی میں ترجمے کیے گئے۔ ان میں سے طب سکندری اور طب فرشتہ قابل ذکر ہیں۔ گجرات کے محمود اعظم نے واگ بھٹ کا ترجمہ شفاء محمودی کے نام سے کرایا۔

ایلیٹ Elliot کا بیان ہے کہ اس نے لکھنؤ میں نواب جلال الدولہ کے کتاب خانے میں جوتش پر ایک سنسکرت تصنیف کا فارسی ترجمہ دیکھا تھا۔ یہ ترجمہ فیروز تغلق کے عہد میں کیا گیا۔ وہ علم بیطاری کے متعلق ایک اور تصنیف کا ذکر بھی کرتا ہے جو اس نے لکھنؤ کے شاہی کتاب خانے میں دیکھی تھی۔ اس کا نام قرۃ الملک ہے۔ یہ سنسکرت کی کتاب شالاتر کا فارسی ترجمہ بیان کیا جاتا ہے، جو غیاث الدین محمد شاہ خلجی کے حکم سے ۷۸۳ھ ۱۳۸۱ء میں کیا گیا۔ بادشاہ کا نام مشکوک ہے کیونکہ ۱۳۹۱ء میں کوئی خلجی بادشاہ تخت دہلی یا اور کہیں موجود نہ تھا۔ ایلیٹ کا خیال ہے کہ یہ تصنیف عہد اکبری سے بہت پہلے کی ہے (Elliot and Dowson : *Hist. of India*، ۵ : ۵۴۲، ۵۴۳)۔ جب

عبداللہ خان نے رانا پرتاب کے بیٹے امر سنگھ کو شکست دی تو اس کے خزانے سے شالی ہوتر کا ایک مخطوطہ ملا، جس کا ترجمہ فارسی میں شاہجہان نے اسپ نامہ کے نام سے کرایا۔ شالی ہوتر کا مصنف دھار کا راجا بھوج بیان کیا جاتا ہے، جس نے ایک سو اڑتیس اشعار میں گھوڑوں کی غور و پرداخت اور ان کی بیماریوں کا تذکرہ کیا ہے، ممکن ہے اسپ نامہ کا ماخذ یہی کتاب ہو۔

تحفۃ الہند، جس میں ہندوؤں کے فنون لطیفہ اور علوم کا تذکرہ ہے، مرزا جان نے عہد مغلیہ میں اورنگ زیب کی سرپرستی میں تصنیف کی۔

راگ درپن یا مان کتوہل موسیقی کے متعلق سنسکرت کی ایک کتاب ہے، جو ۱۰۷۳ھ/۱۶۶۲-۱۶۶۳ء میں گوالیار کے راجا مان سنگھ کی فرمائش پر تصنیف ہوئی۔ یہ کتاب فقیر اللہ کو پسند آئی اور اس نے اس کا ترجمہ فارسی زبان میں غالباً ۱۶۶۵-۱۶۶۶ء میں کیا۔

پنڈرِیک وِٹھل، کرناٹک کا برہمن اور خاندیش کے ایک گاؤں کا باشندہ تھا، جس نے خاندان فاروقی کے شاہ برہان خان کی تحریک پر موسیقی کے بارے میں متعدد کتب تصنیف کیں، مثلاً راگ مالا وغیرہ۔ اکبر نے جب ۱۵۹۹ء کے قریب خاندیش کا الحاق کر لیا، تو وٹھل دربار شاہی سے وابستہ ہو گیا اور موسیقی پر کتابیں تصنیف کرتا رہا۔ اس کی تشریحات شمالی اور جنوبی اصول موسیقی پر کامل عبور کا پتا دیتی ہیں۔ ایک اور ماہر موسیقی جُرداسودر جہانگیر کے دربار سے وابستہ تھا۔

خاندان لودی کے لاڈے خان ولد احمد خان کی تحریک پر کلیان مل نے پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں اننگ رنگ (یعنی عشق کے دیوتا کام دیو کی تماشاگاہ) تصنیف کی۔ یہ جنسیات پر ایک رسالہ ہے اور اس کے دس ابواب میں مختلف اقسام کی عورتوں کے جنسی خصائص بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ سلوتیت چرت بھی کلیان مل کی تصنیف ہے؛ تورات میں حضرت سلیمان بن حضرت داؤد علیہما السلام کا جو قصہ درج ہے، یہ اس کا سنسکرت میں ترجمہ ہے۔

فنی علوم کے علاوہ مسلم حکمرانوں نے سنسکرت میں فارسی کی لغات اور صرف و نحو تالیف کرنے کی بھی حوصلہ افزائی کی۔

کرشن داس کی پارسی پرکاش اکبر کے لیے امیر خسرو کی خالق باری کے نمونے پر مرتب کی گئی۔ اس میں سوتر کی طرز میں ایک مختصر صرف و نحو کے علاوہ تقریباً ایک ہزار فارسی الفاظ کے سنسکرت مترادفات دیے گئے ہیں۔ A. Weber نے اسے ۱۸۸۷ء میں جرمن ترجمے کے ساتھ طبع کیا۔ مصنف اکبر کی مدح ان الفاظ میں کرتا ہے: “یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ پرسرام نے برہمنوں کی حفاظت کی اور کرشن جی نے گائے کی، کیونکہ وہ تو علی الترتیب برہمنوں اور گوالوں کے گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے۔ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ اکبر ایسے لوگوں میں پیدا ہوا جو برہمنوں اور گائے کے محب نہ تھے؛ اس کے باوجود اس نے ان کی حفاظت کی”۔ کرن پور کی پارسی پرکاش جہانگیر کے زمانے سے تعلق رکھتی ہے، لیکن ویدانگ رائے نے اپنی پارسی پرکاش ۱۶۴۳ء میں شاہجہان کے عہد میں لکھی۔ ویدانگ رائے کی پارسی پرکاش زیادہ‌تر علم ہیئت کی اصطلاحات کی ایک فرہنگ ہے۔ اس کی ابتدا ہجری سنہ کو ہندو سنہ میں اور اس کے برعکس تبدیل کرنے کے ایک قاعدے سے ہوتی ہے۔ پارسی پرکاش نام کی دونوں مؤخرالذکر کتابیں تاحال طبع نہیں ہوئیں۔

مزید برآں بعض مسلم حکمران علما اور پنڈتوں میں مذہبی مناظرے اور ادبی مباحثے

کرا کے محفوظ ہوتے تھے۔ سنسکرت کی کتب، بالخصوص جینی ادب، میں ایسے متعدد مناظروں اور مباحثوں کے حوالے موجود ہیں۔

ذیل میں ایک اور فہرست ان کتابوں کی ہے جو یا تو سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ ہوئیں یا مسلمانوں کی زیرِ سرپرستی سنسکرت میں تصنیف ہوئیں: (۱) یوگ واسشٹھ، جسے واسشٹھ رامائن بھی کہا جاتا ہے؛ اس کے چھے ابواب ہیں، جن میں زیادہ تر یوگ ہی سے بحث کی گئی ہے اور کہانیوں کے ذریعے خوشی حاصل کرنے کے بہترین طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کے ایک سے زیادہ فارسی ترجمے موجود ہیں؛ (۲) بھگوت گیتا، سری کرشن کی تعلیمات کا مشہور خلاصہ، جسے ہندو صحیفۂ آسمانی سمجھتے ہیں۔ اس کے فارسی میں ترجمے متعدد فضلا نے کیے؛ (۳) کلہن کی راج ترنگنی یا تاریخ کشمیر، متعدد فارسی تراجم کی شکل میں موجود ہے؛ (۴) اکبر کے حکم سے ۱۵۹۶ء میں رام داس نے پراکرت نظم سیتو بندھ کی سنسکرت میں شرح لکھی؛ (۵) شیو نرائن نے جہانگیر کی سرپرستی میں اسے سنسکرت نظم میں منتقل کیا؛ (۶) [فیضی کی مثنوی] نل دمن مہابھارت کے ایک واقعے کی فارسی تعبیر ہے۔

ابتدائی دور کے مسلمانوں، بالخصوص عربوں نے یورپ میں ہندو علوم کی اشاعت کے لیے وسیلے کا کام دیا۔ یورپ کے مختلف حصوں میں ہندوستانی افسانوی ادب کے ورود کی داستان اوپر بیان کی جا چکی ہے۔

اہل ہند کے اعداد [ہندسوں] کی اشاعت اس کی ایک اور مثال ہے۔ عربوں نے اعدادی علامتیں اور ان کی قیمتیں ہندوؤں سے مستعار لیں۔ ان اعداد کو بائیں سے دائیں جانب لکھنے کے طریقے سے (بخلاف عربی رسم الخط کے، جو دائیں سے بائیں جانب لکھا جاتا ہے) قیاس کیا گیا ہے کہ اعداد عربی نژاد نہیں؛ [لیکن اس کے بارے میں قطعی طور پر کچھ کہنا مشکل ہے]۔ ان کا نام ہندسہ بھی ان کے ہندی الاصل ہونے کی غمازی کرتا ہے [دیکھیے امیر خسرو: نُہ سپہر؛ لیکن عرب ہندسہ (بالفتح) سے علم Geometry مراد لیتے ہیں، نہ کہ عدد۔ گمان غالب یہ ہے کہ لفظ ہندسہ فارسی لفظ ''اندازہ'' کا معرب ہے اور اس کا ہند سے کوئی تعلق نہیں]۔ ان اعداد نے بتدریج تمام مغرب میں بھونڈی سی رومن اشکال کی جگہ لے لی اور اب برصغیر پاک و ہند میں بھی انھیں ان کی جدید شکل میں اختیار کر لیا گیا ہے۔ شطرنج کا کھیل بھی [جس سے ہند کا پرانا تعلق مانا گیا ہے] یورپ میں مسلمانوں ہی کی وساطت سے پہنچا۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان محض خوشہ چین تھے۔ ایسی مثالیں بھی کم نہیں جن میں ہندو اہل علم بالیقین مسلمانوں کے رہین منت رہے ہیں۔ مثال کے طور پر جوتش کے تاجیک طریقے کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ یہ نظام، جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے، اہل ہند نے عربوں سے لیا۔ اصطلاحات کے استعمال سے بھی اس بیان کی تائید ہوتی ہے؛ یہ اصطلاحات یقیناً عربی ہیں، مثلاً منتّہا (عربی: منتہٰی)، اتّھشال (عربی: اتّصال)، گیر مکبول (عربی: غیر مقبول)، وغیرہ۔ اصطرلاب کا استعمال بھی مسلمانوں نے سکھایا، جس کا حتمی ثبوت ''ہیم بریہ'' کی کتاب تریلو کیہ پرکاش (تکمیلِ تصنیف ۱۲۴۸ء) سے ملتا ہے۔ اس میں واضح طور پر درج ہے کہ جوتش لگن (یا تاجیک نظام) مسلمانوں میں رائج تھا اور ان سے ہندوؤں نے لیا؛ غالباً البیرونی نے سنسکرت میں جوتش پر ایک رسالہ لکھا تھا، جسے ہندوؤں نے اپنا لیا۔

علم رمل، یعنی پانسوں سے پیشین گوئی کرنا، بھی ان علوم میں سے ہے جو ہندوؤں نے مسلمانوں سے مستعار

لیے ۔ بھی بھنجن کی رسل رھسیہ بظاہر کسی فارسی تصنیف پر مبنی ہے ۔

نتائج : اوپر کے بیان سے صاف طور پر دو باتیں اخذ کی جا سکتی ھیں : (۱) ھندوستان میں اپنی حکومت کے قیام سے پہلے ھی مسلمانوں، بالخصوص عربوں، کو ھندی علم و دانش کی قدر و قیمت کا علم ھو چکا تھا، اس لیے ان کی یہ خواھش تھی کہ اس کی ممکن حد تک تحصیل کریں ۔ اس مقصد کے لیے ھندو پنڈتوں کو بغداد آنے کی دعوت دی گئی ۔ عربوں نے ان سے ان علوم کی تحصیل کی جنھیں وہ اپنے لیے مفید سمجھتے تھے ۔ عربوں کو قصص و حکایات، ریاضیات، علم ھیئت اور طب سے خاص شغف تھا ۔ ان میں سے قدیم ھندو تمثیلی ادب اور ھندسوں اور ان کی مختلف قیمتوں کی اشاعت یورپ کے طول و عرض میں ھوئی ۔ اس تمام کام کے لیے مسلمانوں کی حوصلہ مندی اولین محرک ثابت ھوئی ۔ شاید ھندو خود اس کام کو سرانجام نہ دے سکتے کیونکہ ان کا دائرۂ اثر زیادہ تر مشرقی ممالک (بشمول چین و جاپان) تک محدود تھا ۔ اس کے کچھ عرصے بعد البیرونی ھندوستانی علوم براہ راست ھندوؤں سے تحصیل کرنے کے لیے ھندوستان آیا ۔ اسے قدرت نے ایک دقیقہ رس اور تحقیق پسند ذھن عطا کیا تھا ۔ اس نے دقت نظر سے مشاھدات کیے اور ھندو معاشرے کی ھو بہو تصویر کھینچی ۔ اس کے بیان سے ھندو تہذیب کے زمانۂ عروج کا کچھ اندازہ ھو سکتا ھے ۔ غالباً سنسکرت میں البیرونی کی تصانیف کی وساطت ھی سے ھندو اھل علم جوتش کے ”نظام تاجیک“ اور اصطرلاب کے استعمال سے روشناس ھوئے؛ (۲) جب مسلمان ھندوستان کے حکمران بنے تو انھوں نے اھل ھند کی طبائع اور ان کی معاشرت سے واقفیت حاصل کرنے کی پوری کوشش کی ۔ وہ اپنے وزرا اور عمال کے ذریعے ھندوستان کے حالات سے باخبر ھوتے ۔ بعض اوقات وہ براہ راست اپنی رعایا سے حالات دریافت کر لیتے تھے ۔ ھندوؤں کی تاریخ اور ان کی تہذیب کا صحیح اور درست اندازہ کرنے کی غرض سے انھوں نے سنسکرت کی کتابوں کے فارسی زبان میں ترجمے کرائے ۔ علاوہ ازیں انھوں نے پنڈتوں کو انعامات اور اعزازات سے نواز کر ھندوؤں کے علوم کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی ۔

مآخذ : (۱) ج ۔ ب ۔ چودھری : سنسکرت ادب میں مسلمانوں کا حصہ، در نیا ھند، الہ آباد، مارچ ۱۹۴۷ء؛ (۲) ایشوری پرشاد : *History of Medieval India*، الہ آباد ۱۹۳۳ء؛ (۳) A. B. Keith : *History of Sanskrit Literature*، آکسفرڈ ۱۹۲۸ء؛ (۴) M. Krishnamachariar : *History of Classical Sanskrit Literature*، مدراس ۱۹۳۷ء؛ (۵) M. Winternitz : *History of Indian Literature*، ج ۱ (انگریزی ترجمہ)، مطبوعۂ کلکتہ؛ (۶) E. B. Havell : *History of Aryan Rule in India*، لنڈن ۱۹۱۸ء؛ (۷) A. S. Altekar : *Education in Ancient India*، بنارس ۱۹۳۴ء؛ (۸) حافظ محمود شیرانی : پنجاب میں اردو، مطبوعۂ لاھور؛ (۹) سید عبداللہ : ادبیات فارسی میں ھندوؤں کا حصہ، لاھور ۱۹۴۲ء؛ (۱۰) ابوظفر ندوی : سنسکرت کا فارسی ترجمہ، ان مقالات کی تلخیصات جو آل انڈیا اورینٹل کانفرنس میں پیش کیے گئے، احمد آباد ۱۹۵۳ء؛ (۱۱) اسکا پرشاد واجپائی : *Persian Influence on Hindi*، کلکتہ ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) بھانوچندر اماریہ : سنگھی جین گرنتھ مالا، مطبوعۂ بمبئی؛ (۱۳) البیرونی : تحقیق ماللہند، انگریزی ترجمہ، از Sachau؛ (۱۴) سید سلیمان ندوی : عرب و ھند کے تعلقات، مطبوعۂ الہ آباد؛ (۱۵) N. N. Law : *Promotion of Learning in India during Muhammadan Rule*، لنڈن ۱۹۱۶ء ۔

(بنارسی داس جین)

تعلیقہ: [فاضل مقالہ نگار کی سیر حاصل بحث کے باوجود کچھ قیمتی معلومات مقالے میں درج ہونے سے رہ گئی ہیں، جن کا یہاں اضافہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے: دربار خلافت بغداد میں ہندو عالموں کا پہنچنا اور غزنویوں کے دور میں البیرونی کے سفر ہند اور سنسکرتی علوم سے استفادے کا ذکر آ چکا ہے۔ اسی طرح امیرخسرو اور ان کی مثنوی نہ سپہر کا تذکرہ بھی ہو چکا ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے جتندر بمل چودھری: *Muslim Patronage to Sanskritic learning*، حصّۂ اول، ۱۹۴۲ء؛ سیّد عبداللہ: مسلمان اور سنسکرت، در ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، فروری و مئی ۱۹۳۶ء، جس میں بغداد میں ہندو علما کی سرگرمیوں کے علاوہ سلاطین اسلام کے تحت سنسکرت کے ہندو شعرا کی قدر افزائی کا مفصل تذکرہ ہے؛ نیز ابن الندیم: الفہرست)۔

فیروز شاہ تغلق کے عہد (۷۵۲ھ/۱۳۵۱ء تا ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) میں عبدالعزیز شمس لاھوری نے باراھی سنگھتا کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ اس سے قبل البیرونی نے اس کا ترجمہ عربی میں کر دیا تھا۔ اسی زمانے میں موسیقی کی کسی سنسکرت کتاب کا ترجمہ غنیۃ المنیۃ کے نام سے ہوا (مخطوطۂ فارسی، انڈیا آفس، عدد ۲۰۰۸)۔ علاءالدین خلجی کے دور میں خود سلطان کی فرمائش پر ایک مسلمان عالم گوالیاری نے ہندو فلسفے اور تصوف کی ایک کتاب امرت کنڈ کا ترجمہ فارسی میں کیا (مخطوطۂ فارسی، انڈیا آفس، عدد ۱۰۰۲)۔

اکبر کے حکم سے ابوالفضل، فتح اللہ شیرازی، کشن جوتشی، مہانند وغیرہ نے مل کر زیج الغ بیگ کا ترجمہ سنسکرت میں کیا۔ آئین اکبری میں "دانش اندوزان دولت" کے تحت، سنسکرت کے ماہرین کی ایک طویل فہرست ملتی ہے۔ دارا شکوہ کی سنسکرت دانی کا ذکر آ چکا ہے۔ اس کی سب فارسی کتابوں سے اس کی تائید ہوتی ہے اور مجمع البحرین اور سِرِّ اکبر یا سرّالاسرار (اپنشد کا ترجمہ) وغیرہ تو اس قسم کے مواد سے لبریز ہیں (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۱۹۷۶)۔ مجمع البحرین چھپ چکی ہے (طبع محفوظ الحق، کلکتہ ۱۹۲۹ء)۔

مغلوں کے دور میں دیگر کتب سنسکرت کے ترجمے: (۱) مہابھارت کا ترجمہ (= رزم نامہ)، از بداؤنی، ملّا سلطان تھانیسری، نقیب خان و ملّا شیری (۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء)۔ اس کام میں دیوی برھمن نے بھی شرکت کی۔ فیضی نے بعض حصوں کا عمدہ اسلوب میں ترجمہ کیا (مخطوطۂ بوڈلین لائبریری، عدد ۱۳۰۶)۔ مہابھارت کا ترجمہ دارا شکوہ اور حاجی ربیع اتجب نے بھی کیا (مخطوطۂ فارسی موزۂ بریطانیہ، دیکھیے ریو ۲: ۱۱۷)؛ (۲) اتھرون بید، بعہد اکبری، ترجمۂ فارسی از حاجی ابراھیم سرھندی؛ (۳) رامایَن، بعہد اکبری، فارسی ترجمہ از بداؤنی (۹۹۰ھ/۱۵۹۱ء)؛ نیز بعہد جہانگیری از گردھر داس کایتھ (۱۰۳۳ھ/۱۶۲۳ء)؛ فارسی منظوم ترجمہ (رام و سیتا)، از ملّا سعد اللہ مسیح پانی پتی؛ (۴) بھگوت گیتا کے ترجمے، جو فیضی، دارا شکوہ اور شیخ عبدالرحمٰن چشتی (مرآۃ الحقائق) نے کیے؛ (۵) ھربنس پران کا فارسی ترجمہ (مخطوطۂ انڈیا آفس)؛ (۶) مہابشنو پران، فارسی ترجمہ (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۱۰۵۷)؛ (۷) ترجمۂ شو پران، از کشن سنگھ نشاط (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء)؛ (۸) جوگ بششت یا یوگ وششٹھ: (الف) اکبر کے ایما سے (۱۰۰۶ھ)؛ (ب) دارا شکوہ کی سرپرستی میں (۱۰۶۶ھ)؛ (ج) صوفی شریف کا کیا ہوا ترجمہ (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۱۹۷۲)؛ (۹) شارق المعرفت، از فیضی، جو بھاگوت پران اور جوگ وششٹھ پر مبنی اور ویدانت کے بارے میں ہے؛ (۱۰) سنگھاسن بتیسی، جس کے اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں کم سے کم پانچ ترجمے

ہوے : (۱) خرد افزاء، از ملّا عبدالقادر بداؤنی؛ (۲) شاهنامه، از چتر بهج داس (مخطوطهٔ بوڈلین، عدد ۱۳۲۳)؛ (۳) از راے بهارا مل (۱۱۰۹ھ، مخطوطهٔ انڈیا آفس، عدد ۱۹۸۸)۔ (۴) کشن بلاس، بعہد جہانگیری، از کشن چند تنبولی لاہوری (مخطوطهٔ انڈیا آفس، عدد ۱۹۸۹)؛ (۵) از ابن ہرکرن (مخطوطهٔ انڈیا آفس، عدد ۱۹۹۰)۔ ان کتابوں کے علاوہ سوم دیو: کتھا سرت ساگر (ترجمه از فیضی)؛ کشن داس بھٹ: پربودھ چندرو ناٹک (= گلزار حال، ترجمه از بنوالی داس ولی؛ تاجک (نجوم)، از مکمل خان گجراتی، بعہد اکبر؛ لیلا وتی (حساب وغیرہ)، ترجمه از فیضی؛ بیج گنت (ریاضی)، از عطاءالله بن احمد نادر، بعہد شاهجہان؛ پارجاتک (موسیقی)، ترجمه از مرزا روشن ضمیر، بعہد اورنگ زیب؛ راگ درپن (موسیقی)، از فقیر الله، بعہد اورنگ زیب؛ تحفة الہند (ہندوؤں کے علوم سے متعلق)، از مرزا محمد بن فخر الدین، مشتمل بر ابواب ذیل : پنگل (عروض)؛ النکار (بدیع)، تک (قافیه)، سرنگار رس (عشق)، سامدیک (قیافه)، کوک (علم النساء)، جس کا مخطوطه پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں ہے۔ اسی طرح گھوڑوں کے علم پر کچھ ترجمے ہوے۔ یہاں یه امر قابل ذکر ہے که راجا جے سنگھ نے بعہد محمد شاہ جب مختلف مقامات پر رصد خانے قائم کیے تو محمد شاہ کے حکم سے عربی کی کتب هیئت کے سنسکرت میں ترجمے کرائے (بحوالهٔ غلام علی آزاد : سبحة المرجان فی آثار هندوستان)۔ علامه غلام علی آزاد سنسکرت کے عالم تھے اور انھوں نے پنگل اور النکار وغیرہ سنسکرت علوم کو عربی میں ڈھالا۔ اسی خاندان میں سید نظام الدین بلگرامی سنسکرت اور بھاشا کے عالم تھے اور موسیقی میں بھی خاص مہارت رکھتے تھے۔ عہد محمد شاہ و احمد شاہ کے مشہور فاضل سراج الدین علی خان آرزو کی تصنیفات مثمر اور نوادر الالفاظ وغیرہ سے پتا چلتا ہے که وہ سنسکرت سے واقف تھے۔

جدید تر زمانے میں محمد حسین آزاد کی کتابوں سے ان کی سنسکرت دانی کا کچھ اندازہ ہوتا ہے اور شمس العلما مولوی سید علی بلگرامی تو سنسکرت کے باقاعدہ عالم تھے۔ ان کے علاوہ کئی مذہبی جماعتوں کے علما نے بغرض تحقیق و مناظرہ سنسکرت میں دسترس پیدا کی، مثلاً جماعت احمدیه لاہور کے عبدالحق ودیارتھی؛ مولوی عبدالله ناصر بگلولی، جنھوں نے بھی بنارس میں ہندوؤں کے اندر رہ کر اس زبان میں کمال حاصل کیا اور ایک نو مسلم محمود دھرم پال، جن کے بارے میں مشہور ہے که انھیں سنسکرت پر عبور تھا۔ [یه اضافه ایک مضمون ''مسلمان اور سنسکرت''، از سید عبدالله، در ضمیمهٔ اورینٹل کالج میگزین، لاہور، فروری و مئی ۱۹۳۶ء) پر مبنی]۔

مآخذ : متن میں مذکور ہیں۔

[اداره]

سِنْطِیْر یا سَنْطُور : (جمع : سَنَاطِیر)، ایک ساز۔ اس لفظ کا تعلق صریحاً دانیال نبی کی کتاب (باب ۳) کے ارامی لفظ Psantrin اور یونانی لفظ Psalterion سے ہے۔ عجیب بات ہے که مسلم ممالک کے یہودیوں اور یونانیوں میں مدت دراز سے یه ساز مقبول و پسندیده رہا ہے۔ اس کی ساخت ''قانون'' سے کچھ زیادہ مختلف نہیں، لیکن اس میں ایک کے بجاے دونوں پہلو اُریب ہوتے ہیں۔ اس کے تار عام طور پر دہرے تار کے اصول پر کسے جاتے ہیں، یعنی ہر دو تار ایک ہی نغمه یا سُر دیتے ہیں۔ ان تاروں کو چھوٹی چھوٹی موگریوں (مطارق) کی ضربوں سے بجایا جاتا ہے۔ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ) اور شہاب الدین الہیثمی (م۔ ۹۷۳ھ) نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن یه ساز عربوں میں کبھی مقبول اور کبھی نامقبول رہا ہے۔ رسل Russel لکھتا ہے که بارھویں صدی کے وسط میں یه ساز شام میں رائج

تھا، لیکن وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اسے ''قانون'' بھی کہتے تھے - قریب قریب اسی زمانے میں Niebuhr نے اسے بغداد میں بجتے ہوئے سنا - مصر میں اس کے رواج کا ذکر یقیناً کشف الھموم میں موجود ہے، لیکن ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ساز حقیقت میں قانون تھا - کنزالتحف (ساتویں صدی) میں اور ابن غیبی (آٹھویں صدی ہجری) کے ہاں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا، جس سے ظاہر ہے کہ ایران میں اس کا رواج عام نہ تھا - جن ترک مصنفین نے موسیقی پر اظہار خیال کیا ہے، مثلاً احمد اوغلو، شکر اللہ اللاذقی (آٹھویں صدی ہجری) اور حاجی خلیفہ (م ۱۰۵۷ھ)، ان کی تصنیفات میں اس کا ذکر نہیں آیا، یہاں تک کہ اولیا چلبی اس کا ذکر صرف سنطور کے نام سے کرتا ہے اور مینِنسکی Meninski نے بھی اس کے ہجّے اسی طرح کیے ہیں اور یہ دونوں گیارھویں صدی ہجری کے مصنف ہیں - Toderini (۱۱۹۰ھ) کے زمانے تک یہ ساز ترکی میں مقبول عام تھا - رہا ایران، تو چارڈن Chardin نے گیارھویں صدی کے آخر میں وہاں کی سیاحت کے دوران میں ایک ساز کا ذکر فرانسیسی نام epinette سے کیا ہے، جو ممکن ہے سِنطیر ہو - Corneille le Brun کے متعلق بھی یہی کہا جا سکتا ہے، جس نے اپنی کتاب Voyages (۱۲۰۲ھ / [۱۷۸۷ - ۱۷۸۸ء]) میں clavessins کا ذکر کیا ہے - سنگ تراشی کے نقش و نگار سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تاریخ تک ایران میں سِنطیر یا سَنطور کا رواج بہت مقبول تھا، گو کیمپفر Kaempfer (۱۱۸۶ھ / [۱۷۸۱ - ۱۷۸۲ء]) نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا - مغرب میں یہ ساز خاصی مدت پہلے، یعنی بارھویں صدی ہجری کے وسط میں، معروف ہو گیا تھا کیونکہ Thomas Shaw (Travels، ۱۱۸۲ھ / ۱۷۶۸ء) نے وہاں ایک ساز بجتے سنا تھا، جو dulcimer (پیانو کی ابتدائی صورت) سے مشابہ تھا - تیرھویں صدی ہجری کے آخر تک کبھی کبھی یہ الجزائر میں بھی بجایا جاتا تھا، لیکن اب اس کا رواج بالکل معدوم ہو چکا ہے - ترکی میں آج کل اس کی دو قسموں کا رواج ہے: سَنطور ترکی اور سَنطور فرانسیز - آخرالذکر میں کل اکیس پنج تارے ہیں؛ اس کے رواج کا آغاز ۱۲۷۳ھ کے قریب ہوا تھا - Villoteau، جو ۱۲۱۶ھ کے قریب مصر میں تھا، بیان کرتا ہے کہ اس ساز کا رواج زیادہ تر عیسائیوں اور یہودیوں میں تھا - لین Lane نے ان پر ''یونانیوں اور دوسرے غیر ملکیوں'' کا بھی اضافہ کیا ہے - آج کل عام طور پر مسلمان بھی اسے پسند کرتے ہیں - زمانۂ حال کے مِصری ساز میں تونبا یا طبلی گہرائی میں تقریباً قانون کے برابر ہے اور اس کی کھونٹیاں (ملاوی) عموماً اس کے بائیں پہلو پر لگائی گئی ہیں - عراقی سَنطور میں تونبا زیادہ گہرا ہے اور سُر کی کھونٹیاں دائیں پہلو پر اُفقی طور سے لگائی گئی ہیں - رہا یورپ میں اس کا مفروضہ اثر، تو وہ نہ ہونے کے برابر ہے، حالانکہ قانون کی یہ کیفیت نہیں - Kurt Sachs کا خیال یہ ہے کہ ''عرب اس کو شمالی افریقہ سے ہسپانیہ میں لے گئے تھے''، لیکن اس دعوے کے حق میں کوئی کتابی شہادت موجود ہے، نہ سنگ تراشی کے نقوش سے اس کا کوئی ثبوت ملتا ہے کیونکہ زمانۂ ماضی کے عربوں، ایرانیوں اور ترکوں میں سِنطیر نام کا کوئی مسلّمہ ساز موجود نہ تھا - مصری dulcimer، جو اس نے الف لیلہ کے ترجمے میں پڑھا ہے، ''قانونِ مصری'' ہے۔

مآخذ: (۱) V. Advielle : *La Musique chez les Persans en 1885*، پیرس ۱۸۸۵ء؛ (۲) Sir John Chardin : *Voyages de Chevalier Chardin*، اسٹرڈم

۱۷۴۵ء؛ (۳) Recueil 'Congress de musique arabe das travaux، قاہرہ ۱۹۳۴ء، الواح ۲۲ تا ۲۶؛ (۴) Voyages : Corneille le Brun، پیرس ۱۷۱۸ء، ص ۲۰۰؛ (۵) A Catalogue of the Musical : C.A. Engel Instruments in the South Kensington Museum، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۶) H. G. Farmer، در وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادۂ مِعزَف؛ (۷) وہی مصنف : Turkish Instruments of Music in the 17th Century، گلاسکو ۱۹۳۷ء، ص ۲۴؛ (۸) وہی مصنف : Santir in Grove's Dictionary of Music، لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۹) شہاب الدین الہیثمی: کف الرّعاع، مخطوطۂ برلن، عدد ۵۵۱۷، ورق ۲۴؛ (۱۰) کشف الہموم، مخطوطۂ قاہرہ، فنون جمیلہ، ۱ : ۱۶۵ تا ۱۸۸؛ (۱۱) The : E. W. Lane Modern Egyptians، لنڈن ۱۸۶۰ء، ص ۳۶۳؛ (۱۲) Encyclopedia de la Musique : A. Lavignac، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۲۹، ۳۰۲۱؛ (۱۳) V. M. Mahillon : Catalogue du Conservatoire royal de Musique de Bruxelles؛ (۱۴) Metropolitan Museum of Art کی Catalogue of musical instruments، نیویارک ۱۹۰۶؛ (۱۵) Thesaurus linguarum Orientaleum : Meninski Turcicae، وی انا ۱۶۸۰ تا ۱۶۸۷ء؛ (۱۶) K. Sachs : History of Musical Instruments، نیویارک ۱۹۴۰ء، ص ۲۰۸؛ (۱۷) وہی مصنف : The Rise of Music in the Ancient World، نیویارک ۱۹۴۳ء، ص ۲۷۸؛ (۱۸) Travels : T. Shaw، لنڈن ۱۷۹۸ء؛ (۱۹) Toderini : Litterature Turchesca، وینس ۱۷۸۷ء؛ (۲۰) Etat 'Le description de l'Egypt : G. A. Villoteau Moderne، پیرس ۱۸۰۹ تا ۱۸۱۲ء، ص ۸۹۸ تا ۹۰۰.

(HENRY GEORGE FARMER)

سُنقُر: (سونقور، [نیز سُنقُر])، ایک ضلع، جو دینور [رک بآں] اور بیستہ [رک بآں] کے مابین واقع اور کرمان شاہ کے تابع ہے۔ دینور سے آذربیجان کو جانے والی سڑک پر واقع ہونے کے باعث اسے دینور سے بیستر تک کی مسافت کا پہلا مرحلہ ہونا چاہیے۔ اس کا نام مختلف کتابوں میں بصورت ذیل آیا ہے: الجربی (المقدّسی، ص ۳۸۲)؛ خربازجان (ابن خُرداذبہ، ص ۱۱۹؛ قُدامہ، ص ۲۱۲) وغیرہ۔ یہ مرحلہ دینور سے سات فرسخ کے فاصلے پر واقع تھا۔ (دینور کے کھنڈروں اور سنقر کے درمیان اصل فاصلہ پندرہ میل سے زیادہ نہیں)، اس لیے ہو سکتا ہے کہ سُنقُر ماہبہرج ہی کا ضلع ہو (البلاذری، ص ۳۱۰)، جسے خلیفہ المہدی کے عہدِ حکومت میں دینور سے الگ کر کے بیستر [رک بآں] سے ملا دیا گیا تھا (قب Iran im Mittelalter : Schwarz، ۴ : ۴۷۷ تا ۴۷۹)۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ کرد قبیلے پیروند (پہروند) کے نام میں قدیم نام پہرج (=نگہبان، پہرہ دار) کا اثر باقی ہے تو یہ قوم لازماً مغرب کی طرف دھکیل دی گئی ہو گی، کیونکہ اب یہ لوگ (وہ پرو Parrau (بیستون کے مغربی پہلو) پر آباد ہیں، جو دینور کے جنوب مغرب میں واقع ہے (قب Kermanchah : Rabino، در RMM، ۳۸ : ۳۴)۔ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

(V. MINORSKY [تلخیص از ادارہ])

سِنکِرہ: زیریں دریاے فرات پر ایک گاؤں، جو الورقاء [رک بآں] کے مشرق جنوب مشرق میں پندرہ میل کے فاصلے پر تلّ سِنقر نام ایک ٹیلے پر واقع ہے۔ یہ ایک قدیم کلدانی شہر لرسم کے کھنڈروں پر بسایا گیا تھا، جسے شمس دیوتا کا شہر سمجھا جاتا تھا۔ اب یہ سماوہ کی قضا میں شامل ہے۔

مآخذ: (۱) رزوق عیسی: کتاب جغرافیۃ العراق، بغداد ۱۳۴۰ھ، ص ۲۱۶؛ (۲) Travels and : Loftus Researches in Chaldaea and Susiana، لنڈن ۱۸۵۷ء؛ ص ۲۳۳ تا ۲۴۰؛ (۳) Surveys : Trelawney Saunders of Ancient Babylon، لنڈن ۱۸۸۵ء، لوح ۶.

(L. MASSIGNON)

* **سِنگا پور** : Singapore (سنسکرت : سِمہاپورہ = "شیر کا شہر")، ایک جزیرہ اور اس پر آباد شہر کا نام، جو جزیرہ نماے ملایا کے جنوبی سرے پر واقع ہے (۱ درجہ ۱۷ دقیقے عرض بلد شمالی، ۱۰۳ درجے ۵۰ درجے طول بلد مشرقی) - اسے جزیرہ نما سے ایک تنگ آبناے جدا کرتی ہے - یہاں حال ہی میں ایک رَصیف یا پختہ راستہ بنا دیا گیا ہے، جس پر سے بنکاک جانے والی ریل کی پٹڑی گزرتی ہے - قرونِ وسطٰی میں سنگاپور، ہندوستان اور چین کے تجارتی راستے پر ایک درمیانی بندرگاہ تھی - ملکی زبان میں اس کا نام تیماسِک (Tĕmasek) تھا، جس کا ذکر چینی جاوی اور ملائی ماخذ میں آیا ہے - ابتدا میں یہ جنوبی سماٹرا کی سلطنت شری وجیا پالِم بانگ کا جزو تھا - تقریباً ۱۲۵۰ سے (؟) تک آزادی کے ایک مختصر سے دور سے متمتع رہا - چودھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اہلِ سیام نے اس کا ناکام محاصرہ کیا - جاوی زبان کی نظم ناگرا کِریتا گما (Nagarakĕrtāgama) (۱۳۶۵ء) میں اس کا ذکر تُوماسِک (Tumasik) کے نام سے آیا ہے اور اس میں دعوٰی کیا گیا ہے کہ یہ مجاپاہِت کی جاوی سلطنت کا حلقہ بگوش تھا اور تقریباً ۱۳۷۷ء میں اسے جاویوں نے برباد کیا تھا - اس واقعے کے بعد اہمیت ملکّا کو حاصل ہو گئی اور سنگاپور کی حیثیت گھٹتی گئی حتّٰی کہ یہ ایک نسبۃً غیر اہم مقام رہ گیا، گو اس وقت بھی ادھر سے گزرنے والے جہاز یہاں کبھی کبھی آ کر ٹھیرتے اور یہاں سے لکڑی، پانی اور دیگر اشیاے رسد لیا کرتے تھے - یہاں ۱۵۱۱ء تک ملکّا کے مسلم سلاطین کے ماتحت اور بعد میں سلاطین جوھور کے ماتحت، جو ان کے جانشین تھے، ایک شاہ بندر (افسر بندرگاہ) بھی مامور تھا - ۶ فروری ۱۸۱۹ء کو ریفلز Sir Thomas Stamford Raffles نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے سنگاپور میں ایک برطانوی بستی کی بنا رکھی - یہ بستی قرونِ وسطٰی کی قدیم بندرگاہ کے محل وقوع پر تعمیر کی گئی تھی اور اس میں جزیرے کا تھوڑا سا حصہ ہی شامل تھا، لیکن ۱۸۲۴ء کے عہد نامے کی رو سے پورا جزیرہ آس پاس کے ٹاپوؤں سمیت مکمل طور پر برطانیۂ عظمٰی کے زیر نگیں آ گیا۔

جب برطانیہ کا قبضہ ہوا تو باشندوں کی تعداد چند سو ہی تھی؛ ان میں سے کچھ مسلمان (ملائی) اور کچھ بحری خانہ بدوش (Orang Laut) تھے؛ لیکن بعد میں یہ شہر بہت جلد (؟) ترقی کرتا گیا - تجارت بیشتر یورپی اور چینی سوداگروں کے ہاتھ میں ہے، گو ہندوستانی اور عرب نسلوں کے لوگ بھی اس میں شریک ہیں - [۱۹۷۱ء کی مردم شماری کی رو سے سنگاپور کی آبادی بیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے، جن میں تقریباً تین چوتھائی چینی ہیں اور باقی ماندہ بھارتی، پاکستانی، عرب اور یورپی ہیں] - عربوں میں غالباً اکثریت شافعی مذہب کے سنیوں پر مشتمل ہے؛ چونکہ سنگاپور کا ربط ضبط ایک طرف عرب اور ہندوستان کے مسلمانوں سے اور دوسری طرف ملیشیا اور انڈونیشیا کے مسلمانوں کے ساتھ قائم ہے، اس لیے آبادی کا بیشتر حصہ غیر مسلم ہونے کے باوجود یہ جگہ اشاعت اسلام اور مکۂ معظمہ تک حجاج کی آمد و رفت کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔

[سنگاپور کو ۱۹۵۹ء میں برطانوی دولت مشترکہ کے تحت حکومت خود اختیاری مل گئی - ۱۹۶۳ء میں اس نے وفاق ملیشیا میں شرکت کر لی، لیکن ۱۹۶۵ء میں اس سے علیحدہ ہو کر ایک آزاد جمہوریہ بن گیا - سنگاپور بڑا با رونق شہر ہے اور ٹین اور ربڑ کی تجارت کا [illegible]

مآخذ: (۱) W. Makepeace، G.E. Brooke اور R. St. J. Braddell: One Hundred years of Singapore، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۲) C.B. Buckley: An Anecdotal History of Old Times in Singapore، سنگاپور ۱۹۰۲ء؛ (۳) L. Mills: British Malaya 1824-1867 (= Journal of the Malayan Branch, RAS، ۱۹۲۵ء، ۳/۲: ۴۹ ببعد، سنگاپور ۱۹۲۵ء)؛ (۴) R.O. Winstedt: Malaya، ص ۱۳۳ ببعد، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۵) R. J. Wilkinson: A History of the Peninsular Malays، ص ۷۸ ببعد، سنگاپور ۱۹۲۳ء؛ (۶) F. A. Swettenham: British Malaya، ص ۶۲ ببعد، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۷) T. J. Newbold: Political and Statistical Account of the British Settelements in Straits of Malacca، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۸) The Statesman's year Book, [1970-71، ۱: ۲۶۶ تا ۲۹۸].

(C.O. BLAGDEN [و ادارہ])

سنگھوئی: [یا سنغوئی]؛ سنگھوئی کے لوگ ایک حبشی نسل سے تعلق رکھتے ہیں جو سنہ ہجری کے شروع سالوں میں بالائی نائیجر کے علاقے میں آباد ہو گئے تھے۔ ان کے متعلق یقین کیا جاتا ہے کہ وہ اغادس (۱۶ درجے شمال، ۷ درجے مشرق) سے آئے تھے، جہاں ان کی زبان اب بھی بولی جاتی ہے۔ انہیں مصری تہذیب سے بھی لگاؤ معلوم ہوتا ہے۔ ان کا اینٹیں بنانے اور انہیں استعمال کرنے کا طریقہ مصری تھا۔ وہ لوہے اور تانبے کو ڈھالنے کے لیے بھی مصری طریقے استعمال کرتے تھے اور ظروف سازی اور پارچہ بافی، رنگریزی اور کشتی سازی بھی مصری طریقے پر کرتے تھے۔ تقریباً ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں انہوں نے نائیجر اور بنوی دریا کے مقام اتصال پر ایک پختہ شہر جِنّہ کے نام سے تعمیر کرایا اور اسی طرح کا ایک اور پختہ شہر برنی کے مقام پر نائیجر کے حصۂ زیریں کے کنارے بنوایا۔ اس سے بعد کی صدی میں ایک اور شہر گاوگگو یا گوگو (كو كو) تعمیر کرایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اوجلہ کے ذریعے مصر کے ساتھ سلسلۂ رسل و رسائل قائم رکھتے تھے (الادریسی، مترجمۂ Jaubert، ۱: ۲۸۸).

(DE LACY OLEARY [و تلخیص از ادارہ])

سَنَن: رک بہ سُنّۃ.

سِنّار: زمانۂ حال کا سِنّار ایک گاؤں ہے، جو دریاے نیل ازرق پر خرطوم سے ۱۷۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور یہ صوبۂ نیل ازرق کے ایک انتظامی ضلع کا صدر مقام ہے۔

مآخذ: وہ تمام مواد جس کا مقالۂ "فنگ" کے مآخذ میں حوالہ دیا گیا ہے؛ اس میں مندرجۂ ذیل کا اضافہ کیا جاتا ہے: (۱) H. A. MacMichael: A History of the Arabs in the Sudan، کیمبرج ۱۹۲۲ء (اس کی ج ۲ میں سنار کی تاریخ کا ترجمہ مع تشریحی حواشی کے موجود ہے اور مکمل مآخذ بھی دے دیے گئے ہیں)؛ (۲) S. Hillelson: Tabaqāt Wad Dayf Allāh, studies in the lives of the scholars and saints in Sudān، در Notes and Records، ج ۶، ۱۹۲۳ء.

(S. HILLELSON [تلخیص از ادارہ])

سِنّہ: (= سِنَندج؛ د ج = دز، بمعنی قصر، قلعہ)؛ اس کی شکل سیحنہ (سہنہ)، جس کی وجہ سے صِحنہ سے التباس پیدا ہوتا ہے، غلط ہے۔

(۱) ایران کے صوبے کردستان کا پایۂ تخت اور اردلان [رک باں] کے والیوں کا قدیم مستقر، موجودہ شہر کے پہلے کے دور کے لیے دیکھیے مادۂ سیسر.

مآخذ: (۱) M. Streck: Das Gebiet d. heutigen Landschaften Armenien, Kurdistan und West-persien، در ZA، ۱۵: ۱۲۸ تا ۱۳۹؛ (۲) Billerbeck:

Das Sandschak Suleimania، لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۵۸؛ (۳) G. Hüsing : Der Zagros u. seine Völker، لائپزگ ۱۹۰۸ء، ص ۲۰؛ (۴) Thureau-Dangin : Une relation de la 8^{me} Campagne de Sargon، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۵) Ellis H. Minns : Parchments of the Parthian Period from Avroman in Kurdistan، در Journ. of Hellenic Studies، ۱۹۱۵ء، ج ۳۵؛ (۶) A. Cowley: Pahlavi Documents from Avroman، در JRAS، اپریل ۱۹۱۹ء؛ (۷) J. M. Unvala : On the three Parchments from Avroman، در Bulletin of the School of Orient. Studies, London Institution، ۱۹۲۰ء، ج ۱، جزء ۳؛ (۸) F. C. Andreas، کے متعدد مقالات : Alinza (سقز = بانہ)، السدکہ (= پنجار)، و امردوس (= قزل اوزن)، در Pauly Wissowa : Real-Enzyklopädie، بار دوم۔

عرب جغرافیہ نویسوں کے لیے دیکھیے مقالۂ سیسر؛ (۹) حمد اللہ مستوفی : نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۷۵، ۲۲۳؛ (۱۰) شرف نامہ، طبع Véliaminof-Zernof، ۱ : ۸۲ تا ۸۹، ۳۱۷ تا ۳۱۹، ۳۲۰ تا ۳۲۲، (اسی تصنیف کا ایک مخطوطہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی میں موجود ہے ۔ مخطوطۂ میلکم (Malcolm) میں ایک ضمیمہ اردلان کے والیوں سے متعلق انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک بھی شامل ہے)؛ (۱۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۳۸۸؛ (۱۲) علی اکبر وقائع نگار : حدیقۂ ناصری، مخطوطہ، جو ۱۳۱۰ھ کے قریب ضبط تحریر میں آیا ۔ اس میں سنہ کی تاریخ اور جغرافیہ دونوں موجود ہیں (تلخیص از B. Nickitine، در RMM، ۴۹ : ۷۰ تا ۱۰۳، ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء) مصنّف کو خاص طور سے سنہ کی مردم شماری پر مامور کیا گیا تھا ۔ مقامی تاریخیں اور بھی موجود ہیں، مثلاً ایک مخطوطہ مقالہ نگار کے پاس ہے جو مستورہ شاعرہ (ماہ شرف خانم) اہلیۂ والی خسرو خان ثانی کی طرف منسوب ہے؛ (۱۳) J. M. Kinneir : A Geogr. Memoir of the Pers. Empire، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۷؛ (۱۴) Ker Porter : Travels in Georgia, Persia, etc.، لنڈن ۱۸۲۲ء، ۲ : ۵۴۰ تا ۵۵۵، ۵۶۳ تا ۵۶۸؛ Cormick کا سفر نامہ : کرکوسنہ؛ (۱۵) Sir J. Malcolm : Sketches of Persia، لنڈن ۱۸۲۷ء، ۲ : ۲۴۳؛ (۱۶) Histoire de la Perse، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۲۱ء، ۳ : ۲۰۲؛ (۱۷) J. C. Rich : Narrative of a Residence in Koordistan، لنڈن ۱۸۳۶ء، ۱ : ۱۸۰ تا ۲۳۸؛ (۱۸) Ritter : Erdkunde، ج ۹، ۱۸۴۰ء، ص ۴۱۲ تا ۴۵۹؛ (۱۹) Prince A. Gagarine : Persid. Kurdistan، در Zapiski Kavkaz. Otd. Geogr. Obšč.، ۱۸۵۲ء، ۱ : ۲۵۶ تا ۲۶۰؛ (۲۰) N. Khanykov : Poyězdkā v. Pers. Kurdistān، در Věstnik Geogr. Obšč.، ۱۸۵۲ء، ۹ : ۱ تا ۱۸؛ (۲۱) Cirikov : Putevoi Journal، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۵ء، ص ۲۲۳ تا ۲۳۵، ۵۲۴ تا ۵۲۷؛ (۲۲) Lycklama á Nijeholt : Voyage en Russie etc.، پیرس - ایمسٹرڈم ۱۸۷۵ء، ۴ : ۳۰ تا ۷۰، راستہ : ہمدان - سنہ - خروسہ - کوماسی - مریوان - پنجوین؛ (۲۳) G. Hoffmann : Auszüge aus den Syrischen Akten، ۱۸۸۰ء، ص ۲۶۵ تا ۲۶۶؛ (۲۴) de Morgan : Miss. scient.; Etudes géogr.، ۱۸۹۵ء، ۲ : ۴۷ تا ۶۱؛ (۲۵) Maximovič-Wasilkowski : Zapadn. Persia، تفلس ۱۹۰۳ء، ۲ : ۳۵۶ تا ۳۶۴؛ (۲۶) A. Orlov، در Materialy po Vostoku، پیٹروگراڈ ۱۹۱۵ء، ۲ : ۱۹۳ تا ۲۱۵؛ (۲۷) P. Lerch : Izslědovania ob. iran. kurdakh، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۶ تا ۱۸۵۸ء، ۳ : ۲۰، (مآخذ)، ۲ : ۱۳۳ تا ۱۳۹ سنہ کی کُردی زبان میں گلستان کے ایک حصے کا ترجمہ؛ (۲۸) H. Schindler : Weitere Beiträge z. kurd. Wortschatze، در ZDMG، ۱۸۸۸ء، ۴۲ : ۷۳ تا ۷۹

(سِنّہ کی زبان کا تجزیہ)، O. Mann. کے سِنّہ پر جمع کردہ متون ہنوز شائع نہیں ہوئے۔ گورانی بولیوں کے لیے: (۳۰) Rieu: *Catalogue of the Pers. Manuscripts of the British Museum*، ۱۸۸۱ء، ۲: ۷۲۸ (مع صرفی نحوی خاکے کے)؛ (۳۱) Bibl. Nationale of Paris کے گورانی مخطوطے کے لیے دیکھیے E. Blochet: *Catalogue des manuscripts persans*، عدد ۱۱۷۳؛ مقالہ نگار کے پاس گورانی (زبیہ) نظموں کے کئی ایک قلمی نسخے موجود ہیں: خسرو و شیریں، فرہاد و شیریں (؟ فرہاد و شیریں)، پرندوں اور ٹڈیوں (پنجابی مکڑی) میں جنگ، *Ābir - Malūč* ("Paster - roseus") وغیرہ؛ (۳۲) A. Christensen: *Les dialectes d'Awromān et de Pāwā*، کوپن ہیگن (kobenhavn) ۱۹۲۱ء؛ (۳۳) E. B. soane: *A short Anthology of Gūrān Poetry*، در *JRAS*، جنوری ۱۹۲۱ء۔

نقشہ نگاری یا علم ترتیب نقشجات: (۳۴) Khanykov: *Map of Azerbeijan*، در *Zeitschr. Allgem. Geogr.*، برلن ۱۸۶۲ء، ج ۱۳؛ (۳۵) مصنف مذکور: *Routes in Persia, Zeitschr. d. Gesell f. Erdkude*، برلن ۱۸۶۷ء، ۲: ۷ سقز ۔ سِنّہ ۔ ہمدان ۔ بیجار؛ (۳۶) روسی تیار شدہ نقشۂ ایران، ۲۰ ورسٹ ایک (انچ) میں، (اس کی تاریخ کے لیے دیکھیے Stebnitsky: *Zapiski Imp. Geogr. Obšč.*، ۱۸۷۹ء، ۸: ۱۰۱)؛ (۳۷) H. Kiepert: *Vorberichtüber Prof. c. Haussknecht's orientalische Reisen*، برلن ۱۸۸۲ء، بالخصوص نقشہ نمبر ۳؛ (۳۸) E. Herzfeld: *Pāikūlī Monument and Inscription of the Early History of the Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۴ء، نقشہ ۹: **Pendjwīn-Rawānsar**؛ انگریزی نقشہ (ایک (انچ) میں ... لاکھ) [illegible] کے پیمانے پر ہے، جو روداد کے ساتھ شامل کیا گیا ہے *"Question de la frontière entre la Turquie et l'Irak"* (Société des Nations، عیسائی ۔۔۔۔، مسلم ۱۹۲۵ء؟ [illegible] ۱۹۲۶ء، ج ۸)

(V. Minorsky [تلخیص از ادارہ])

سُنّة: (ع)؛ بمعنی طریقہ، نہج، سیرت، راستہ وغیرہ متعدد معنوں میں مستعمل رہا ہے۔ لسان العرب میں بذیل مادۂ سنن طویل تفصیل دی گئی ہے۔ اصلاً اچھا طریقہ اور بُرا طریقہ ہر دو۔

مندرجۂ ذیل حدیث میں سُنّت کے دونوں معنی مراد لیے گئے ہیں: مَنْ سَنَّ فِي الْاِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ اَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ اُجُوْرِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْاِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ اَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ (مسلم، کتاب العلم، [باب من سن سنة حسنة او سيئة و من دعا الى هدى او ضلالة]). (= جس نے اسلام میں ایک اچھا طریقہ رائج کیا اور اس کے بعد اس پر عمل ہوا تو اس کے لیے ان تمام لوگوں جیسا اجر لکھا جائے گا جنھوں نے اس پر عمل کیا اور ان کے اجروں میں بھی کوئی کمی نہ ہو گی؛ اور جس نے اسلام میں بُرا طریقہ رائج کیا اور اس کے بعد اس پر عمل ہوا تو اس پر ان تمام لوگوں جیسا گناہ لکھا جائے گا جنھوں نے اس پر عمل کیا اور ان کے گناہوں میں بھی کوئی کمی نہ ہوگی)۔ گویا اس مادے سے لفظ سَنَّ (بصیغۂ ماضی) تبھی مستعمل ہوگا جب کسی شخص کا عمل دوسروں کے لیے نمونہ بھی بن جائے، یا کسی شخص نے اس غرض سے ایک عمل کیا ہو کہ دوسرے لوگ بھی اس میں اس کی پیروی کر لیں.

لفظ سُنّت قرآن مجید میں: قرآن مجید میں یہ کلمہ (بصیغۂ مفرد) مندرجۂ ذیل مقامات پر وارد ہوا ہے: (۱) وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْاَوَّلِيْنَ (۸ [الانفال]: ۳۸) (= اور اگر وہ پھر (ظلم و قتال کی طرف) لوٹیں گے تو بیشک پچھلوں کا طور طریقہ ہو چکا ہے)؛ (۲) لَا يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ وَقَدْ خَلَتْ

سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ (١٥ [الحجر]: ١٣) = (یہ مجرم) رسول پر ایمان نہیں لاتے اور بے شک پہلی قوموں کا طریقہ گزر چکا ہے! (٣) سُنَّةَ مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيْلًا (١٧ [بنی اسرآءیل]: ٧٧) = (ان لوگوں کا انجام) اسی قانون کے مطابق ہوگا) جو ان رسولوں کے بارے میں تھا جو آپؐ سے پہلے ہم نے بھیجے تھے اور تو ہمارے قانون میں تغیر نہیں پائے گا! (٤) وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا اِذْ جَآءَهُمُ الْهُدٰى وَيَسْتَغْفِرُوْا رَبَّهُمْ اِلَّآ اَنْ تَاْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْاَوَّلِيْنَ (١٨ [الکہف]: ٥٥) = اور جب لوگوں کے پاس ہدایت آئی تو ان کو ایمان لانے اور اپنے رب سے گناہوں کی مغفرت طلب کرنے سے اور کسی بات نے نہیں روکا صرف یہی کہ ان کو پچھلی قوموں کا سا معاملہ پیش آ جائے! (٥) سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا (٣٣ [الاحزاب]: ٦٢) = یہ اللہ کا قانون ہے ان لوگوں کے بارے میں جو پہلے گزر چکے ہیں اور تو اللہ کے قانون میں تبدیلی کبھی نہیں پائے گا! (٦) سُنَّةَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۖۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا (٤٨ [الفتح]: ٢٣) = یہ اللہ کا وہ قانون ہے جو پہلے سے ہوتا چلا آیا ہے اور تو اللہ کے قانون میں تبدیلی کبھی نہیں پائے گا! (٧) فَهَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا سُنَّتَ الْاَوَّلِيْنَ ۚ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ۚ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَحْوِيْلًا (٣٥ [فاطر]: ٤٣) = پس کیا وہ انتظار نہیں کرتے مگر اس قانون کا جو پچھلی قوموں کے ساتھ پیش آ چکا ہے۔ پس تو اللہ کے قانون میں کبھی تبدیلی نہیں پائے گا اور تو اللہ کے قانون کو کبھی ٹلتا نہیں پائے گا! (٨) سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِيْ قَدْ خَلَتْ فِيْ عِبَادِهٖ ۚ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكٰفِرُوْنَ (٤٠ [المؤمن]: ٨٥) = یہ اللہ کا قانون ہے جو اس کے بندوں میں جاری رہا ہے اور اس وقت منکر خسران میں رہتے ہیں۔

ان تمام آیات میں کلمۂ سنت مضاف ہے جس کا مضاف الیہ لفظ ''اللہ'' ہے یا ''الاولین'' اور یا ''مَنْ قَدْ اَرْسَلْنَا'' (١٧ [بنی اسرآءیل]: ٧٧)؛ بہرحال ان آیات میں سنت اللہ سے مراد اللہ تعالی کا وہ قاعدہ اور قانون ہے جو اس نے ہمیشہ اپنے پیغمبروں کے بارے میں جاری رکھا۔ وہ یہ ہے کہ جو لوگ ان پیغمبروں پر ایمان لاتے، ان کی نصرت اور تائید کرتے اور ان کی اطاعت اور احکام الٰہی کی پیروی کرتے رہے وہ کامیاب قرار پاتے اور جو لوگ پیغمبروں کی مخالفت کرتے اور ان کی ایذا رسانی پر آمادہ ہو جاتے، ان کو مہلت تو دی جاتی، مگر پھر اللہ تعالی کی طرف سے ان پر قہر اور عذاب نازل ہوتا اور وہ صفحۂ ہستی سے نیست و نابود کر دیے جاتے۔

مندرجۂ ذیل آیت میں لفظ سنت (=قانون الٰہی) ذرا مختلف مفہوم میں مستعمل ہوا ہے۔ سُنَّةَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۗ وَكَانَ اَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا (٣٣ [الاحزاب]: ٣٨) = یہ اللہ تعالی کا قانون ہے ان (پیغمبروں) کے بارے میں جو پہلے گزر چکے ہیں اور اللہ تعالی کا حکم مقرر ٹھیرایا ہوا ہے۔ اس آیت میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو اشارۃً حکم دیا گیا ہے کہ حضرت زینبؓ کے نکاح کے بارے میں اللہ تعالی کے حکم کی تعمیل کرنے میں آپؐ کو کوئی جھجک نہ ہو۔ اللہ تعالی نے جو پہلے پیغمبر بھیجے ان سب کو اللہ تعالی نے اس قانون کا پابند رکھا ہے کہ احکام الٰہی کی تعمیل میں رسم کی کوئی پروا نہ کریں اور منشاے الٰہی کو بلا تامل پورا کرتے رہیں۔ مندرجۂ ذیل دو آیات میں کلمۂ سُنَن (سنت کی جمع) استعمال ہوا ہے۔

(١) قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ۙ فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ

(۳ [آل عمرٰن] : ۱۳۷) = تم سے پہلے سنن (= قواعد و قوانین) گزر چکی ہیں، بس زمین میں پھرو اور دیکھو کہ اللہ تعالٰی کے رسولوں کو جھٹلانے والوں کا انجام کیا ہوا ۔ یہاں سُنَن سے مراد اقوام و ملل کے وہ تجربات و واقعات ہیں جو قانون الٰہی کے مطابق ظہور میں آئے (الآلوسی : روح المعانی، ۴ : ۶۵)؛ (۲) يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۴ [النساء]: ۲۶) = اللہ تعالٰی چاہتا ہے کہ تمھارے لیے (احکام) کھول کر بیان کر دے اور تمھیں ان لوگوں کے سنن (قوانین اور ضابطے) بتا دے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں ۔ یہاں سُنَن سے مراد شرائع و مناہج ہیں جن کی پابندی پچھلے زمانوں میں علما و صلحا نے کی تھی (روح المعانی، ۵ : ۱۳) اور غالبًا قرآن مجید کے اس استعمال کی مناسبت سے حضور اکرم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم اور آپؐ کے صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال بھی سُنَن کہلائے ۔

سنت احادیث میں : احادیث میں بھی لفظ سنت کے معنی طریقے ہی کے ہیں، لیکن جہاں یہ لفظ بطور مضاف استعمال ہوا ہے وہاں معنی کی تعیین مضاف الیه کے ذریعے ہو جاتی ہے ۔ وضاحت کے لیے مندرجۂ ذیل مثالیں کافی رہیں گی : (۱) اَبْغَضُ النَّاسِ اِلَى اللّٰهِ ثَلَاثَةٌ : مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ وَ مُبْتَغٍ فِي الْاِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ مُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيْقَ دَمَهُ (البخاری، کتاب الدیات، باب [۹] من طلب دم امرئ بغیر حق) = اللہ کے ہاں تین طرح کے آدمی مبغوض ترین ہیں : ایک وہ جو حرم میں بے راہ روی (ظلم) کرتا ہے؛ دوسرا وہ جو اسلام میں دور جاہلیت کے رسم و رواج چاہتا ہے اور تیسرا وہ جو ناحق کسی شخص کا خون بہانے کے درپے ہے ۔

(۲) وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَتَرْكَبُنَّ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ (الترمذی، کتاب الفتن، باب ۱۸) = اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے تم ان لوگوں کے طریقے (رواج) پر چلنے لگو گے جو تم سے پہلے گزرے ہیں ۔

(۳) مندرجۂ ذیل حدیث میں لفظ سنن بھی سُنَّت ہی کے لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے : لَتَتَّبِعُنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِبْرٍ وَ ذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتّٰى لَوْ سَلَكُوْا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوْهُ (البخاری، کتاب الانبیاء، باب ما ذُکر عن بنی اسرائیل) = تم ضرور ان لوگوں کے راستے پر چلو گے جو تم سے پہلے گزرے ہیں، بالشت در بالشت اور گز در گز، یہاں تک کہ اگر وہ کسی گوہ کے بل میں چلے ہوتے تو تم بھی اس میں چلے جاتے ۔

(۴) مندرجۂ ذیل حدیث میں سُنَّت کا لفظ اضافت کے بغیر لغوی معنوں میں استعمال ہوا ہے : لِمَنْ شَآءَ كَرَاهِيَةَ اَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً (البخاری، کتاب التہجد، باب [۳۵، الصلوٰة قبل المغرب]) ۔ حضور صلّی اللہ علیه و آله و سلّم نے نماز مغرب سے پہلے کی نفل نماز کے ساتھ تیسری دفعہ لِمَنْ شَآءَ کی قید لگا دی کیونکہ آپؐ نہیں چاہتے تھے کہ لوگ اسے ایک طریقۂ جاریہ بنا دیں ۔ مسلم کی حدیث (جو مقالے کی ابتدا میں آ چکی ہے) میں سنت کے ساتھ حسنة اور سیئة کی قید لگانے کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہاں سُنَّت کے لغوی معنی مراد ہیں ۔

اس طرح کے معدودے چند مقامات کی استثنا کے ساتھ حدیث میں جہاں بھی لفظ سنت آیا ہے اس سے مراد نبی کریم صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کی سنت ہی ہے ۔ المعجم المفہرس، ۲ : ۵۵۲ تا ۲ : ۵۵۵–۵۵۸ پر ان مواضع کی طویل فہرست دی گئی جہاں المعجم المفہرس کے چہاردہ گانہ کتب حدیث میں یہ کلمہ استعمال ہوا ہے جن میں سے کچھ مستند حدیثیں ہیں اور کچھ صحابہ کرامؓ اور تابعین وغیرہ کے اقوال

ہیں ۔ ان مقامات میں سے بعض میں سنت کے ساتھ حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ذکر بطور مضاف الیہ ہوا ہے، اس لیے سنت سے یہاں بھی گویا لغوی معنی مراد ہیں، مثلاً مَنْ اَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِيْ قَدْ اُمِيْتَتْ بَعْدِيْ كَانَ لَهٗ مِنَ الْاَجْرِ مِثْلُ مَنْ عَمِلَ بِهَا (الترمذی، کتاب العلم، باب ۱۶) = جس نے میری سنت میں سے کوئی سنت (طریقہ) جسے میرے بعد چھوڑ دیا گیا تھا دوبارہ زندہ کی اسے اتنا ہی اجر ملے گا جتنا اس پر عمل کرنے والے کو ملے گا؛ لیکن اکثر مواقع پر السنة کا اطلاق سنت نبوی پر اضافت کے بغیر بھی کیا گیا ہے، مثلاً (۱) جَاءَ نَاسٌ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوْا اَنِ ابْعَثْ مَعَنَا رِجَالًا يُعَلِّمُوْنَا الْقُرْاٰنَ وَالسُّنَّةَ (مسلم، کتاب الامارة، باب ثبوت الجنة للشہید) = کچھ لوگ حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے پاس آئے اور عرض کی کہ ہمارے ساتھ کچھ ایسے آدمی بھیج دیجیے جو ہمیں قرآن و سنت کی تعلیم دیں؛ (۲) اِنَّ الْاَمَانَةَ نَزَلَتْ فِيْ جَذْرِ قُلُوْبِ الرِّجَالِ ثُمَّ عَلِمُوْا مِنَ الْقُرْاٰنِ ثُمَّ عَلِمُوْا مِنَ السُّنَّةِ (البخاری، کتاب الفتن، باب [۱۳]: اذا بقی فی حثالة من الناس) = امانت لوگوں کے دلوں کی تہ میں اتری تھی پھر انھوں نے قرآن مجید سے سیکھا پھر انھوں نے سنت (نبوی) سے سیکھا۔

ان حوالوں سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ سنت کا اطلاق حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی سیرت اور طریق کار پر خود عہد نبوی سے ہوتا چلا آیا ہے، اس لیے کسی صحابی کا کہنا کہ مِنَ السُّنَّةِ كَذَا (یعنی فلاں بات سنت میں سے ہے) جمہور علما کے نزدیک اس کا اشارہ سنت نبوی ہی کی طرف ہے (الآمدی: احکام، ۲: ۱۳۹)۔

علوم دینیہ کی اصطلاح میں سنت کے تین معنی بیان کیے گئے ہیں:

(۱) سنت، اس نظام (عقائد و اعمال) کا نام ہے جو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے بتایا اور اس کے پابند رہے، پھر آپؐ کے بعد آپؐ کے خلفائے راشدینؓ بھی اس کے پابند رہے اور ان کے بعد امت مسلمہ کی اکثریت بھی اس پر کاربند رہی۔ اس اصطلاحی معنی کی رو سے سنت کے مقابلے پر کلمہ بدعت [رک بآں] استعمال ہوتا ہے جس کے بارے میں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا ارشاد ہے: كُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ [النسائی، کتاب العیدین، باب کیف الخطبة] = دین میں ہر نئی (سنت سے مغائر) چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ بالفاظ دیگر سنت وہ منہاج ہے جو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ذریعے دنیا میں رائج ہوا۔ آیت فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا (۳۵ [فاطر]: ۴۳) میں سنة اللہ کے معنی اس کی تدبیر و حکمت کا طریقہ اور اس کی طاعت و عبادت کا منہاج بھی بتائے گئے ہیں اور اس کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اللہ تعالٰی نے انبیا کے واسطے سے جو شرائع نازل فرمائی ہیں ان کی شکلیں چاہے مختلف ہوں ان کے مقاصد اور اصول متحد ہیں (الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اللہ تعالٰی کے اس نازل کردہ اور حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے اس جاری کردہ نظام پر حضور اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے بعد آپؐ کے خلفائے راشدین بھی کاربند رہے۔ سنت کے اس معنی کی تائید و تاکید میں حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی مندرجۂ ذیل حدیث وارد ہے: عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ (ابو داؤد، باب لزوم السنة) = تم میری سنت اور میرے ان خلفا کی سنت پر جو رشد و ہدایت کے منصب پر فائز ہیں سختی سے کاربند رہو۔ اس موضوع پر مزید روشنی مندرجۂ ذیل حدیث سے پڑتی ہے: مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ فِيْ اُمَّةٍ قَبْلِيْ اِلَّا كَانَ لَهٗ

مِنْ اُمَّتِهٖ حَوَارِيُّوْنَ وَ اَصْحَابٌ يَاْخُذُوْنَ بِسُنَّتِهٖ وَيَقْتَدُوْنَ بِاَمْرِهٖ ثُمَّ اِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوْفٌ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ وَ يَفْعَلُوْنَ مَا لَا يُؤْمَرُوْنَ (مسلم، کتاب الایمان، [باب بیان کون النہی عن المنکر من الایمان و ان الایمان یزید و ینقص وان الامر بالمعروف و النہی عن المنکر واجبان]) = اللہ تعالٰی نے جو نبی بھی کسی امت میں بھیجا اس کی امت میں اس کے کچھ مقرب ساتھی اور صحبت یافتہ افراد ایسے ہوئے جو اس کے طریق کار پر کاربند رہے اور اس کے حکم کی پیروی کرتے رہے۔ پھر ان کے بعد ایسے اخلاف آتے رہے جو زبان سے وہ کہتے ہیں جو کرتے نہیں اور کرتے وہ ہیں جن کا ان کو حکم نہیں دیا جاتا۔

اس حدیث میں اجتماعیات کا یہ اصول بتایا گیا ہے کہ ہر نبی کے بعد دوسری تیسری نسل یا اس کے کچھ عرصے بعد لوگوں کے طرز عمل میں فرق آنے لگتا ہے اور مؤسس شرع کے منہاج سے لوگ بے راہ روی اختیار کرنے لگتے ہیں۔ حدیث لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ [البخاری، کتاب الانبیاء، باب ۵۰] میں حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے یہ بتا دیا کہ میری امت بھی اس قانون کی زد میں آئے گی اور وہ بھی اس طرح بھٹکنے لگے گی۔ پھر حدیث عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ کے ذریعے اس گمراہی سے بچنے کی راہ بتا دی کہ میرے صحبت یافتہ افراد (خلفاے راشدین) میرے بتائے ہوئے منہاج کی سختی سے پابندی کریں گے۔ امت کے لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ وہ میری سنت اور ان کی سنت پر کاربند رہے۔

اس اصطلاح کے مطابق سنت (بہ مقابلۂ بدعت) اس طریق کار کا نام ہے جو حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے رائج فرمایا اور جو حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی بتائی ہوئی راہ سے منحرف نہیں، چاہے اس طریق کار کا ثبوت قرآن مجید کی آیت سے ہو یا حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حدیث سے یا طریقۂ خلفاے راشدین سے؛ چنانچہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت مندرجۂ ذیل الفاظ میں کی: اُبَايِعُكَ عَلٰى سُنَّةِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَالْخَلِيْفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهٖ (البخاری، کتاب الاحکام، باب [۴۳] کیف یبایعُ الامامُ النّاسَ) = میں تمہاری بیعت اللہ اور اس کے رسول اور اس کے بعد کے دو خلفا کی سنت پر کرتا ہوں۔ اس طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے خلیفۂ عبدالملک اموی کی بیعت میں فرمایا: اُقِرُّ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِعَبْدِ اللّٰهِ عَبْدِالْمَلِكِ اَمِيْرِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلٰى سُنَّةِ اللّٰهِ وَسُنَّةِ رَسُوْلِهٖ فِيْمَا اسْتَطَعْتُ (البخاری، [کتاب الاحکام، باب ۴۳]) = میں اللہ کے بندے امیر المومنین عبدالملک کی اطاعت اور فرمانبرداری کا اقرار کرتا ہوں اللہ اور اس کے رسول کی سنت پر اور اپنے مقدور کے مطابق۔

ان دونوں آثار میں سنۃ اللہ سے مراد قانونِ الٰہی ہے۔ سنت کے اس معنی کو قرآن مجید کی مندرجۂ ذیل آیت میں اسوۂ حسنہ سے تعبیر کیا گیا ہے: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) = بےشک تمہارے لیے اللہ کے رسول میں بہترین نمونہ ہے (یعنی) اس کے لیے جو اللہ اور روز آخر پر یقین رکھتا ہو اور اللہ تعالٰی کو کثرت سے یاد کرتا ہو۔

الترمذی (کتاب الایمان، بابُ افتراق ھذہ الامّۃ) میں حدیث مَا اَنَا عَلَيْهِ وَ اَصْحَابِيْ سے مراد یہی سنت ہے، اور ایک دوسری حدیث مَنْ اَحْدَثَ فِيْ اَمْرِنَا هٰذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ (مسلم، [کتاب الاقضیۃ، باب نقض الاحکام الباطلۃ و رد محدثات الامور]) میں اس کو امرنا یعنی ہمارا نظام (امر) بتایا گیا ہے۔ اسی سنت پر قائم رہنے والے اہل السنۃ [رک بآں] کہلائے (الدارمی: المسند،

ص ۴۰) اور اسی سنت سے خروج کرنے کو جماعت سے خروج کہا گیا (احمد بن حنبل : المسند، ۲ : ۲۲۹)۔

محدثین کے ایک خاص طبقے نے کتاب و سنت کے ان نصوص کو جو اشاعرہ و متکلمین کے نزدیک متشابہ سمجھے جاتے ہیں اپنے ظاہری معنوں میں تسلیم کرنا سنت قرار دیا اور ان کی تاویل کو بدعت شمار کیا ۔ اسی طرح قدر اور عذاب قبر وغیرہ سے متعلق نصوص کو بلا تاویل تسلیم کرنا سنت اور ان سے انکار یا ان کی تاویل کو بدعت قرار دیا ۔ ایسی تمام احادیث کو ایک جگہ مدون کیا اور اپنی مدون کتاب کا نام کتاب السنة رکھا۔

ایسی مصنفات میں امام احمد (م ۲۴۱ھ)، ابو داؤد (م ۲۷۵ھ)، ابوبکر اثرم (م ۲۷۳ھ)، عبداللہ بن احمد (م ۲۹۰ھ) اللالکائی (م ۴۱۸ھ)، ابن شاهین (م ۳۸۵ھ) کی کتابیں کافی مشهور هیں (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے الرسالة المستطرفة، ص ۳۳ تا ۳۵)۔

امام البخاری نے اپنی الجامع الصحیح میں جہاں ان مسائل سے متعلق احادیث کو یکجا کیا ہے اس کا عنوان ”کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة“ رکھا ہے ۔ اور ابو داؤد نے اپنی سنن میں ان مسائل کا عنوان ”کتاب السنة“ رکھا ہے ۔ امام شاطبی نے اس موضوع سے متعلق الاعتصام بالکتاب والسنة کے نام سے مستقل کتاب لکھی اور امام ابن تیمیة [رک بآں] نے اسی اصطلاح کو پیش نظر رکھ کر اپنی ایک کتاب کا نام منهاج السنة رکھا ۔ اهل السنة والجماعة [رک بآں] کا دعوٰی ہے کہ هم سنت (باین معنی) کے پابند هیں۔

اصول فقه میں سنت سے مراد وہ امور هیں جو حضور اکرم صلّی اللہ علیه و آلہ و سلّم سے کتاب اللہ کے علاوہ منقول ہوے هیں۔ اصول فقه کی اس اصطلاح کی طرف اشارہ کرتے ہوے امام راغب فرماتے هیں: وَسُنَّةُ النَّبِيِّ طَرِيْقَتُهُ الَّتِي كَانَ يَتَحَرَّاهَا (مفردات القرآن، بذیل مادہ) = نبی‌ؐ کی سنت ان کا وہ طریق کار تھا جو وہ سوچ سمجھ کر اختیار فرمایا کرتے تھے ۔ مجد الدین ابن الأثیر فرماتے هیں: وَ إِذَا أُطْلِقَتْ فِي الشَّرْعِ فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهَا مَا أَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَهَى عَنْهُ وَ نَدَبَ إِلَيْهِ قَوْلًا وَ فِعْلًا مِمَّا لَمْ يَنْطِقْ بِهِ الْكِتَابُ الْعَزِيْزُ (النهایة، بذیل مادہ) = جب اصطلاح شرع میں سنت کا لفظ بغیر کسی اور قید کے استعمال ہو تو اس سے مراد وہ امور ہوتے ہیں جن کا نبی کریم صلّی اللہ علیه و آلہ و سلّم نے حکم فرمایا ہو یا ان سے منع فرمایا ہو قول کے ذریعے یا فعل کے ذریعے اور وہ امور ایسے ہوں کہ قرآن مجید میں ان کی تصریح نہ ہوئی ہو۔

یعنی حضور اکرم صلّی اللہ علیه و آلہ و سلّم کے قول و فعل کے ذریعے جو امور قرآن مجید کے علاوہ ثابت ہوں وہ سنت هیں ۔ یہ ارباب لغت کی عبارات هیں جن میں ذرا پیچیدگی ہے ۔ اصول فقه کی کتابوں میں نسبةً زیادہ واضح تعریفات آئی هیں، مثلاً محب اللہ بہاری فرماتے هیں: مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ الْقُرْآنِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيْرٍ (مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، بذیل المستصفی، ج ۲) = سنت وہ امور هیں جو حضور صلّی اللہ علیه و آلہ و سلّم سے قرآن مجید کے علاوہ صادر هیں قول یا فعل یا تقریر کی صورت میں۔

الشاطبی (م ۷۹۰ھ) نے الموافقات میں سنت کے تین معنی بیان کیے هیں: سنت بمقابلهٔ بدعت، سنت بمعنی اقوال و افعال رسول اللہؐ اور تیسرے معنی یہ کہ ”سنت وہ احکام هیں جن پر صحابہ کرامؓ کا عمل رہا ہو، چاہے ان کا ذکر کتاب و سنت میں ہو یا نہ ہو؛

اس لیے کہ یہ بھی دراصل کسی سنت کی متابعت ہے جو ان کے نزدیک ثابت تھی، اگرچہ وہ ہم تک نہیں پہنچی، یا ایک اجتہادی مسئلہ تھا جن پر انھوں نے یا خلفا نے اجماع کر لیا تھا کیونکہ صحابہ کرامؓ کا عمل تو اجماع ہی کے حکم میں ہے اور خلفا کا عمل بھی اجماع میں شمار ہوگا، اس لیے کہ خلفا کو جو بات قرین مصلحت نظر آئی [اور وہ قرآن و حدیث کی نص کے منافی نہ تھی یا اس کے بارے میں سکوت تھا] اس پر لوگوں کو آمادہ کیا۔ اس معنی کی رو سے مصالح مرسلہ [استصلاح] اور استحسان (کے کچھ مسائل) بھی سنت میں داخل ہو جائیں گے، مثلاً شراب نوشی کی حدّ جو صحابہ کرامؓ کے عہد میں کوڑے مقرر ہوئی، یا مثلاً کاریگر پر مال کے ضائع ہونے کا تاوان ڈالنا (جو قیاساً تو اس پر نہیں آتا تھا کہ خام مال دراصل اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لیکن جب مالکوں کے مال کے ہلاک ہونے کا خطرہ بڑھ گیا تو کاریگر کو مال سالم واپس کرنے کا ذمّے دار ٹھیرایا گیا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ ان لوگوں کے لیے یہی قانون مناسب نظر آتا ہے تاکہ مال تیار کرانے کی صنعت بھی محفوظ رہے اور مالوں کے ضیاع کا خطرہ بھی نہ رہے۔

امام شاطبی کی اس اصطلاح کی رو سے حدیث موقوف یعنی کسی صحابی کا قول، فعل یا تقریر بھی سنت میں شامل ہو جاتی ہے۔ وہ بعد میں فرماتے ہیں کہ ہمارے گزشتہ بیان سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ سنت کا اطلاق چار اشیا پر ہوتا ہے: (۱) نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا قول؛ (۲) آپؐ کا فعل؛ (۳) آپؐ کا اقرار (اجازت) چاہے یہ اشیا بذریعۂ وحی آپؐ تک پہنچی ہوں یا آپؐ کے اجتہاد کا نتیجہ ہوں بشرطیکہ یہ قول صحیح ہو کہ آپؐ اجتہاد بھی کیا کرتے تھے؛ (۴) ان تین اشیا کے ساتھ چوتھی شے وہ احکام ہیں جو صحابہ کرامؓ یا خلفا سے منقول ہوں۔ اگرچہ اس چوتھی قسم کو بھی حسب سابق ان انواع (قول، فعل اور اقرار) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، لیکن اسے اس بنا پر ایک ہی وجہ شمار کرتے ہیں کہ صحابۂ کرامؓ سے منقول احکام میں وہ تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں جو حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی حدیث سے متعلق علما نے بیان کی ہیں۔ امام شاطبی اپنے اس قول کی تشریح میں فرماتے ہیں: صحابہؓ کی سنت بھی سنت ہے۔ اس پر عمل ہوگا اور اس کی طرف ہم (احکام میں) رجوع کریں گے۔ اس کی دلیلیں کئی ہیں، مثلاً پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بلا استثنا صحابہ کرامؓ کی تعریف کی ہے اور ان کی عدالت وغیرہ متعلقہ صفات کو سراہا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۱۰) = تم بہترین امت ہو جو تمام لوگوں (کی ہدایت) کے لیے ظہور میں لائی گئی ہے؛ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ أُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳) = اور اس طرح ہم نے تمھیں ایک اعتدال والی امت بنا دیا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسولؐ تم پر گواہ رہے۔

پہلی آیت میں دوسری تمام امتوں پر ان کی فضیلت ثابت کی گئی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر حال میں اصحاب استقامت تھے اور ان کی ساری زندگی حضورؐ کے اتباع میں گزری اور دوسری آیت میں ان کی عدالت ثابت کی گئی ہے جو پہلی آیت ہی کا مفہوم ثابت کرتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی پیروی کے بارے میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے کئی احادیث منقول ہیں جن میں سے عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ اور مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِيْ کے حوالے آ چکے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ

حدیثیں مشکوۃ (باب المناقب) میں بھی ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ جمہور علما نے اقوال کو ترجیح دیتے وقت صحابۂ کرامؓ کو مقدم رکھا ہے۔ ایک گروہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے اقوال کو حجّت قرار دیتا ہے؛ کچھ لوگ خلفاے راشدینؓ کے قول کو حجت قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ صحابہ کرامؓ کے اقوال کو مطلقاً حجت قرار دیتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک راے کی تائید کسی نہ کسی حدیث سے ہوتی ہے، [مثلاً شیخینؓ کے بارے میں الترمذی (۲ : ۲۰۷) کی حدیث اقتدوا بالذین من بعدی (واشار الی) ابی بکر و عمر = ان لوگوں کی پیروی کرو جو میرے بعد ہوں گے اور ابوبکرؓ و عمرؓ کی طرف اشارہ کیا۔ نیز خلفاے راشدین اور دیگر صحابہ کرامؓ کے بارے میں وہ حدیثیں جو پہلے گزر چکی ہیں (از حاشیۂ عبداللہ دراز)]۔

دلیل اول و ثانی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد صحابہؓ کی عملی سنت ہے کہ جب صحابہؓ کوئی ایسا عمل کریں جس کے بارے میں حضور صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی کوئی سنت موافق یا مخالف نہ ہو تو ہم اسے بھی نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سنت کی طرح قرار دیں گے اور اس امر میں ان کی اقتدا کریں گے۔ دلیل ثالث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی آرا و اقوال بھی سنت کی طرح ہیں (از حاشیۂ عبداللہ دراز)۔

بہر حال امام شاطبیؒ کے اس اصطلاحی اطلاق کی تائید دوسرے مصادر سے نہیں ہوتی۔ محدثین صرف حدیث مرفوع کو سنت کہتے ہیں اور حدیث موقوف کو حدیث کہتے ہیں، سنت نہیں کہتے۔ اصول فقہ میں سنت کی اصطلاح حضور صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے قول و فعل و تقریر تک محدود ہے۔ صحابہ کرامؓ کے اقوال کو بعض علما واجب العمل قرار دینے میں سنت کے ساتھ ملحق سمجھتے ہیں (جس کی تفصیل آگے آئے گی) مگر انھیں سنت نہیں کہتے۔

حجیت سنت : جمہور اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق رہا ہے کہ کتاب و سنت شریعت اسلامی کے دو بنیادی مآخذ ہیں، یعنی جو احکام حضور صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے قول، فعل یا تقریر کے ذریعے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی اسی طرح واجب التعمیل ہیں جس طرح خود قرآن مجید کے ذریعے ثابت شدہ احکام۔

سنت کو فقہ اسلامی کا مأخذ قرار دینے کے لیے جن آیات سے استدلال کیا جاتا ہے ان میں سے کچھ درج ذیل ہیں۔

(۱) اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ الرَّسُوْلَ (۳ (آل عمرٰن) : ۳۲، ۱۳۲؛ (۲) اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ (۵ [المآئدة] : ۹۲؛ ۴۷ [محمد] ۳۳؛ ۶۴ [التغابن] : ۱۲)؛ (۳) اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ رَسُوْلَہٗ (۸ [الانفال] : ۱، ۲۰، ۴۶) = اللہ کی اطاعت کرو اور رسول (اللہ) کی اطاعت کرو؛ (۴) یٰاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ ؕ (۴ [النسآء] : ۵۹) = اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور اپنے ارباب اختیار کی اطاعت کرو پھر اگر تم کسی امر میں آپس میں نزاع کرنے لگو تو اسے (فیصلے کے لیے) اللہ اور رسول کے پاس لے جاؤ اگر تم اللہ اور یوم آخر پر ایمان لاتے ہو؛ (۵) لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ لِّمَنْ کَانَ یَرْجُوا اللّٰہَ وَ الْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَکَرَ اللّٰہَ کَثِیْرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۲۱) = تمھارے لیے اللہ کے رسول میں اچھا نمونہ ہے اس شخص کے لیے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر یقین رکھتا ہو اور اللہ کو بہت یاد کرتا ہو؛ (۶) فَلَا وَ رَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْٓ اَنْفُسِہِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا (۴ [النسآء] : ۶۵) = تیرے پروردگار کی قسم یہ لوگ اس وقت تک مؤمن نہیں کہلائیں گے

جب تک یہ نہ ہو کہ وہ تمھیں اپنے آپس کے نزاعوں میں حَکَم تسلیم کر لیں اور پھر جو فیصلہ آپ کریں اس پر وہ اپنے دلوں میں گھٹن نہ محسوس کریں اور پورے طور پر آپ کے اطاعت گذار بنیں؛ (۷) وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ (۵۹ [الحشر]: ۷) = جو کچھ تمھیں رسول دیں اسے لے لو اور جس چیز سے وہ تمھیں روکیں اس سے رک جاؤ؛ (۸) كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (۲ [البقرة]: ۱۵۱) = ہم نے تم میں تمھیں میں سے ایک رسول بھیجا جو تمھیں ہماری آیتیں سناتا ہے، تمھارا روحانی اور اخلاقی تزکیہ کرتا ہے اور تمھیں کتاب و حکمت (سنت) کی تعلیم دیتا ہے۔ (اسی مضمون کی دوسری آیات کے لیے دیکھیے ۲ [البقرہ]: ۱۲۹؛ ۳ [آل عمرٰن]: ۱۶۴؛ ۶۲ [الجمعة]: ۲؛ (۹) وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ ۭ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۴) = (اے ازواج نبیؐ!) تمھارے گھروں میں جس چیز کی تلاوت کی جاتی ہے یعنی آیات الٰہی اور حکمت (سُنّت) اسے یاد رکھو؛ (۱۰) اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الَّذِيْ يَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِيْلِ ۡ يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَـبٰۗىِٕثَ (۷ [الاعراف]: ۱۵۷) = وہ لوگ جو اس رسول نبی امّی کی پیروی کرتے ہیں جس کا ذکر وہ تورات و انجیل میں موجود پاتے ہیں۔ وہ انھیں معروف کا حکم دیتا ہے اور منکر سے روکتا ہے، ان کے لیے پاکیزہ اشیا حلال کرتا ہے اور ناپاک اشیا ان پر حرام ٹھیراتا ہے؛ (۱۱) وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (۱۶ [النحل]: ۴۴) = ہم نے آپؐ کی طرف ذکر (قرآن مجید) اتارا تاکہ ان لوگوں کو وہ (قرآن مجید) جو ان کی طرف اتارا گیا کھول کھول کر بیان کر دیں؛ (۱۲) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى (۵۳ [النجم]: ۳، ۴) = یہ پیغمبر اپنی نفسانی خواہش کی بنا پر گفتگو نہیں فرماتے، یہ تو وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے؛ (۱۳) وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا (۴ [النسآء]: ۶۱) = اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آ جاؤ اس وحی کی طرف جو اللہ نے اتاری اور رسولؐ (اللہ) کی طرف تو تم منافقین کو دیکھو گے کہ آپؐ سے دور دور ہٹتے ہیں؛ (۱۴) وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ (۴ [النسآء]: ۶۴) = ہم نے جو بھی رسول بھیجا تو اس لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے؛ (۱۵) فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (۲۴ [النور]: ۶۳) = جو لوگ اس (رسول اللہؐ) کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں انھیں اس بات کا خوف رکھنا چاہیے کہ کہیں انھیں فتنہ یا درد ناک عذاب نہ پہنچے۔

ان آیات کی رو سے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اطاعت لازم ہے۔ آپس کے تنازعات میں آپؐ کے فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ضروری ہے۔ آپؐ کی سیرت (اسوۂ حسنہ) کی پیروی کرنا چاہیے۔ آپؐ کی زبان مبارک سے جو بھی نکلتا ہے وہ وحی ہے۔ آپؐ کے فرائض میں تعلیم کتاب کے علاوہ بھی کچھ باتیں شامل ہیں جن میں سے ایک کتاب اللہ کی تبیین ہے جس کا دوسرا نام حکمت ہے (اور اس حکمت کا نام سُنّت ہے)۔ آپؐ کو احکام کے جاری کرنے (تحلیل طیبات اور تحریم خبائث) کا منصب بھی حاصل ہے۔

سُنّت کو حجت شرعیہ ثابت کرنے کے لیے احادیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ چند احادیث درج ذیل ہیں:

۱ - الدارمی نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی سند سے یہ حدیث روایت کی ہے: لَیُوشِکُ الرَّجُلُ مُتَّکِئًا عَلٰی اَرِیکَتِہٖ یُحَدِّثُ بِحَدِیثِی فَیَقُولُ بَیْنَنَا وَ بَیْنَکُمْ کِتَابُ اللّٰہِ مَا وَجَدْنَا فِیہِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاہُ وَ مَا وَجَدْنَا فِیہِ مِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاہُ وَ اِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللّٰہِ فَھُوَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ ــ ہوسکتا ہے کہ کوئی آدمی اپنی مسہری پر تکیہ لگائے ہوئے بیٹھا ہوا ہو اور اسے میری کوئی حدیث سنائی جائے تو کہنے لگے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں ہم جو حلال پائیں گے اسے حلال سمجھیں گے اور جو حرام پائیں گے اسے حرام قرار دیں گے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو اللہ کے رسول (بذریعۂ سنت) حرام کر دیں وہ بھی اسی طرح حرام ہے، جس طرح وہ چیز جو اللہ تعالٰی نے (بذریعۂ کتاب) حرام ٹھیرائی ہو (الدارمی: المسند، مقدمہ، باب ۴۸)۔ ابن عبدالبر نے جامع بیان العلم (۲: ۱۸۹ تا ۱۹۰) میں یہی حدیث باختلاف الفاظ حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ اور حضرت مقدام رضی اللہ عنہ بن معدی کرب سے بھی روایت کی ہے؛ (۲) یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنِّی قَدْ تَرَکْتُ فِیکُمْ مَا اِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِہٖ فَلَنْ تَضِلُّوا اَبَدًا کِتَابَ اللّٰہِ وَ سُنَّۃَ نَبِیِّہٖ ــ لوگو! میں نے تم میں وہ چیز باقی چھوڑی ہے کہ اگر تم اس پر مضبوطی سے قائم رہو تو کبھی گمراہ نہ ہوگے یعنی اللہ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت؛ (منتخب کنز العمال، ۱: ۱۰۱ بحوالۂ البیہقی عن ابن عباس)؛ (۳) مَھْمَا اُوتِیتُمْ مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ فَالْعَمَلُ بِہٖ لَا عُذْرَ لِاَحَدٍ فِی تَرْکِہٖ، فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ فِی الْکِتَابِ فَسُنَّۃٌ مِّنِّی مَاضِیَۃٌ، فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ سُنَّۃٌ مِّنِّی مَاضِیَۃٌ فَمَا قَالَ اَصْحَابِی ــ جو کچھ تمہیں کتاب اللہ میں سے دیا گیا ہے اس پر عمل کرنا (لازم) ہے۔ اس کے چھوڑنے پر کسی کا عذر مقبول نہ ہوگا۔ اگر کتاب اللہ میں نہ ہو تو میری کوئی سنت جاریہ ہو۔ اگر میری سنت جاریہ بھی نہ ہو تو جو میرے اصحاب (اجماعًا) فرما دیں (حوالۂ سابق)۔

(۴) اَلْعِلْمُ ثَلَاثَۃٌ وَ مَا سِوٰی ذٰلِکَ فَھُوَ فَضْلٌ: آیَۃٌ مُّحْکَمَۃٌ اَوْ سُنَّۃٌ قَائِمَۃٌ اَوْ فَرِیضَۃٌ عَادِلَۃٌ ــ علم میں تین قسم کی باتیں ہیں اور ان تین کے علاوہ جو کچھ ہے وہ زائد (یعنی علم سے خارج) ہے: آیت محکمہ (جو متشابہات میں سے نہ ہو)، سنت قائمہ (جو منسوخ نہ ہو) اور فریضۂ (مسئلۂ علم میراث) عادلہ (ابو داؤد، کتاب الفرائض: ۱)؛ (۵) لَمَّا قَدِمَ اَھْلُ الْیَمَنِ عَلَی النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ قَالُوا ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا یُعَلِّمُنَا کِتَابَ رَبِّنَا وَ السُّنَّۃَ قَالَ فَاَخَذَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ بِیَدِ اَبِی عُبَیْدَۃَ فَدَفَعَہٗ اِلَیْھِمْ وَ قَالَ ھٰذَا اَمِینُ ھٰذِہِ الْاُمَّۃِ ــ اہل یمن نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ہمارے ساتھ کسی ایسے شخص کو بھیج دیجیے جو ہمیں اپنے رب کی کتاب اور سنت سکھا دے۔ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر ان کے حوالے کیا اور فرمایا "یہ اس امت کے امین ہیں" (احمد بن حنبل: المسند، قاہرہ ۳، ۱۲۵، ۳: ۲۱۲)؛ (۶) یَؤُمُّ الْقَوْمَ اَقْرَؤُھُمْ لِکِتَابِ اللّٰہِ فَاِنْ کَانُوا فِی الْقِرَاءَۃِ سَوَاءً فَاَعْلَمُھُمْ بِالسُّنَّۃِ ــ کسی جماعت کی امامت وہ شخص کرے گا جو ان میں کتاب اللہ کا زیادہ [صحیح اور اصول کے مطابق] پڑھنے والا ہو۔ اگر اس میں سب برابر ہوں تو پھر وہ امامت کرے جو ان میں سنت کا علم زیادہ رکھتا ہو (مسلم، کتاب المساجد، باب من احق بالامامۃ)۔ قرون اولٰی میں سنت کو ماخذ احکام قرار دینے سے متعلق خلفائے راشدین، صحابہ اور تابعین کے اقوال بکثرت موجود ہیں مثلاً دیکھیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد (ابن سعد، ۳: ۱۳۶)؛ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط شریح کے نام (النسائی، قضاۃ، ۱۱)؛ قول ابن عباس رضی اللہ عنہ (احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۳۱۳)؛ قول ابن عمر رضی اللہ عنہ

(کتاب مذکور، ۲: ۵۶ تا ۵۷)؛ قول عبدالرحمن رضؓ بن عوف (کتاب مذکور، ۱: ۵۷)؛ وفد عبدالقیس کا قول (کتاب مذکور، ۳: ۲۰۹)؛ قول عداء بن خالد (کتاب مذکور، ۷: ۳۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ملّت اسلامیہ کا تعلق رسولِ کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وساطت سے ہے۔ اسی لیے متکلمین کے نزدیک عقائد میں احتیاج ایمان بالرسول کے عقیدے پر خاص زور دیا گیا ہے۔ اگر برہان سے یا اذعان سے نبیؐ کی رسالت پر عقیدہ مضبوط ہو جائے تو دوسرے تمام عقائد و احکام اس کی فرع کی حیثیت سے خود بخود ماننے پڑیں گے۔ حضرت محمّد رسولُ اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو نبی صادق ماننے کے بعد آپؐ جو کچھ فرمائیں، اس کی پیروی اس درجے میں لازم ہو جاتی ہے جس درجے میں وہ بتائیں۔ حضورؐ نے جس کلام کو قرآن مجید کہا، ہم نے اسے قرآن مجید مانا؛ جس کے بارے میں آپؐ نے فرمایا کہ یہ وحی ہے، ہم نے اسے وحی تسلیم کیا ہے؛ جس کے بارے میں حضورؐ فرمائیں کہ یہ حکم الٰہی ہے، وہ حکم الٰہی ہے۔ جسے حضورؐ فرض بتائیں، وہ فرض ہے اور جسے حضورؐ متروک کہیں وہ متروک ہے۔ چنانچہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ دو مسلمان بھی ایسے نہیں ملیں گے جن کو اس امر سے اختلاف ہو کہ جس بات کے بارے میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے یہ ثبوت مل جائے کہ یہ آپؐ کا ارشاد اور فرمان ہے تو اس کی پیروی لازم ہے اور وہی قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی مراد کی تفسیر اور اس کے اجمال کی تشریح ہے (الاحکام، ۱: ۱۰۴)۔

حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی حیثیت معلّم کی ہے۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کتاب اللہ سناتے بھی تھے اور اس کی تعلیم بھی دیتے تھے، اس کی تشریح بھی فرماتے تھے اور اس کے احکام کی حیثیت بھی متعین فرماتے تھے۔ حضرت جبریلؑ وحی کے ذریعے بھی ان کو قرآن مجید کی تفسیر سے آگاہ فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ جامع بیان العلم (۲: ۱۹۱) میں حضرت حسان بن عطیہ رضؓ کا یہ قول درج ہے: كَانَ الْوَحْيُ يَنْزِلُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَحْضُرُهُ جِبْرِيْلُ بِالسُّنَّةِ الَّتِيْ تُفَسِّرُ ذٰلِكَ (یہی روایت ملتے جلتے الفاظ میں الدارمی کے ہاں بھی موجود ہے، السنن مقدمہ، باب ۴۸)۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم احکام کی تفصیل بذریعۂ اجتہاد و استنباط امت کو خود بھی بتایا کرتے تھے۔ دین کی بنیاد حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سنت پر استوار ہے۔ سنّت کے ذریعے اذان کا طریقہ رائج ہوا؛ نماز کے اوقات متعین ہوے؛ نماز کی رکعات مقرر ہوئیں؛ زکٰوۃ کا نصاب اور اس کی مقدار معلوم ہوئی؛ حج کے ارکان واضح ہوے اور ان کے علاوہ عبادات، احوال شخصیہ، معاملات، معاشرے کے احکام، جہاد، صلح و امن، حدود و تعزیرات و قصاص وغیرہ ہر نوع کے اکثر احکام امت کے لیے ممکن العمل ہوے۔

عِمران بن حُصَین نے اسی لیے ایک سائل کو جواب دیا کہ تم نادان ہو۔ کیا تمھیں کتاب اللہ میں یہ حکم ملتا ہے کہ ظہر کی رکعتیں چار ہیں، جن میں قراءت جہر سے نہ ہو گی۔ پھر اسی طرح نماز، زکٰوۃ وغیرہ متعدد احکام کا ذکر کر کے فرمایا کہ کتاب اللہ نے ان احکام کو مُجْمَل چھوڑا ہے اور سنّت ان کی تفسیر کرتی ہے (جامع بیان العلم، حوالۂ سابق)۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک طالب حق کا ذکر کیا ہے جس نے انھیں بتایا کہ مجھے ایک منکر سنت ملا اور (غلطی سے) میں بھی اس کا ہم خیال ہو گیا، مگر مجھ پر یہ غلطی جلد واضح ہو گئی، کیونکہ اس طرح تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی نے نماز تھوڑی بھی پڑھی اور زکٰوۃ تھوڑی سی بھی ادا کی تو وہ عہدہ برآ ہو گیا، اگرچہ ایک

دن میں بلکہ کئی ایام میں صرف دو ہی رکعتیں پڑھی ہوں۔ کیونکہ اس منکر سنت کے خیال میں جو بات قرآن مجید میں نہیں وہ کسی پر فرض نہیں اور نمازوں کی رکعات اور مقدار زکوٰۃ قرآن مجید میں نہیں۔ (کتاب الأم، ۷: ۲۵۲)۔

مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے ایک صاحب نے کہا کہ ہمیں صرف قرآن مجید کی بات سنایا کریں۔ انھوں نے جواب میں فرمایا: واللہ لا نرید بالقرآن بدلا ولکن نرید من ھو اعلم بالقرآن منا = اللہ کی قسم ہم قرآن مجید کے بدلے کوئی اور چیز درمیان میں لانا نہیں چاہتے، لیکن ہم حدیث اس لیے (بیان کرتے ہیں کہ) ہم اس ذات (کی تفسیر) کو چاہتے ہیں جو قرآن مجید کو ہم سے زیادہ جانتی تھی (جامع بیان القرآن؛ حوالۂ سابق)۔

خالد بن امید نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے عرض کیا کہ قرآن مجید میں عام نماز کا حکم بھی ملتا ہے اور صلوٰۃ خوف کا حکم بھی ملتا ہے، مگر صلوٰۃ سفر کا ذکر کہیں نہیں۔ انھوں نے جواب دیا کہ بھتیجے! اللہ تعالیٰ نے ہمارے پاس حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو بھیجا تھا تو اس سے پہلے ہم خود کچھ نہیں جانتے تھے۔ اب ہم وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جس پر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو عمل کرتے دیکھا (احمد بن حنبل: المسند، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ۲: ۹۴)۔

حضرت سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے ایک دن ایک حدیث سنائی۔ کسی شخص نے درمیان میں کہا کہ کتاب اللہ میں اس کے خلاف ایک بات ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے کہ میں تمھیں رسول اللہؐ کی بات سناؤں اور تم اس میں کتاب اللہ کے نام سے اعتراض پیدا کرو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم تم سے زیادہ کتاب اللہ کے عالم تھے (الدارمی: السنن، مقدمہ، باب ۴۸)۔

مندرجۂ بالا بیانات اور اقوال کا خلاصہ بعض علما سے یوں منقول ہے: السنة قاضية على القرآن = سنت تو قرآن مجید کے احکام کی عملی شکل ہے (حوالۂ سابق)؛ سنت قرآن مجید کے اجمال کی تفصیل و تفسیر ہے؛ سنت قرآنی ہدایات کو منشاے الٰہی کے مطابق نافذ اور جاری کرتی ہے؛ قرآن مجید جس جس چیز کا حکم دیتا ہے سنت اس کا نفاذ اور اجرا کرتی ہے۔ سنت کتاب اللہ کی شرح ہے اور آیت لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (۱۶ [النحل]: ۴۴) سے یہی مراد ہے اور سنت کے مقصد کی تشریح و توضیح صحابۂ کرامؓ و تابعین کے اقوال سے ہوسکے گی۔

سنت اور حدیث: لغوی معنوں کے لحاظ سے حدیث حکایت اور واقعے کو کہتے ہیں اور سنت کے معنی ہیں طریقہ۔ اس لحاظ سے حدیث اور سنت کے معنوں میں اختلاف ہے، تاہم محدثین کے ہاں سنت اور حدیث میں صرف یہ فرق ہے کہ سنت اس حدیث کو کہتے ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہو، یعنی حدیث مرفوع اور حدیث کا اطلاق تابعین اور تبع تابعین کے اقوال و افعال اور تقاریر پر بھی ہوتا ہے، جسے محدثین حدیث موقوف اور مقطوع کہتے ہیں۔ اسی لیے السنن کے نام سے احادیث کے جو مجموعے تیار ہوے ہیں ان کا مقصد صرف مرفوع احادیث کو مرتب کرنا ہے۔

ابن ہمام کے نزدیک متن حدیث سنت کہلاتی ہے اور سند اس کی حکایت کا طریقہ ہے (گویا حدیث سنت اور اسناد کا مجموعہ ہے)۔ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین کے ہاں سنت اور حدیث ہم معنی ہیں اور جو (اصولیین) حدیث کو اقوال رسولؐ کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہیں ان کے نزدیک سنت حدیث سے عام ہے۔

بعض محدثین کبھی یہ فقرہ استعمال کرتے ہیں کہ هٰذَا الْحَدِيثُ مُخَالِفٌ لِلْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ وَالْاِجْمَاعِ = یہ حدیث قیاس، سنت اور اجماع کے خلاف ہے یا کسی کے بارے میں یہ کہہ دیتے ہیں کہ اِمَامٌ فِي الْحَدِيثِ اور کسی کے بارے میں یہ کہ اِمَامٌ فِي السُّنَّةِ اور کسی کے بارے میں یہ کہ اِمَامٌ فِيهِمَا۔ اس سے صبحی صالح نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سنت حضور صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے عمل اور افعال کے ساتھ مختص ہے اور لفظ حدیث میں اقوال و اعمال سب داخل ہیں۔

غالبًا اس سے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ حدیث کسی خاص صورت واقعہ کی حکایت کا نام ہے اور سنت اس شرعی مسئلے کا جو ایک یا کئی حدیثوں کے مجموعے سے مستنبط ہو اور جسے ہم اسوۂ رسول ؐ کہہ سکیں۔ سفیان ثوری ؒ کا لقب اِمَامٌ فِي الْحَدِيثِ اس لیے ہوا کہ وہ مسائل سے زیادہ روایت کا اہتمام کرتے تھے۔ امام اوزاعی ؒ مسائل کے استنباط کی طرف توجہ زیادہ دیتے تھے تو ان کو اِمَامٌ فِي السُّنَّةِ کا لقب دیا گیا اور امام مالک ؒ حدیث و سنت (روایت و استنباط مسائل) دونوں کے امام کہلائے۔ اس وجہ سے بعض مواقع پر محدثین کہہ دیتے ہیں کہ کسی مخصوص حدیث سے کئی سنن مستنبط ہوتے ہیں۔ مثلًا فِي هٰذَا الْحَدِيثِ خَمْسُ سُنَنٍ (ابو داؤد : السنن، کتاب الجنائز، باب فی المحرم یموت کیف یصنع) اور کَانَ فِي بَرِيرَةَ ثَلَاثُ سُنَنٍ (البخاری، کتاب الطلاق، باب ۱۴)۔

علما کے نزدیک پیغمبر کو وحی کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں : (۱) وحی حقیقی، یعنی وہ علم جو اللّٰہ تعالٰی خاص الفاظ میں پیغمبر پر نازل کرتا ہے جیسے قرآن مجید؛ (۲) وہ علم جو پیغمبر کے ملکۂ نبوت کا نتیجہ ہوتا ہے وہ اس سے احکام شریعت کی صحیح تشریح کرتا ہے۔ یہ حدیث کی صورت میں ہے جسے اصطلاحًا سنّت کہتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے سلیمان ندوی : سیرة النبی، بار سوم، اعظم گڑھ ۱۳۲۷ھ، ۳ : ۷۰ تا ۸۰ ببعد)۔

سنت قرآن مجید کا بیان اور تفصیل ہے : امام شاطبی ؒ فرماتے ہیں "سنت کا (وہ حصہ جو احکام سے تعلق رکھتا ہے) در حقیقت کتاب اللّٰہ ہی کے معانی سے متعلق ہے، اس لیے کہ سنت کے ذریعے کہیں تو قرآن مجید کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے، کہیں اس کے ابہام کی تشریح ہوتی ہے اور کہیں اس کے اختصار کو پھیلایا جاتا ہے۔ ورنہ در حقیقت جیسے کہ اللّٰہ تعالٰی کا ارشاد ہے کہ "قرآن مجید ہر چیز کا بیان ہے [وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۶ [النحل] : ۸۹)]: ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی تفریط نہیں کی [مَافَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶ [الانعام] : ۳۸)]: آج کے دن ہم نے تمھارے لیے تمھارا دین مکمل کر دیا [اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ (۵ [المائدة] : ۳)]۔ قرآن مجید ہی امت کے لیے ہدایت کی اساس ہے، مگر ساتھ ہی "سنت پر عمل کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اس طرح معلوم ہو جاتا ہے کہ سنت کس طرح کتاب کی شرح کرتی ہے۔ سنت کا بیان معلوم کیے بغیر اپنی طرف سے کتاب کا محمل متعین کرنا کتاب کی مخالفت ہے۔ اس لیے کہ جو حکم مجمل ہو اس پر عمل کرنے میں اس وقت تک توقف کیا جائے گا، جب تک اس کی وضاحت نہ ہو۔ جب بیان کے ذریعے وضاحت ہو جائے تب اس پر عمل کیا جائے گا۔ جو لوگ جماعت سے ہٹ کر ہلاکت کی راہ چلے ہیں ان کی تباہی کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے سنت کو بیان نہیں مانا اور خود اپنی طرف سے تشریح کرنے لگے"۔

"سنت کو 'کتاب' کا بیان کہا جاتا ہے تو اس کے کئی وجوہ ہیں"۔

(۱) یہ کہ قرآن مجید کی وہ آیات جو رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اطاعت کا حکم دیتی ہیں، مثلاً: وَ مَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ (۵۹ [الحشر]: ۷)؛ وَ مَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَۃٍ . . . (۳۳ [الاحزاب]: ۳۶) وغیرہ جن کی تفصیل اس مقالے میں آ چکی ہے۔ یہ تمام آیات گویا ایک اجمال ہیں اور تمام احکام رسولؐ اس عمومی حکم کی تفصیل ہیں۔

(۲) قرآن مجید کے بہت سے اجمالی احکام کی تفصیل سنت سے ملتی ہے، مثلاً وضو سے متعلق آیت (۵ [المآئدۃ]: ۶) کی تفصیل احکام وضو سے متعلق سنت میں ہے۔ اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ کی تفصیل احکام نماز میں و علٰی ھذاالقیاس، صید، بیع وغیرہ کے احکام۔ اسی کی طرف عمرانؓ بن حصین اور مطرفؒ بن عبداللہ کے اقوال (جو اوپر بیان ہو چکے ہیں) اشارہ کرتے ہیں۔

(۳) قرآن مجید نے ضروریات خمسہ (حفظ دین، حفظ نسل، حفظ عقل، حفظ جان اور حفظ مال) کے اصول بیان کیے۔ سنت نے ان کی تفصیل کی، مثلاً دین کی تفصیل ایمان، اسلام و احسان سے کی جس کی تفصیل حدیث جبریلؑ میں ہے (البخاری: کتاب الایمان، باب ۲۶)۔ اسی طرح حفظ نفس و نسل و مال و عقل سے متعلق امور کی تفصیل بھی سنت کے ذریعے بیان ہوئی۔

(۴) قرآن مجید نے متعدد مقامات پر جائز و ناجائز دونوں قسم کی اشیا کے لیے احکام بیان کیے۔ پھر کچھ اشیا ایسی رہ جاتی ہیں جن میں اجتہاد اور غور و فکر کی گنجائش ہے۔ اگر غور و فکر اور نتیجہ اخذ کرنے کے مقدمات آسان ہوں تو سنت بسااوقات اسے اصحاب اجتہاد کی رائے پر چھوڑ دیتی ہے اور اگر نتیجہ اخذ کرنے کے مقدمات گہرے ہوں یا ان کا حکم قیاس فقہی کے اصول پر نہ ہو تو ان صورتوں میں حضور اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی طرف سے بیان (ان کا حکم) آ جاتا ہے، جس کی رو سے وہ اشیا کسی ایک طرف (یعنی جائز یا ناجائز) شمار ہو جاتی ہیں، مثلاً اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے: وَ یُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ (۷ [الاعراف]: ۱۵۷)۔ اس ارشاد کی رو سے پاکیزہ اشیا حلال اور گندی اشیا حرام ٹھیریں۔ کچھ اشیا مشتبہ رہ گئیں۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا کہ ہر داڑھ والا درندہ اور ہر پنجے والا (شکاری) پرندہ حرام ہے؛ اسی طرح حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے گدھے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا کہ یہ اشیا ناپاک ہیں۔ ان کے مقابلے میں فاختہ، خرگوش وغیرہ چند اشیا کو پاکیزہ اشیا کے ساتھ ملحق کیا۔ اسی طرح قرآن مجید نے پانی، دودھ، شہد وغیرہ مشروبات کو حلال اور شراب (خمر) کو حرام قرار دیا۔ حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اولاً کھجور کا شیرہ ان برتنوں میں رکھنا جن میں پہلے شراب بنانے کا دستور تھا، سدّ ذرائع کے طور پر ممنوع ٹھیرایا اور جب کچھ وقت گزر گیا اور حکم منقح ہو گیا تو فرما دیا کہ شیرے میں کوئی حرج نہیں۔ ہاں جو مشروب زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو اس کا تھوڑی مقدار میں پینا بھی حرام ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے الموافقات، ۴: ۲۴ ببعد)۔

(۵) قرآن مجید نے کچھ احکام بیان کیے اور سنت نے ان کے ساتھ کچھ اور احکام ایسے شامل کیے جو ان پر قیاس کیے جا سکتے ہیں، مثلاً قرآن مجید نے دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنا حرام ٹھیرایا۔ سنت نے اس کے ساتھ پھوپھی اور بھتیجی کو یا خالہ اور بھانجی کو اکٹھا نکاح میں رکھنا بھی ممنوع قرار دیا۔

(۶) قرآن مجید کئی احکام متفرقاً بیان کر دیتا ہے۔ سنت وہ قاعدۂ کلیہ بیان کر دیتی ہے جو ان متفرق احکام سے ماخوذ اور ان کی مصلحت پر مشتمل ہے، مثلاً قرآن مجید نے بیوی کو تکلیف پہنچانے کی

غرض سے روکے رکھنا، والدہ کو بچے کی وجہ سے تکلیف دینا (۲ [البقرۃ] : ۲۳۱ تا ۲۳۳)، مطلقہ عورتوں کو مدت عدّت کے اندر تنگ کرنا (۶۵ [الطلاق] : ۶) ممنوع قرار دیا ۔ سنت نے اس سے کلیہ اخذ کیا : لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ [ابن ماجہ، الاحکام ۱۷] = نہ نقصان پہنچانا چاہیے اور نہ تنگ کرنا چاہیے ۔

(۷) بعض اصحاب نے احادیث کے تفصیلی احکام کے لیے قرآن مجید سے تفصیلی مآخذ تلاش کرنے کی بھی کوشش کی ہے، مثلاً حدیث میں ہے کہ فاطمہ بنت قیس کہتی ہیں کہ مجھے بائن طلاق ملی تھی اور حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے میرے لیے مسکونہ مکان کا حق نہیں دیا تھا ۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس نے گھر والوں کے ساتھ زبان درازی کی تھی یہ گویا اس آیت کی تفسیر تھی : لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ = ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ نکلیں سوا اس صورت کے کہ کھلی بے حیائی کا کام کریں (۶۵ [الطلاق] : ۱) ۔ تاہم اس انداز سے ہر حدیث کے لیے قرآن مجید میں ہم معنی آیت کی تلاش مشکل ہے ۔ مسلم کی ہر حدیث کو قرآن مجید سے ثابت کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے، مگر بہت سے مقامات پر تکلف ہی نظر آتا ہے (الموافقات، ۴: ۲۴ تا ۲۵ باختصار) ۔

امام شاطبی ؒ سے پہلے امام شافعی ؒ (م ۲۰۴ھ) نے اس بارے میں زیادہ واضح اور مختصر رائے پیش کرتے ہوئے فرمایا :

"مجھے اہل علم میں اس رائے سے اختلاف کرنے والا کوئی معلوم نہیں کہ سنت نبوی ؐ تین طرح کی ہیں ۔ (پہلی دو کے بارے میں اہل علم کا اتفاق ہے کہ وہ کتاب اللہ کی تشریح ہے) : ایک یہ کہ کوئی حکم قرآن مجید میں موجود ہو اور حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بھی وہی حکم سنّت میں بیان فرما دیں؛ دوسری یہ کہ قرآن مجید کا حکم اجمالی ہو اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم خدا کے حکم کے مطابق اس کی تفصیل بیان کر دیں؛ تیسری قسم کی سنّت وہ ہے جس کے بارے میں قرآن مجید کی آیت نہ ہو، مگر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے احکام موجود ہوں ۔ قرآن مجید میں حکمت کا جو ذکر آتا ہے اس سے یہی سنّت مراد ہے (الرسالۃ، ص ۲۸) ۔

سنت قولی کی تین اقسام ہیں : متواتر، مشہور اور خبر واحد ۔ متواتر سنت اثبات حکم کے لحاظ سے یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے اور کتاب اللہ کی طرح اس کا منکر بھی کافر ہے ۔ مشہور حدیث (جو عہد صحابہ کرام ؓ میں افراد کی روایت ہو اور تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں متواتر کی طرح عام ہو چکی ہو اور امت نے اسے قبول کر لیا ہو) پر بھی عمل لازم ہے اور سب ائمہ ؒ کے نزدیک اس کے ذریعے کتاب اللہ کے کسی حکم میں تخصیص کرنا جائز ہے، مگر اس کے منکر کو کافر نہیں ٹھیرائیں گے ۔ متواتر اور مشہور کے بعد ان احادیث کا درجہ ہے جنھیں خبر واحد کہتے ہیں جس کے راوی صحابہ کرام ؓ کے بعد قرن ثانی و ثالث میں بھی معدودے چند ہوں ۔ خبر واحد سے جو فروعی احکام ثابت ہوں ان پر عمل کرنا کچھ شروط کے ساتھ لازم ہے، مثلاً یہ کہ سند متصل ہو، راوی ثقہ ہوں، اگر وہ روایت بالمعنی ہو تو خبر کے معنی اصل الفاظ کے معنی سے بدلنے نہ پائیں، خبر کے معنی عقلاً محال نہ ہوں، یہ خبر کسی ایسے واقعے کی حکایت نہ کرتی ہو کہ اگر وہ حقیقۃً وقوع پذیر ہو چکا ہوتا تو زبان زد خاص و عام ہوتا ۔ تاہم چونکہ کتاب اللہ اور حدیث متواتر سے حاصل شدہ علم یقینی ہوتا ہے اور خبر واحد سے صرف ظن غالب حاصل ہوتا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے

نہ قرآن مجید کے کسی حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ سنت متواترہ کی تخصیص یا نسخ کے لیے خبر واحد کافی ہے۔ خبر واحد کے ذریعے کسی اصولی عقیدے کو بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ حدود سے متعلق کوئی خبر واحد ہو تو امام کرخی اس پر بھی عمل کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ اس لیے خبر واحد میں شبہہ ہوتا ہے اور حدود شبہے سے ساقط ہو جاتی ہیں (تسہیل الوصول، ص ۲۴۳ ببعد)۔ [بعض محدثین کا خیال ہے کہ خبر واحد اگر البخاری و مسلم کی روایت کردہ ہو تو اس سے قطعی علم حاصل ہوتا ہے۔ بعض علما کا قول ہے کہ خبر واحد اگر صحیح ہو تو وہ حدیث متواتر کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے۔ ابن حزم کا قول ہے: ''ایک صاحب العدالت راوی جب دوسرے اصحاب العدالت سے روایت کرتا ہے تو ایسی حدیث واجب العلم والعمل ہوتی ہے'']۔

مرسل حدیث جس میں راوی درمیان کے واسطے کو چھوڑ کر براہ راست حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کرتا ہو، اگر کسی صحابی نے روایت کی ہو تو بالاجماع مقبول اور واجب العمل ہے اور اگر اس کا راوی تابعی یا تبع تابعی ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں حجت ہے۔ شافعیہ اسے تبھی حجت تسلیم کرتے ہیں جب اس کی تائید کسی آیت یا سنت سے ہوتی ہو (حوالۂ سابق).

حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سنت فعلی کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ یہ آپؐ کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی تو اس پر عمل کرنے کے لیے حجت نہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے طبعی اعمال بھی ہمارے لیے مباح ہیں (ہاں بہ نیت تشبیہ اس میں ثواب کا پہلو پیدا ہو سکتا ہے) اور اگر حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا فعل کسی مجمل حکم کا بیان ہو تو حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے فعل کا حکم وہی ہوگا جو اصل (مجمل) حکم کا ہے اور اگر فعل رسولؐ اقسام بالا کے علاوہ ہو اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے اس کے وجوب یا استحباب کا علم ہو سکے تو امت کے حق میں بھی اس کا وہی حکم ہوگا۔ ورنہ امت کے لیے وہ عمل مباح ہوگا اور بعض صحابہ کرامؓ کے طرز عمل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ہر عمل کی پیروی میں استحباب کے قائل تھے۔

سنت تقریری کا حکم یہ ہے کہ جو کام کسی مسلمان نے حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے سامنے کیا ہو یا کسی مسلمان کے کسی کام کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تک پہنچی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اس کو منع فرما سکتے تھے، مگر منع نہیں فرمایا بلکہ سکوت اختیار کیا تو وہ فعل جائز ہے۔ اگر اس فعل کے وجوب یا استحباب کا کوئی قرینہ ہو تو ٹھیک، ورنہ (کم از کم) مباح سمجھا جائے گا.

صحابہ کرامؓ کے قول یا عمل کا حکم یہ ہے کہ اگر اس پر اجماع منعقد ہو تو وہ قول و عمل واجب التسلیم بن جاتا ہے۔ مگر جب تک اجماع نہ ہو اس وقت تک صحابہ کرامؓ کے اقوال و اعمال کو حجت شرعی تسلیم کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

''اگر کسی مسئلے میں کسی صحابیؓ کا قول ہو اور کسی اور صحابیؓ سے اس کے خلاف منقول نہ ہو اور اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہو تو وہ قول (بقول امام احمدؒ) حجت ہے اور یہی قول حنفیہ میں سے محمد بن الحسن، البردعی، الرازی اور الجرجانی کا اور امام مالکؒ، اسحٰق بن راہویہ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ قول صحابیؓ حجت نہیں۔ کرخی حنفی اکثر

شافعیہ، معتزلہ، اشاعرہ اور امام احمدؒ (ایک روایت کے مطابق) اس کے قائل ہیں''۔

پھر امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کے کئی اقوال ہوں تو میں انھیں میں سے ایک قول اختیار کرتا ہوں، مگر ان کے اقوال کو یک سر چھوڑ کر ان سے باہر جانے کی کوشش نہیں کرتا۔

امام ابن تیمیہؒ نے اس قول کی تائید میں امام احمدؒ بن حنبل اور امام شافعیؒ کے اقوال نقل کیے ہیں اور امام شافعیؒ (بہ روایت ربیع بن سلیمان) کا یہ قول نقل کیا ہے کہ قیاس کسی اصل پر مبنی ہونا چاہیے اور اصل یا تو کتاب ہے یا سنت یا کسی صحابیؓ کا قول اور یا لوگوں کا اجماع اور (بہ روایت یونس) ان کا یہ بھی قول ہے کہ کسی اصل کو کیوں یا کس طرح کہہ کر چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی صحابیؓ کا قول ایسا ہو جس کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ صحابیؓ نے قیاساً اپنی یہ راے ظاہر کی ہوگی تو حنفیہ کے ہاں یوں سمجھا جائے گا کہ صحابی نے یہ قول حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے سنا ہوگا اور اس لیے وہ واجب العمل ہوگا، اگرچہ اس کے خلاف کسی صحابیؓ کا دوسرا قول بھی ہو۔ حنفیہ کے برعکس شافعیہ کسی صحابی کے کسی قسم کے قول کو واجب العمل تسلیم نہیں کرتے (المسوّدۃ، ص ۳۳۱ تا ۳۳۸)۔ اس تفصیل سے یہ ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ کے قول و فعل کو وہ مقام حاصل نہیں جو حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قول و فعل و تقریر کو حاصل ہے۔ اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ تعامل اہل مدینہ کو سنت کہہ کر اسے حجت قرار دیتے ہیں، مگر اس راے کی تائید بھی دوسرے ائمہ کے اقوال سے نہیں ہوتی۔ [تو خلاصہ یہی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے قول و فعل و تقریر کو جو درجہ حاصل ہے وہ کسی صحابیؓ کے قول کو حاصل نہیں]۔

تشریع سنت کی حکمت: سنت سے مراد قول و فعل اور اسوۂ حسنۂ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہے جس میں اخلاقی اور عملی، انفرادی اور اجتماعی پہلو سب مجتمع تھے۔ اس لیے قرآن مجید کے بعد اسلامی قانون کا دوسرا مأخذ سنت ہے۔ قرآنی تعلیمات کی صحیح تفسیر صرف سنت ہی کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔ قرآن مجید کے معانی کئی طریقوں سے بیان کیے جا سکتے ہیں اور کثیر مقام پر معانی میں اجمال ہے، جن کی تعیین یا تفصیل صرف سنت ہی کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔

احادیث کو تاریخی طور پر قابل اعتماد ثابت کرنے سے سنت کا قانونی پہلو واضح ہوتا ہے۔

سنت کے ذریعے قانون الٰہی کی توضیح کے نتیجے میں آئین الٰہی کی تکمیل بذریعۂ تفصیل ہوئی۔ اس سے معاشرے میں اختلاف و تفرقے کے امکانات کم ہوے۔

عہد حاضر میں عقلیت نے غلبہ کیا تو سنت کو حجت شرعی ماننے سے انکار کرنے والے کچھ لوگ بھی نمودار ہو گئے۔ زمانۂ قدیم کی طرح کچھ اصحاب ایسے نکل آئے ہیں جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ذات کو تشریع سے خارج سمجھتے ہیں اور الرسول کا ترجمہ اللہ کی کتاب ہی کرتے ہیں۔ معدودے چند ایسے بھی ہیں جو نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے احکام کی تعمیل کو ان کے زمانۂ حیات تک محدود قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو حضور صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو تشریع کا حق تو دیتے ہیں، مگر ذخیرۂ احادیث کو اس لیے رد کرتے ہیں کہ ان کی روایت ان کے نزدیک ثابت نہیں۔ اس مؤخر الذکر طبقے کی پشت پناہی ان مستشرقین کی کتابوں سے ہوتی ہے جو احادیث کے ثبوت کو

مشکوک قرار دینے میں پیش پیش ہیں۔

حال ہی میں ایک اور نقطۂ نظر یہ پیش ہونے لگا ہے کہ سنت سے مراد نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی سنت ہی نہیں بلکہ سنت ایک حرکی عمل ہے جس کی بنیاد پر ہر دور کی سنت گزشتہ دوروں سے اختلاف پذیر ہوتی رہی۔ ان آرا میں سے کسی کو بھی ملّت اسلامیہ کے سوادِ اعظم میں فروغ حاصل نہ ہو سکا۔

۳۔ کلمۂ سُنّت کا تیسرا استعمال احکام شریعت کے لحاظ سے ان مستحسن امور میں ہوتا ہے جو فرض اور واجب نہیں۔ پھر سنت کی بھی دو قسمیں ہیں: سُنَن ھُدٰی اور سُنَنِ زوائد۔ سُنَنِ ھدٰی کا ترک کرنا بُرا اور مکروہ ہے۔ جیسے جماعت (کی نماز) اور اذان و اقامت وغیرہ اور سُنَن زوائد کے چھوڑنے میں کوئی کراہیت نہیں۔ جیسے نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا طریقہ لباس اور نشست و برخاست میں۔

سُنَنِ زوائد میں نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے وہ مستحب اعمال بھی شامل ہیں جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے بطور عبادت اختیار کیے اور ان کی عادات کا جزو بن گئے۔ جیسے قیام و سجود کی تطویل وغیرہ۔ ان کو اس لیے سنن زوائد کہا گیا کہ یہ دین کے شعائر میں شامل نہیں اور سننِ ھدٰی دین کے شعائر میں شامل اور واجب احکام کے قریب ہیں۔ جن کا مستقل چھوڑ دینا ایک گونہ دین کے بارے میں لا ابالی پن اور گمراہی ہے۔ نفل کے کرنے والے کو ثواب ملے گا اور ترک کرنے والے پر کوئی ملامت نہیں۔ مندوب، یعنی مستحب بھی نفل کی ایک قسم ہے۔ نفل حکم کے لحاظ سے سنن زوائد کی طرح ہے۔ نفل کا درجہ سنت زوائد کے بعد ہے کہ وہ فرض واجب اور سنت سے زائد احکام ہیں۔ نفل وہ امور ہیں جن پر نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے دوام نہیں کیا، مگر ان کے بارے میں استحباب کی کوئی عمومی یا خصوصی دلیل موجود ہو۔ بعض اوقات سنن کو بھی نفل کہہ دیتے ہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ لازم امور کے علاوہ ہیں (رَدّ المحتار ۱: ۱۰۲ تا ۱۰۳)۔

سنت کی چند مزید مثالیں یہ ہیں۔ صبح کی نماز کی دو رکعتیں فرض ہیں۔ ان سے پہلے دو رکعتیں سنت ہیں۔ اسی طرح ظہر کی نماز میں فرض سے پہلے چار اور فرض کے بعد دو رکعتیں سنت ہیں۔ مغرب اور عشا کی نمازوں میں فرض کے بعد دو دو رکعتیں سنت ہیں۔ اسی طرح ہر نماز میں قیام، قراءت، رکوع و سجود فرض ہیں۔ مگر رکوع و سجود کی تسبیحات وغیرہ کئی اعمال سنت ہیں اس طرح کے احکام علم فقہ کی مختصرات میں بالتفصیل درج ہیں۔ [اھل السنت والجماعۃ کے لیے رك بآں]۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ؛ (۲) الشافعی: الام، بولاق ۱۳۲۵ھ، ۷: ۲۵۰ تا ۲۶۲؛ (۳) وہی مصنف: الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۱۲ھ؛ (۴) الشاطبی: الاعتصام بالکتاب والسنۃ؛ (۵) وہی مصنف: الموافقات، مطبوعۂ قاہرہ، ۴: ۳ تا ۸۶؛ (۶) ابن قتیبہ: تأویل مختلف الحدیث، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۷) ابن عبدالبر: جامع بیان العلم و فضلہ، مطبوعۂ مدینۂ منوّرہ، ۲: ۱۸۰ ببعد (نیز مختصر اردو ترجمہ)؛ (۸) ابن حزم: الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ، ۱: ۹۶ تا ۱۰۵ و ۲: ۲ تا ۱۳۹؛ (۹) الغزالی: مستصفی الاصول، بولاق ۱۳۲۲ھ، ۱: ۱۲۹ تا ۱۸۰؛ (۱۰) البہاری: مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت (بہ ذیل مستصفی الاصول مندرجۂ بالا)، ۲: ۹۶ تا ۲۱۰؛ (۱۱) السرخسی: اصول السرخسی، حیدرآباد، ۱: ۲۸۲ تا ۳۸۱ و ۲: ۱ تا ۱۳؛ (۱۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲: ۲ تا ۱۸۷؛ (۱۳) ابن تیمیہ: المسودۃ، قاہرہ ۱۹۶۴ء، ص ۲۰۱ تا ۲۰۷؛ (۱۴) ابن السبکی: جمع الجوامع مع

شرح بنانی، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ۲ : ۶۳ تا ۱۲۰؛ (۱۵) امیر بادشاہ : تیسیر التحریر شرح تحریر ابن ہمام، قاہرہ ۱۳۵۱ھ، ۲ : ۱۹ تا ۲۰۲؛ (۱۶) عبدالرحمٰن المحلاوی : تسہیل الوصول، کراچی ۱۹۶۱ء، ص ۱۳۷ تا ۱۵۱، ۱۶۳ تا ۱۶۶؛ (۱۷) محمد بن جعفر الکتانی : الرسالۃ المستطرفۃ، مطبوعۂ کراچی، ص ۳۳ تا ۳۵؛ (۱۸) مصطفٰی السباعی : السنۃ، دمشق ۱۹۶۱ء، (نیز اردو ترجمہ)؛ (۱۹) صبحی صالح : علوم الحدیث، (نیز اردو ترجمہ)؛ (۲۰) صبحی المحمصانی : فلسفۃ التشریع فی الاسلام، (نیز اردو ترجمہ)؛ (۲۱) ابو زہرہ : ابو حنیفۃ، قاہرہ ۱۹۶۰ء، ص ۲۶۸ تا ۳۰۳، (نیز اردو ترجمہ)؛ (۲۲) وہی مصنف : مالک، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۲۸۳ تا ۳۲۳، (نیز اردو ترجمہ)؛ (۲۳) بدر عالم : ترجمان السنۃ، دہلی ۱۹۵۸ء، ۱ : ۹۰ تا ۱۹۲؛ (۲۴) محمد ادریس : سنت کا تشریعی مقام، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۵) امین الحق : بصائر السنۃ، شیخوپورہ ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) ابو الاعلٰی مودودی : سنت کی آئینی حیثیت، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۲۷) وینسنک : المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث، مطبوعۂ لائیڈن، بذیل مادہ؛ (۲۸) ابن عابدین : رد المحتار، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۲۹) Muhammad Asad : *Islam at the Cross Roads*، لاہور ص ۱۱۲ تا ۱۳۹؛ (۳۰) فضل الرحمٰن : *Islamic Methodology in History*، اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ، ص ۲۷ تا ۸۳؛ (۳۱) الخطیب : السنۃ قبل التدوین؛ (۳۲) ابو زہرۃ : مصادر الشریعۃ : القرآن والسنۃ؛ (۳۳) حسن احمد الخطیب : فقہ الاسلام۔

(محمد عبدالقدوس)

السَّنُوسی : ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن عمر بن شُعَیب، تلمسان کا ایک اشعری فقیہ جو تلمسان میں پیدا ہوا اور ۶۳ سال کی عمر میں ۱۸ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ / ۹ مئی ۱۴۹۰ء کو اس نے وہیں وفات پائی مگر جو کتبہ اس کی قبر پر ہے اس میں نہ تو ہفتے کا دن دیا گیا ہے نہ مہینے کی کوئی تاریخ۔

اس نے علوم اسلامی، ریاضی اور علم ہیئت کی تحصیل اپنے قصبے میں ان اساتذہ سے کی: اس کا اپنا والد ابو یعقوب یوسف، اس کا برادر حقیقی علی التلوتی، ابو عبداللہ الحبّاک، ابوالحسن القلصادی، مشہور و معروف ابن مرزوق، قاسم العقبانی، وغیرہ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ الجزائر بھی گیا تھا، جہاں اس نے عبدالرحمٰن الثّعالبی سے تحصیل علم کی۔ علماے المغرب جو اسے نویں صدی ہجری کا مجدد تسلیم کرتے ہیں اس کے علم و فضل، خصوصاً اس کے تفقہ، زہد و تقوی اور جوش عمل کی تحسین و توصیف میں متفق اللّسان ہیں۔

اس کے تلامذہ میں سے ابن الحاجّ الیَبْدَری، ابن العبّاس الصَّغیر، ابن صعد اور ابوالقاسم الزّواوی قابل ذکر ہیں۔ اس کی تصانیف، جن میں سے بعض شمالی افریقہ میں نہایت ممتاز اور مستند سمجھی جاتی ہیں، حسب ذیل ہیں:

(۱) عقیدۃ اہل التوحید المُخرِجۃ من ظلمۃ الجہل و ربقۃ التقلید یا العقیدۃ الکبرٰی؛ (۲) عُمدۃ اہل التوفیق و التسدید جو اوّل الذکر کی شرح ہے اور اصل کے ساتھ قاہرہ میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہوئی؛ (۳) عقیدۃ اہل التوحید الصغرٰی یا اُمّ البراہین یا مختصراً السنوسیہ، جو قاہرہ اور فاس میں کئی بار چھپ چکی ہے اور جس کا جرمن میں Ph. Wolff نے *El Senusi's Begriffsentwicklung d. Mohammedanischen Glaubensbekenntnisses, ar. u. deutsch mit Anm.*، لائپزگ ۱۸۴۸ء کے نام سے ترجمہ کیا اور فرانسیسی میں Luciani نے *Petit traité de théologie musulmane* کے نام سے (الجزائر ۱۸۹۶ء)؛ نیز دیکھیے Delphin : *La philosophie du Cheikh Senousi d'après son aqida es-sughra*، در *JA*، سلسلہ ۹، ۱۰ : ۳۵۶؛ Luciani :

A propos de la trad. de la Senoussia، در *Revue Afr.*، ۱۸۹۸ء، ج ۴۲، عدد ۲۳۱؛ (۴) شرح علی ام البراهین، در کتاب خانۂ ملی، الجزائر، عدد ۳۰۵ تا ۲۶۶ وغیرہ؛ (۵) العقیدة الوسطی یا السنوسیة الوسطی، اور (۶) اس کی شرح، در کتاب خانۂ ملی، الجزائر، عدد ۶۳۲ (۷) و تونس، ۱۳۸۷ - ۱۳۹۳ھ؛ (۷) المنهاج السدید فی شرح کفایة المرید، یعنی ابو العباس احمد بن عبداللہ الجزائری کے اخلاقی قصیدے القاصد فی علم التوحید (متن، تونس ۱۳۱۱ھ) کی شرح، در موزۂ بریطانیہ، عدد ۶۲۸، ۹۰۱، ۱۶۱۷ (۳) و پیرس، عدد ۱۲۶۸ و دارالکتب المصریہ، ۲ : ۳۰ و کتاب خانۂ برلین، ۱ : ۶۶، ۶۷ و فاس، عدد ۱۰۴۷، ۱۰۵۷، ۱۰۵۹ اور راقم کا قلمی نسخہ؛ (۸) صغری الصغری اور (۹) اس کی شرح، قاہرہ ۱۳۰۴ھ، ۱۳۲۲ھ؛ (۱۰) المقدمات، مقدم الذکر (۹) کے حاشیے پر البنانی کی شرح کے ساتھ شائع ہوئی؛ Luciani: *Les Prolégomènes théologiques de Senoussi*، الجزائر ۱۹۰۸ء؛ (۱۱) المقدمات کی شرح، الجزائر، عدد ۶۳۲ (۸)، ۶۳۸، وغیرہ؛ (۱۲) المقرب المستوفی فی شرح فرائض الحوفی، الجزائر، عدد ۱۳۰۰ (۲)، *J.A.*، ۱۸۵۴ء، ۱ : ۱۷۵؛ (۱۳) مختصر فی علم المنطق اور (۱۴) اس کی شرح مع حواشی، از ابراهیم الباجوری، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۱۵) شرح مکمل اکمال الاکمال، شرح صحیح مسلم، مطبوعۂ قاہرہ، الأبی کی شرح کے حاشیے پر؛ (۱۶) نصرة الفقیر، دارالکتب المصریہ، ۲ : ۱۷۲ و تلمسان (مدرسہ)، عدد ۸۱ و الجزائر (مسجد جامع)، عدد ۸۸؛ (۱۷) شرح اسماء اللہ الحسنٰی، تونس، عدد ۱۳۳۴ (۵)؛ (۱۸) کتاب الحقائق، دارلکتب المصریہ، ۷ : ۶۲۰؛ (۱۹) المجربات، برحاشیۂ مجربات الدیربی، بولاق ۱۲۷۹ھ و قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ (۲۰) الطب النبوی، در موزۂ بریطانیہ، عدد ۳۶۰، ۳۶۳ و لائیڈن، عدد ۱۳۷۵ و دارالکتب المصریہ، ۷ : ۵۳۱؛ (۲۱) حفیظه، در موزۂ بریطانیہ، عدد ۹۱۱؛ (۲۲) عمدة ذوی الالباب شرح بغیة الطلاب فی علم الاصطرلاب، از الحباک، الجزائر، عدد ۱۳۵۸ (۲)؛ (۲۳) شرح واسطات السلوک، از الحوضی، فاس، عدد ۱۰۸۳، ۱۰۸۵؛ (۲۴) صلوات، دارالکتب المصریہ، ۷ : ۱۶۸؛ (۲۵) شرح ایساغوجی، (تہذیب البقاعی)، الجزائر، عدد ۱۳۰۷ (۳)، ۱۳۸۲ (۱)؛ (۲۶) شرح صحیح البخاری، نامکمل (مخطوطۂ راقم)۔

مآخذ: (۱) الملالی محمد بن عمر التلمسانی: المواکب القدوسیه فی مناقب السنوسیه، الجزائر، عدد ۱۷۰۶؛ (۲) ابن عسکر، دوحة الناشر، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۹۸؛ (۳) احمد بابا: نیل الابتہاج، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۳۴۶ (منقول در الحفناوی: تعریف الخلف برجال السلف، الجزائر ۱۹۰۷ء، ۱ : ۱۷۶)؛ (۴) وہی مصنف: کفایة المحتاج (مدرسة الجزائر کا قلمی نسخه)، ورق ۱۸۱ ب؛ (۵) ابن مریم: البستان، الجزائر ۱۹۱۰ء، ص ۲۴۰؛ (۶) Brosselard: *Tombeau de Cid Mohammed es-Senouci et de son frère le Cid et-Tallouti*، در *Rev. Afr.*، ۱۸۵۸ء، ۳ : ۲۳۵؛ (۷) وہی مصنف: *Retour à Sidi Senouci*، در *Rev. Afr.*، ۱۸۶۱ء، ۵ : ۲۴۱؛ (۸) Abbé Bargès: *Compl. de l'Histoire des Beni-Zeiyan*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۳۶۶؛ (۹) Cherbonneau: *Documents inédits sur El-Senouci, son caractère et ses écrits*، در *J.A.*، ۱۸۵۴ء، ص ۱۷۰ و ۳۳۲ و ۳۳۳؛ (۱۰) Brockelmann، ۲ : ۲۵۰؛ (۱۱) محمد بن شنب: *Étude sur les pers. mentionnées dans l'Idjâza du Cheikh 'Abd el-Kadir el-Fasy*، پیرس ۱۹۰۷ء، عدد ۵۵۔

(محمد بن شنب)

⊗ • **السَّنُوسی**، سیدی محمد بن علی السَّنوسی المُجاہری الحسنی الادریسی: مستغانم (الجزائر) کے قریب تُرش میں ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۱ء میں پیدا ہوے۔ وہ زیانی بربر نسل کے خَطابیہ (اولاد سیدی یوسف) کے خاندان (دُوار) سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹ء میں جَغبُوب (برقہ) کے مقام پر وفات پائی۔ وہ زمانۂ حال کی مشہور دینی اور عسکری جماعت سنوسیہ کے بانی تھے۔

انہوں نے پہلے اپنے وطن مالوف میں ابوراس (م ۱۸۲۳ء) اور سیدی محمد بن الکندوز (القندوز) (م ۱۸۲۹ء) سے تعلیم پائی اور پھر ۱۸۲۱ء سے ۱۸۱۸ء تک فاس میں تفسیر القرآن، حدیث اور اصول فقہ کا درس لیا۔ زاں بعد انہوں نے جنوبی تونس اور قاہرہ کے راستے سے مکّۂ [مکرمہ] پہنچ کر حج کیا۔ وہ ۱۸۳۰ء سے ۱۸۴۳ء تک (ایک مختصر سے سفر کے سوا جو انہوں نے صبیا تک کیا) مکّۂ معظمہ میں مقیم رہے؛ [یہاں انہوں نے ادریسیہ سلسلے کے بانی احمد بن عبد اللہ بن ادریس الفاسی کے ہاتھ پر بیعت کی اور اجازۂ خلافت حاصل کیا] ۱۸۳۷ء میں انہوں نے [جبل] ابوقُبَیس پر اپنے سلسلے کا پہلا زاویہ قائم کیا۔

المغرب کی طرف واپسی پر وہ قاہرہ میں قیام نہ کر سکے بلکہ برقہ چلے گئے۔ یہاں انہوں نے [علوم دینیہ کی تعلیم اور اسلام کی تبلیغ کے لیے] پہلے رفاعہ کے زاویے کی بنیاد رکھی، پھر درنہ (جبل اخضر) کے قریب البَیْضا کے زاویے کی، پھر نیسہ کے اور سب سے آخر میں جَغبُوب کے زاویے کی جہاں انہوں نے ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹ء میں وفات پائی۔

ان کے دو بیٹے تھے: ان کا جانشین سیدی محمد المہدی (۱۸۴۴ تا ۱۹۰۱ء) اور سیدی محمّد الشریف (۱۸۴۶ تا ۱۸۹۶ء)۔ بڑے بیٹے نے دو بیٹے چھوڑے: سیدی محمّد ادریس (ولادت ۱۸۸۳ء؛ اسے ۱۹۰۹ء میں المغرب میں ایک جاگیر دے دی گئی جہاں وہ اطالوی اقتدار کے ماتحت ۱۹۱۶ سے ۱۹۲۳ء تک امیر رہے)۔ سیدی الرِّضا اصغر کے چھے بیٹے تھے: سیدی احمد شریف (ولادت ۱۸۸۰ء) ۱۹۰۱ء سے لے کر ۱۹۲۵ء تک، جماعت کے امیر رہے۔ انہوں نے جنگ عظیم اوّل میں جرمنی کا ساتھ دیا۔ اس کے بعد وہ ترکیہ چلے گئے اور ۱۹۲۱ء سے انقرہ سے برابر عالمگیر اسلامی اخوت کی دعوت دیتے رہے)؛ سیدی محمد العابد (انہیں جنوب میں فزّان میں ۱۹۰۹ء میں ایک جاگیر دے دی گئی۔ وہ ۱۹۱۶ء سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فرانس کے خلاف صحرا والوں کی بغاوت کی قیادت کرتے رہے؛ سیدی علی الخَطّابی؛ سیدی صفی الدّین، ۱۹۲۱ء میں برقہ کی اطالوی مجلس شوریٰ کے صدر رہے؛ سیدی العَلّال اور سیدی الرِّضا۔

سلسلے کا صدر مقام ۱۸۵۵ء سے ۱۸۹۵ء تک جَغبُوب میں رہا، پھر ۱۸۹۵ء میں کُفرہ میں منتقل کر دیا گیا، ۱۸۹۹ء میں غُورو میں اور ۱۹۰۲ء میں پھر کُفرہ میں؛ زاویوں کی تعداد ۱۸۵۹ء میں ۲۲ تھی اور بڑھتے بڑھتے ۱۹۲۲ء میں تین سو ہو گئی۔

[یہ زاویے دینی اور اجتماعی مرکز ہوتے تھے، جہاں قرب و جوار کے قبائل کے بچے قرآن مجید اور معمولی نوشت و خواند کے علاوہ زراعت، باغبانی، پارچہ بافی، معماری اور نجاری کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ انہیں عسکری تربیت بھی دی جاتی تھی۔ یہیں باہمی تنازعات طے پاتے تھے۔ ان زاویوں کے معلمین اور متعلمین اسلام کی تبلیغ و اشاعت میں بھی کوشاں رہتے تھے۔ ان کی مساعی سے سوڈان، صحرائے اعظم اور مغربی افریقہ میں لاکھوں زنگی حلقہ بگوشِ اسلام ہو گئے، عام مسلمانوں کی اخلاقی حالت سدھر گئی اور وہ مقامات جو راہزنوں اور جرائم پیشہ اقوام کے مسکن

تھے، امن و سلامتی کا گہوارہ بن گئے۔ غرض کہ سنوسی تحریک نے اپنے پیرووں کے دل میں احیائے اسلام کا جذبہ، عالمگیر اخوت اسلامیہ کا داعیہ اور ملک کی عزت و آبرو کے لیے جان و دل سے قربانی کا حوصلہ پیدا کر لیا جس کے حیرت انگیز مظاہر جنگ طرابلس (۱۹۱۱ء) میں نظر آئے۔

تصانیف: السید محمد علی بن السنوسی اگرچہ مالکی مذہب کے مقلد تھے، لیکن اجتہاد کے بھی داعی تھے۔ ان کی دعوت کا مدار توحید خالص قرآن مجید اور سنت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر تھا۔ اس کے علاوہ وہ الغزالی اور ابن تیمیہ کے افکار سے بڑی متأثر تھے؛ چنانچہ ان کی تصانیف شریعت اور طریقت کا خوشگوار امتزاج ہیں (محمد فؤاد شکری: السنوسیّة، دین و دولة، ۳۰ تا ۵۲، قاهره ۱۹۴۸ء؛ (۲) N. A Ziadah : *Sanūsiyah*، ۱۰۳ ۱۰۵، لائیڈن ۱۹۵۸ء)۔ (۱) الدرر السنیّة فی اخبار السلالة الادریسیة (قاهره ۱۳۴۹ھ)، بنوادریس کی تاریخ اور سنوسی اکابر و مشائخ کے حالات پر مشتمل ہے؛ (۲) الشموس الشارقة من اسانید المغاربة المشارقة، معجم الشیوخ ہے جس میں السنوسی نے اپنے اساتذہ اور ان سے حاصل کردہ اجازوں کی تفصیل بیان کی ہے۔ اس کی تلخیص انہوں نے البدور السافرة کے نام سے کی تھی۔ یہ دونوں کتابیں الفهرسة کے نام سے بھی مشہور ہیں؛ (۳) کتاب المسائل العشر المسمی بغیة المقاصد فی خلاصة المراصد (قاهره ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء): سلف الصالحین کے مذاهب، فتاوی اور فقها کے بارے میں ہے۔ مزید برآں اس میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نماز کی کیفیت بھی مذکور ہے؛ (۴) السلسبیل المعین فی الطرائق الاربعین (مسائل عشر کے حاشیے پر بھی چھپی ہے)۔ اس میں الیس سلاسل تصوف کے نام اور ان کے معمول بہا اوراد و اذکار مندرج ہیں؛ (۵) ایقاظ الوسنان فی العمل بالحدیث و القرآن (قاهره ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۸ء) اگرچہ اصول حدیث پر ہے، لیکن فاضل مصنف نے ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث کے مدلولات میں کوئی تعارض نہیں، قرآن متن ہے اور حدیث اس کی شرح ہے].

مآخذ: (۱) سلسلے کے لیے دیکھیے H. Duveyrier (۱۸۸۴ء) کی معیاری تصانیف؛ (۲) Rinn : *Marabouts et Khouans*، ۱۸۸۴ء، ص ۴۸۱ تا ۵۱۵؛ (۳) بانی اور اس کے خاندان پر محمد بن عثمان الحشیشی: *Voyages au pays des Senoussia*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۴) A. Le Chatelier : *Les confréries musulmanes du Hedjaz*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ (۵) E. Insabato : *Rassegna contemporanea*، ۶/۲ (دوم)، ۱۹۱۳ء؛ (۶) E. Graefe، در *Der Isl.*، برلن، ۳: ۱۴۱ تا ۱۵۰، ۳۱۲ و ۳۱۳؛ (۷) D. B. Macdonald، در *Encyclopaedia of Religion & Ethics*، بذیل مادۂ سنوسی، ص ۱۹۴ تا ۱۹۶؛ [(۸) شکیب ارسلان: حاضر العالم الاسلامی، ج ۱، قاهره ۱۳۵۲ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۹) محمد فؤاد شکری: السنوسیة، دین و دولة، قاهره ۱۹۴۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) Nicola A. Ziadeh : *Sanūsiyah*، لائیڈن ۱۹۵۸ء].

(CL. HUART [و ادارہ])

⊗ **سنوک هُرخُرنیے : Snouck Hurgronje**

هالینڈ کا ایک مشہور مستشرق؛ سنۂ ولادت ۱۸۵۷ء اور سنۂ وفات ۱۹۳۶ء۔ اس نے سب سے پہلے لائیڈن یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر ڈخویہ کے سامنے زانوے تلمّذ تہ کیا اور اسی کی نگرانی میں ایک مقالہ حج کعبہ پر لکھا جس کے صلے میں اسے ڈاکٹر کی ڈگری عطا ہوئی۔ بعد ازاں اس نے حجاز کا سفر اختیار کیا اور چند ماہ مکۂ مکرمہ میں گزارے اور وہاں کی معاشرت اور تعلیمی زندگی کا بغور مطالعہ کیا۔ قیام مکّہ کے

دوران میں اس کی مفتی مکہ سید زینی دحلان کے ہاں بھی آمد و رفت رہتی تھی، جن کے اخلاق و اطوار اور علم و فضل کی اس نے اپنی کتاب میں ایک دلچسپ تصویر پیش کی، جو اس نے مکّے کے متعلق دو جلدوں میں لکھی تھی۔ اس کتاب کی ایک جلد کا ترجمہ انگریزی میں بھی ہو چکا ہے۔ گذشتہ صدی میں سارا انڈونیشیا ہالینڈ کے زیر نگین تھا؛ چنانچہ اس نے اس تقریب سے سولہ سترہ سال وہاں سیاسی مشیر کی حیثیت سے گزارے اور اس دوران میں اپنی حکومت کو یہی مشورہ دیتا رہا کہ انڈونیشیا کے مسلمانوں کا چونکہ ایک مکمل ضابطۂ قانون موجود ہے، لہٰذا ہالینڈ کی حکومت کو صرف اپنے سیاسی مفاد سے سروکار رکھنا چاہیے اور مسلمانوں کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے۔

موجودہ صدی کی ابتدا میں جب ہالینڈ میں انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی داغ بیل ڈالی گئی اور حدیث نبوی کے انڈکس کا کام شروع ہوا تو اس نے ان دونوں علمی منصوبوں کی تنظیم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ جہاں تک علوم اسلامیہ کا تعلق ہے اس نے فقہ اسلامی کے مطالعے پر خاص توجہ مبذول کی۔

پروفیسر ڈخویہ کے بعد ۱۹۰۶ء میں وہ لائیڈن یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور بیس بائیس سال تک اس عہدے پر فائز رہا۔ ۱۹۳۱ء میں لائیڈن میں مستشرقین کی بین الاقوامی کانگریس منعقد ہوئی تو اس نے اس کی صدارت کے فرائض انجام دیے اور بحیثیت صدر کے ایک پُر مغز خطبہ دیا۔

۱۹۲۳ء میں هرخرنیے کے شاگرد رشید ونسنک *Wensinck* نے اپنے شہرۂ آفاق استاد کے متفرق رسالوں اور مقالوں کو چھے جلدوں میں شائع کر دیا اور یہ اس لائق مصنف کی ایک پائدار یادگار ہے۔ غرض کہ پروفیسر سنوک هرخرنیے اپنے زمانے میں ہالینڈ کا ممتاز ترین مستشرق تھا اور اس کے دم سے لائیڈن یونیورسٹی نے عالمگیر شہرت پائی اور وہاں کی مجالس میں ایک مدت دراز تک اس کے علم و فضل کے چرچے رہے۔

مآخذ: (۱) نجیب عقیقی: المستشرقون، ۲: ۶۶۱ (القاہرہ ۱۹۶۵ء)؛ (۲) J. Fück: *Die Arabischen Studien in Europe*، ص ۲۳۱، لائپزگ ۱۹۵۵ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

سینی گال: Senegal (= سینیگال)؛ لفظ سنی گال کی ابتدا یقینی طور سے معلوم نہیں ہو سکی۔ موجودہ مصنفین کی اکثریت نے اسے بربر قبیلۂ صنہاجہ یا زناگہ سے مشتق بتایا ہے جس کے افراد طول طویل مدت سے دریائے سنی گال کی زیریں گزرگاہ کے شمال میں ایک ضلع میں آباد ہیں اور وہ دریائے سنی گال سے مراد ''صنہاجہ کا دریا'' لیتے ہیں۔

[سینی گال کی مملکت افریقہ کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں ماریطانیہ، جنوب میں گنی، مشرق میں جمہوریۂ مالی اور مغرب میں بحیرۂ اطلانطک واقع ہیں۔ ملک کا رقبہ ۷۸۰۰۰ مربع میل ہے۔ آبادی پینتیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے جس میں اکثریت مسلمانوں کی ہے۔

تاریخ: مسلمانوں کی آمد سے قبل یہاں زنگیوں کی امارتیں قائم تھیں جن میں تکرور کی ریاست قابل ذکر ہے۔ المرابطون کی دینی دعوت کا آغاز ۱۰۴۰ء میں جنوبی سینیگال کے ایک زاویے سے ہوا۔ ان کی تبلیغی کوششوں سے تکرور کا زنگی امیر اور اس کے عمائد سلطنت مشرف باسلام ہوئے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں بنو سرکلہ بھی اسلام لے آئے۔ مابعد کی صدیوں میں اسلام کی اشاعت جاری رہی۔ ۱۸۰۰ء میں اہل فوتا کے امیر عثمان

فودیہ نے بلاد الھوسا (الحوصہ) فتح کر کے دولت مکوتو الاسلامیہ کی داغ بیل ڈالی۔ ۱۸۳۵ء میں الحاج عمرتل المعروف بہ الحاج عمر نے زنگیوں کی بقیہ امارتیں فتح کر لیں۔ اس اثنا میں پرتگیز، انگریز اور فرانسیسی بھی ملک کے بعض ساحلی مقامات پر آبادیاں قائم کر کے آہستہ آہستہ اپنے قدم جما رہے تھے۔ ۱۸۳۰ء میں فرانس نے سینیغال پر قبضہ کر کے ڈکر کو سارے علاقے کا انتظامی مرکز قرار دیا۔ ۲۰ مئی ۱۹۵۷ء کو سینیگال مملکت متحدہ فرانس کی آزاد ریاست قرار دیا گیا۔ ۱۹۶۰ء میں سینیگال آزادی کامل حاصل کر کے اقوام متحدہ کا رکن بن گیا۔ جمہوریہ سینیغال کی اسمبلی ساٹھ ارکان پر مشتمل ہے جس کے ارکان عام رائے دہندگی سے منتخب ہوتے ہیں۔

معیشت: ملک کا بیشتر علاقہ ریتلا ہے۔ باجرا، مکئی، چاول اور ناریل بافراط پیدا ہوتے ہیں۔ دیہات میں لوگ بھیڑ، بکریاں، گدھے اور اونٹ پال کر گزارا کرتے ہیں۔ ناریل اور فاسفیٹ دساور جاتے ہیں جبکہ گندم، چینی اور سوتی مصنوعات درآمد کی جاتی ہیں۔ ڈکر انتظامی و صنعتی مرکز ہے جہاں سیمنٹ، کپڑے کی ملیں اور ناریل کا تیل نکالنے کے کارخانے قائم ہیں۔ ایک ترقیاتی منصوبہ بھی زیر عمل ہے جس کے لیے فرانس نے سرمایہ بہم پہنچایا ہے۔ ۱۹۵۷ء سے ایک یونیورسٹی بھی قائم ہے جس میں چار ہزار طلبہ زیر تعلیم ہیں]۔

(M. Delafosse و [ادارہ])

ع **سوات**: نام کی قدامت کے متعلق مستند تاریخی شہادت نہیں ملتی۔ "سواد" یا "سوات" نام سلطان محمود غزنوی (۱۱۰۰ء) کے زمانے میں پڑا ہے۔ یونانی مؤرخین، بلکہ خود سلطان محمود غزنوی نے سوات کے نام سے اس کا ذکر نہیں کیا۔

حدود اربعہ: اگرچہ زمانۂ قدیم سے لے کر موجودہ دور تک سوات کا حدود اربعہ اور رقبہ بدلتا رہا ہے، لیکن موجودہ حالت میں اس کے شمال میں ریاست چترال، مغرب میں دیر، جنوب میں ضلع مردان اور مشرق میں امب اور دریاے سندھ واقع ہیں۔

رقبہ: چار ہزار مربع میل۔

آبادی: چھے لاکھ ہے: (۱) ان میں غالب اکثریت یوسفزئی پشتونوں کی ہے، جو بابوزئی، متوزی، ازی خیل، شامیزئی، نیکی خیل اور شموزئی وغیرہ پر مشتمل ہیں؛ (۲) کوہستانی، یہ لوگ پشتون نسل سے نہیں۔ ان کی بولی بھی پشتو نہیں ہے؛ (۳) اجڑ اور گوجر، ان میں اجڑ بکریاں پالتے ہیں اور گوجر، گائے، بھینس۔ ان میں کچھ زراعت پیشہ بھی ہیں ورنہ عموماً دودھ گھی بیچ کر گزارا کرتے ہیں۔ ان کی بولی بھی پشتو نہیں ہے؛ (۴) پراچہ، یہ اکثر و بیشتر تجارت پیشہ لوگ ہیں۔

دریا: دریاے سوات شمال سے آ کر جنوب مغرب میں تقریباً ۸۴ میل تک سوات کی پوری وادی کے وسط سے گزرتا ہوا چکدرے کے پاس نکلتا ہے۔

پہاڑ: سوات میں پہاڑی علاقہ زیادہ اور میدانی نسبۃً کم ہے۔ پہاڑوں میں کوہ مانکیال سب سے اونچا ہے۔ اس سلسلے کی سب سے اونچی چوٹی کوہ فلک سیر ۲۱۰۰۰ فٹ اور دوسری ۸۵۰۰ فٹ اونچی ہے۔ کوہ "دوسری" کی اونچائی ۱۰۰۰۰ فٹ اور کوہ ایلم کی ۹۲۵۰ فٹ ہے (ایلم سوات اور بونیر کے درمیان حد فاصل ہے۔ یہ بہت سرسبز و آباد ہے۔ چوٹی پر زمانۂ قدیم سے "رام تخت" کے نام سے ایک چبوترا بنا ہوا اب بھی موجود ہے۔ (ہندوؤں کا خیال ہے کہ رام چندر جی نے اپنے زمانۂ بن باس میں بنوایا تھا)۔

جھیلیں: بحرین کے اوپر، پہاڑ کی چوٹی پر ایک جھیل واقع ہے۔ اس سے آٹھ میل کے فاصلے پر

دوسری جھیل ''سید گئی'' ہے۔ (پہلے زمانے میں، بونیر کے ایک نشیبی علاقے میں جوڑ (جوہر) نام سے ایک جھیل اور بھی تھی، لیکن شہنشاہ اکبر کے مشہور جرنیل راجہ بیربل نے سوات اور بونیر پر لشکر کشی کے دوران، ایک پہاڑی کنارے کو کاٹ کر پانی کے نکلنے کا راستہ بنا دیا، جس سے سارا پانی بہ گیا۔ اس جگہ ایک معمولی سا نالہ رہ گیا جو اب تک بہتا ہے اور وہ سارا علاقہ خشک ہو گیا جو اب بھی جوڑ ہی کے نام سے مشہور چلا آ رہا ہے).

پیداوار: کوہستان سوات میں صنوبر، دیودار، چیل اور انندر وغیرہ کے بڑے گنجان اور گھنے جنگلات ہیں جن سے عمارتی لکڑی کے علاوہ تاربین اور بیروزہ وغیرہ بھی بکثرت حاصل ہوتا ہے۔ میدانی علاقوں میں توت، ناشپاتی، سیب، مالٹے، سنگترے، آلوچے، شفتالو وغیرہ اور پہاڑی دروں میں اخروٹ اور املوک بہت ہوتے ہیں۔ جنگلوں میں شہد بکثرت پیدا ہوتا ہے۔ بہت سی قسموں کے پھول پائے جاتے ہیں۔ ان میں گل نرگس کی بہتات کے باعث، خصوصاً بدھی آثار قدیمہ کے گرد و پیش کی زمین کو نرگس زار کہا جاتا ہے۔ وسطی سوات کی زمین، ندی نالوں کی کثرت کے سبب بڑی زرخیز ہے۔ وسیع رقبے میں چاول کی کاشت ہوتی ہے اور اس کے علاوہ جو، جوار، گیہوں اور سرسوں وغیرہ کی فصلیں بھی خوب ہوتی ہیں۔ پہاڑوں کے دامنوں میں تیتر، بٹیر، چکور، لوے اور مور کے مشابہ بڑی خوبصورت کلغی والے پرندے (مرغ زریں) بہت پائے جاتے ہیں۔ کسی زمانے میں شیر، چیتے، ریچھ، بندر، جنگلی سور، بھیڑیے، ہرن اور پہاڑی دنبے وغیرہ بہت ہوتے تھے، (جن میں سے ایلم کی چوٹی ''لڑا ڈر'' کے ریچھ آج بھی زبان زد عوام ہیں)، مگر اب سوا پہاڑی بکروں، گیدڑوں وغیرہ کے دوسرے مذکورہ جانور کم دیکھنے میں آتے ہیں۔ بعض مقامات پر چینی مٹی کے ذخیرے پائے گئے ہیں اور کچھ عرصے سے ایک اعلی قسم کے زمرد کی کان بھی نکلی ہے۔ پہاڑوں پر دواؤں میں کام آنے والی جڑی بوٹیوں کی بہتات ہے.

آب و ہوا: گرمیوں میں گرد و پیش کے پہاڑوں کی وجہ سے سخت گرمی ہوتی ہے اور سردیوں میں بھی چاروں طرف پہاڑ برف سے ڈھک جاتے ہیں اس لیے سردی خاصی شدید پڑتی ہے۔ گرمیوں میں دھان کی فصلوں میں پانی کھڑا رہتا ہے جس میں مچھروں کی کثرت سے سوات میں ملیریا بہت پھیلتا ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط ۳۰ انچ ہے۔ (ویسے عمومی طور پر سر زمین سوات اپنی سرسبزی و شادابی، دلچسپ و دلکش اور حسین و رنگین قدرتی مناظر کی وجہ سے بہت پر کشش اور جاذب نظر ہے۔ لطف یہ کہ تمام علاقہ ایک عجیب قسم کے خشک و تر، سرد و گرم، نشیب و فراز، میدانی و کوہستانی خطات کا مجموعہ ہے جس میں دریا، ندی نالے، جھیلیں اور آبشاریں، لہلہاتے کھیت، باغات، سبزہ زار، کچھ برف پوش اور کچھ دیودار اور صنوبر سے ڈھکے ہوئے فلک بوس پہاڑوں جیسے مختلف و متنوع مناظر پائے جاتے ہیں جن کی سیر و سیاحت کے لیے قدیم زمانے سے لے کر آج تک اطراف و اکناف سے ملکی و غیر ملکی لوگ پہنچتے چلے آتے ہیں۔ اس تاریخی خطۂ زمین میں قدرت نے مشرقی و مغربی ہر دو ممالک کے لوگوں کی دلچسپی و خاطر پسندی کے وافر اسباب مہیا کر رکھے ہیں).

سڑکیں: ریاست کی تشکیل کے بعد والی ریاست نے کئی بڑی اور پکی سڑکیں بنوائی ہیں، جن میں مینگورہ (سیدو) سے چکدرہ ملاکنڈ والی سڑک، مینگورہ سے مدین اور بری کوٹ سے براہ کوہ لڑا ڈر بونیر والی سڑک خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک سڑک کالام تک گئی ہے اور اب حکومت پاکستان نے کالام سے گلگت تک ایک بڑی پختہ

سڑک بنوائی ہے، جس کے ذریعے چین سے تجارت کا راستہ کھل گیا۔ ان کے علاوہ بھی تمام ریاست میں چھوٹی بڑی اور کچی اور پکی سڑکوں اور ان کے ساتھ ساتھ ٹیلیفون کا جال بچھا ہوا ہے۔ ہر علاقے میں تحصیل کی عمارت کے ساتھ ایک چھوٹا سا قلعہ اور سکول بر لب شاہراہ بنوائے گئے ہیں اور تمام ضروری مقامات پر چھوٹے بڑے چوبی اور آہنی پل بنے ہوئے ہیں۔

قابل دید مقامات: وادی کالام، بحرین، مدین، مرغزار اور میاندم، سیدو شریف اور باچا کلے (پیر باباؒ کے مزار کے قریب) کی عالیشان مسجدیں، سوات ہوٹل، مرغزار کا سفید محل اور جہان زیب کالج قابل دید عمارات و مقامات ہیں۔

تاریخ: یوں تو سوات کی تاریخ بہت قدیم ہے، لیکن قیاس و تخمین سے قطع نظر تحریری دستاویزات سے جو حالات معلوم کیے جا سکے ہیں وہ ۳۲۶ ق-م یعنی سکندر اعظم سے شروع ہوتے ہیں جبکہ وہ ایران کو فتح کر کے کابل سے کنڑ ہوتا ہوا وادی سوات میں داخل ہوا۔ اس کی آمد کے وقت سوات آباد تھا۔ یہاں بدھوں کی حکومت تھی اور ایک روایت کے مطابق بدھ حکمران راجہ آرنس نے اپنی تیس ہزار فوج کے ساتھ سکندر کا مقابلہ کیا، لیکن شکست کھا گیا۔ ۳۰۴ ق-م میں سکندر کے مشہور جرنیل سلیوکس نے ہندوستان پر حملہ کیا تو فتوحات کے بعد اس نے سوات، بونیر اور سرحدی علاقے راجا چندر گپت کو دے دیے۔ ۴۵ء میں جب یہ تمام سرحدی علاقہ راجا کنشک کے زیر تسلط تھا، سوات اور بونیر بھی اسی کے زیر نگیں رہے۔ اس وقت بھی یہاں کے باشندے بدھ مت کے پیرو تھے اور یہ علاقہ بدھوں کے ایک متبرک مقام کی حیثیت سے مشہور تھا۔ یہاں بدھوں کی سینکڑوں خانقاہیں تھیں، جن کی یاترا کے لیے دور دور سے لوگ آتے تھے۔

کنشک کے بعد ایک حکمران - رام راجا گزرا ہے، جس کی راجدھانی خدو خیل تھی۔ یہاں رام کنڈ کے نام سے ایک تالاب اب بھی موجود ہے۔ رام کی وفات کے بعد ۲۰۰ء میں سوات اور بونیر راجا وراٹھ کی قلمرو میں شامل ہوئے۔ پھر راجا بیٹی سوات کا حکمران بنا۔ بیٹی کے بعد سوات کے حکمرانوں میں راجا ہوڈی ایک مشہور راجا گزرا ہے، جس کے نام پر مینگورہ سے جانب غرب چھ میل کے فاصلے پر ہوڈی گرام ایک گاؤں اب بھی آباد ہے۔ اس راجا کے بعد تاریخی تفصیلات دستیاب نہیں ہوتیں، البتہ اتنا پتا چلتا ہے کہ گیارھویں صدی عیسوی کے اوائل تک یہاں بدھوں کا دور رہا ہے۔ ان بدھ حکمرانوں میں آخری حاکم راجا گیرا تھا، جس کی حکومت سوات میں بھی قائم تھی۔ ہوڈی گرام کے قریب ایک پہاڑی راجا گیرا کے فوجی قلعے کے کھنڈر اب بھی پائے جاتے ہیں۔ ۲۰۰ء سے ۱۰۰۰ء کے درمیانی عرصے کی تاریخ زیادہ تر تاریکی میں ہے، البتہ تاریخ پاک و ہند میں چین کے ان مشہور بدھ سیاحوں کے سفرناموں سے کچھ حالات معلوم ہوتے ہیں، جو یہاں کی بدھ خانقاہوں اور عبادت گاہوں کی زیارت اور ان علاقوں کی سیر و سیاحت کی غرض سے آتے رہے۔ ان میں پہلا سیاح فاہیان تھا، جو ۴۰۳ء میں کوہ ہندوکش کے راستے سوات پہنچا تھا اور کافی عرصے سوات میں رہا۔ اس نے سوات اور بونیر کے باسیوں کا مذہب بدھ مت بیان کیا ہے۔ ۵۱۹ء میں دوسرا سیاح سُنگ یان، کافرستان سے ہوتا ہوا سوات آیا تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ سوات میں بدھ مت عروج پر ہے؛ دریا سواستو (سوات) کے کنارے بہت سی خانقاہیں آباد ہیں؛ سوات سرسبز و شاداب ہے اور یہاں کے باشندوں کا گزارا کھیتی باڑی پر ہے۔ ۶۳۵ء

میں تیسرا مشہور سیاح ہیون تسانگ کابل کے راستے سوات آیا تھا۔ اس نے اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں کہ سوات میں بدھ مت زوال پر ہے اور دریائے سوات کے کنارے اکثر خانقاہیں ویران ہو چکی ہیں۔ ۷۵۲ء میں چین کے آخری سیاح ووکنگ کے سفرنامے سے معلوم ہوا کہ آٹھویں صدی میں بدھ مت یہاں سے رخصت ہو کر افغانستان کے راستے چین میں پھیل کر خوب عروج پر پہنچ چکا تھا؛ تاہم اسلام کی آمد تک یہ کسی نہ کسی شکل میں موجود تھا۔

گیارھویں صدی کے آغاز میں سلطان محمود غزنوی کے ساتھ جب پہلی دفعہ پشتون مسلمانوں نے شمال مغربی سرحدی علاقے میں قدم رکھا تو انھیں کے ساتھ اسلام بھی یہاں پہنچا۔ محمود نے باجوڑ کے راستے سوات پر حملہ کیا تھا اور جلد ہی یہ سارا علاقہ فتح کرکے تبلیغ اسلام کے لیے مبلغین کو چاروں طرف بھیج دیا۔ اس طرح بدھ مت کا یہاں کلی طور پر خاتمہ ہو گیا۔

اس لڑائی میں سلطان محمود کے ہمراہ زیادہ حصہ سواتی اور دلازاک پشتونوں نے لیا تھا، اس لیے اس نے انھیں دونوں قبیلوں کو سوات میں آباد کر دیا۔ چند سال بعد ان دونوں میں آپس کے اختلافات رونما ہو گئے حتّٰی کہ سواتیوں نے دلازاکوں کو سوات سے نکل جانے پر مجبور کر دیا۔ وہ وہاں سے نکل کر ضلع مردان اور پشاور کے علاقوں میں جا آباد ہوئے۔ اب سوات صرف سواتیوں کے قبضے میں آ گیا اور وہ پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل تک سوات پر قابض رہے۔ پندرھویں صدی کے اواخر میں یوسف زئی ملک احمد سردار اور ایک عالم شیخ ملی کی سرکردگی میں افغانستان سے ترک سکونت کرکے پشاور آئے اور کچھ عرصے کے قیام کے بعد آہستہ آہستہ پشاور اور اس کے گرد و نواح کے علاقوں پر قابض ہوتے گئے۔ انھوں نے دلازاک پشتونوں کو یہاں سے بالکل بے دخل کر کے نکال دیا۔ اس کے بعد وہ سوات کی طرف متوجہ ہوئے اور لگ بھگ بارہ سال کی مسلسل لڑائیوں اور آئے دن کی یورشوں اور حملوں سے صدیوں کے جمے ہوئے سواتیوں کو نکال باہر کیا اور سوات اور بونیر پر قبضہ جما لیا۔ اس وقت سے لے کر آج تک سوات میں یہی مختلف یوسف زئی قبائل چلے آ رہے ہیں۔

مغلوں کے ابتدائی دورِ حکومت میں سب سے پہلے بابر یوسف زئی قبائل سے برسرِ پیکار ہوا، جس کا اثر سوات اور بونیر کے یوسف زئی باشندوں پر بھی پڑا؛ مگر بابر کے تعلقات جلد ہی دوستی میں بدل گئے۔ اس کے بعد ہمایوں اور شیر شاہ سوری کے زمانے میں علی الخصوص سوات اور بونیر کے باشندوں سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا۔ اکبر کے عہد میں یہاں جب بایزید (پیر روشن) کا مذہبی اثر و اقتدار پشاور اس کے گرد و نواح کے قبائل، بالخصوص یوسف زئیوں میں (جن میں سوات اور بونیر کے قبائل شامل تھے)، بہت بڑھ گیا تو شہنشاہ اکبر کو اس کی طرف سے خطرہ لاحق ہوا۔ اس نے ان کی سرکوبی کے واسطے کئی بار اپنے بعض مشہور جرنیلوں کی سرکردگی میں فوج بھیجی، لیکن یہ حملے ناکام رہے، بلکہ راجا بیربل اور حکیم ابوالفتح دونوں سوات میں مارے گئے۔ ۱۵۸۷ء میں اکبر نے راجا ٹوڈر مل کو فوج دے کر بھیجا، مگر اس نے بجائے لڑنے کے اپنی حکمت عملی سے یوسفزئی سے صلح کرکے حالات کو اکبر کے حق میں استوار کر دیا۔ زاں بعد حالات بدلتے گئے۔ بونیر کے ایک بزرگ حضرت سید علی شاہ ترمذی (پیر باباؒ) اور ان کے ایک مرید حضرت اخون درویزہ کی تبلیغی کوششوں سے پیر روشن کا مذہبی اثر و اقتدار زائل ہو گیا اور دوسرے علاقوں کی طرح سوات اور بونیر بھی مغل بادشاہ اکبر کی عملداری میں باقاعدہ شامل ہو گئے۔

اکبر کے بعد جہانگیر اور شاہجہان دونوں مغل بادشاہوں کی یوسفزئیوں سے براہ راست کوئی آویزش نہیں ہوئی البتہ شاہجہان نے خٹک قبیلے کے ایک با اثر نمائندے خوشحال خان کی ذاتی صلاحیتوں اور حسن کارکردگی کے باعث یوسفزئیوں کے مقابلے میں خٹکوں کو زیادہ اہمیت دے کر ان کی طاقت بڑھائی ۔ اس طرح ان دونوں قبائل کو آپس میں الجھا دیا؛ مگر اورنگ زیب کے عہد حکومت میں حالات نے پلٹا کھایا ۔ اس نے خٹکوں کو نظر انداز کر کے خوشحال خان کو قید کر دیا اور مختلف ذرائع سے یوسفزئیوں کو اپنی طرف راغب و مائل کر لیا ۔ یہی وجہ ہے کہ خوشحال خان کے قید و بند سے رہائی پانے کے بعد خٹکوں اور یوسفزئیوں کی آپس میں دوستی قائم ہو جانے کے باوجود یوسفزئی (بشمول قبائلِ سوات و بونیر) خوشحال خان کے ساتھ مل کر اورنگ زیب کے خلاف لڑنے کے لیے کبھی آمادہ نہ ہوئے؛ چنانچہ سوات اورنگ زیب کی سلطنت کا ایک حصہ رہا ۔ مغلوں کے طویل دور حکومت میں بابر سے لے کر اورنگ زیب تک سوات اور بونیر ان کی قلمرو میں شامل رہے ۔ اورنگ‌زیب کے بعد ۱۷۷۸ء تک سوات، بونیر اور باجوڑ تک کے علاقے آزاد اور خود مختار رہے۔

۱۷۴۹ء میں احمد شاہ ابدالی نے اپنے حسن تدبر سے تمام پشتون قبائل کو متحد و متفق کر کے سارے علاقے میں امن و امان قائم کر دیا ۔ سوات کا پورا علاقہ بھی اس کی حکومت میں شامل رہا، لیکن احمد شاہ ابدالی کے بعد حالات ابتر ہوتا شروع ہوئے ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں سردارخیلوں اور سکھوں کی آویزشوں نے ملک کا امن غارت کر دیا ۔ اسی دوران میں سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی آمد، سکھوں سے لڑائیوں اور ان کی شہادت کے بعد یہاں سکھوں کی حکومت کے قیام اور پھر انگریزوں کے تسلط تک سوات اور بونیر کے علاقے میں بڑا پرآشوب اور بدامنی کا دور گزرا۔

۱۸۴۹ء میں جب پشاور پر انگریزوں کا تسلط مکمل ہو گیا تو انہوں نے آہستہ آہستہ چاروں طرف کے قبائلی علاقوں پر بھی قبضہ جمانا چاہا ۔ اس وقت سوات میں ایک مقامی بزرگ عالم دین حضرت اخون عبدالغفور کا، جو سوات کے "صاحب" کہلاتے ہیں، بہت چرچا تھا ۔ یوسف زئی قبائل کے بیشتر افراد ان کے حلقۂ ارادت و عقیدت میں شامل تھے ۔ انہوں نے اپنی دوررس نگاہوں سے انگریزوں کی آمد کا خطرہ محسوس کر لیا تھا، اس لیے انہوں نے عمائدین قوم کی صلاح و مشورے سے علاقے میں شرعی حکومت قائم کر کے موضع ستھانہ (ضلع ہزارہ) میں سید اکبر شاہ کو امیر جماعت مقرر کر دیا؛ لیکن چند سال بعد یہ امیر وفات پا گئے ۔ ۱۸۶۳ء میں انگریزوں نے مردان کی طرف سے بونیر پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تو سوات کے صاحب (حضرت عبدالغفور) خود مقابلے کے لیے چار ہزار پیادہ اور ایک سو بیس گھوڑ سوار مجاہدین کا لشکر لے کر امبیلے آ گئے ۔ انگریزوں نے دس ہزار مسلح فوج اور توپوں کے ساتھ حملہ کیا، لیکن کئی ماہ کے مسلسل حملوں اور مقامی خوانین میں سے بعض کو روپے اور منصب کے لالچ سے اپنے ساتھ ملا لینے کے باوجود انہیں ہر بار بھاری نقصان اٹھا کر واپس ہونا پڑا۔

سوات کی تشکیل ریاست : ۱۸۷۷ء میں حضرت اخون عبدالغفور وفات پا گئے ۔ ان کے بعد ان کے چھوٹے بیٹے گل عبدالخالق کچھ عرصے جانشین رہے، لیکن عالم شباب ہی میں وفات پا گئے ۔ ۱۹۱۴ء میں تھوڑے عرصے کے لیے لوگوں نے ستھانہ (ضلع ہزارہ) کے سید عبدالجبار شاہ کو بھی

سوات کا حاکم مقرر کیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوات کے حضرت اخوند کے بعد ایک طویل عرصے تک سوات، مضبوط و منظم اسلامی قیادت سے محروم رہا۔

۱۹۱۵ء میں سوات کے سرکردہ عمائدین نے بالاتفاق میاں گل عبدالودود کو اپنا حاکم بنایا، جو حضرت اخون عبدالغفور کے چھوٹے صاحبزادے میاں گل عبدالخالق کے بڑے صاحبزادے ہیں۔ خدائے تعالٰی نے انہیں شروع ہی سے اعلٰی ذہنی اور جسمانی خوبیوں اور صلاحیتوں سے نوازا ہے۔ لوگوں کا یہ انتخاب بہت صحیح اور کامیاب رہا۔ میانگل عبدالودود نے، جو بادشاہ صاحب یا والی صاحب کہلاتے ہیں، ملک کی قیادت سنبھالتے ہی ایک لائحۂ عمل مرتب کیا اور ایک باقاعدہ نظام اور ضابطے کے مطابق ملک و قوم کی رفاہ و بہبود اور ترقی و استحکام کا کام شروع کیا۔ نو دس سال تک وہ مسلسل گرد و پیش کے قبائل سے جنگوں میں مصروف رہے اور اس دوران میں ارد گرد کا خاصا علاقہ مستقل طور پر اپنی ریاست میں شامل کر لیا۔ ہر مفتوحہ علاقے میں ایک فوجی کچا قلعہ اور تحصیل کی عمارت بنوائی، ٹیلیفون لگوائے، سڑکیں بنوائیں، تعلیم کے لیے سکول اور کالج کھولے، مسجدیں تعمیر کرائیں، مسافر خانے، ہوٹل اور ریسٹوران بنوائے، ہسپتال اور ڈسپنسریاں قائم کیں، فوج کو منظم کیا، قوانین وضع کر کے ان کا نفاذ کرایا، زرعی اصلاحات کے علاوہ تقسیم جائداد کے قاعدے مقرر کیے، صنعت و حرفت کو فروغ دیا، تجارت کی حفاظت کی، انتظامیہ اور عدلیہ مدات قائم کیں، جیل خانے اور حوالات وغیرہ بنوائے، زمانۂ قدیم کے جاہلانہ اور قبیح رسومات کا قلع قمع کیا، قبائل میں نظم و ضبط قائم کر کے انہیں اچھے شہری بن کر رہنے سہنے کے طور طریقے سکھلانے اور ذرائع آمد و رفت اور رسل و رسائل میں توسیع کی؛ غرض یہ کہ تمام مفتوحہ علاقوں کو ملا کر ایک باقاعدہ ریاست کی تشکیل کی اور اپنے آپ کو صحیح معنوں میں ریاست کا حاکم تسلیم کرایا۔

۱۹۲۳ء میں والی صاحب نے اپنے بڑے صاحبزادے میاں گل جہاں زیب کو اپنا ولی عہد مقرر کیا۔ ۱۹۲۶ء میں ہندوستان کی سابق انگریزی حکومت نے سوات کو ریاست، میاں گل عبدالودود کو حکمرانِ ریاست اور میاں گل جہاں زیب کو ولی عہد تسلیم کیا۔ ۱۹۴۷ء میں مملکت پاکستان کے قائم ہوتے ہی پاکستانی ریاستوں میں سب سے پہلے حکمران سوات نے پاکستان سے اپنے الحاق کا اعلان کیا۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۹ء کو بادشاہ صاحب میاں گل عبدالودود نے رضاکارانہ طور پر اپنے ولی عہد کے حق میں حکومت سے دستبرداری کا اعلان کیا۔

نئے والی میجر جنرل محمد عبدالحق جہاں زیب خان نے بھی اپنے والد کے نقش قدم پر چل کر ریاست کے استحکام اور اس کی ترقی کے لیے بڑی تندہی اور مستعدی سے کام کیا اور جدید ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لا کر ریاست کی تعمیر و ارتقا میں چار چاند لگائے۔

بالآخر پاکستان میں بدلتے ہوئے سیاسی حالات اور نئے مقتضیات کی بنا پر حکومت پاکستان نے ۲۸ جولائی ۱۹۶۹ء کو اپنے ایک اعلان کے ذریعے ریاست کا ادغام کر دیا اور مالاکنڈ ڈویژن میں چترال اور دیر کی طرح سوات کو بھی ایک ضلع قرار دے دیا گیا۔ آج کل یہاں کا نظم و نسق کمشنر اور ڈپٹی کمشنر وغیرہ کے تحت چل رہا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد آصف خان: تاریخ ریاست سوات و سوانح حیات جناب میاں گل شہزادۂ سوات سنیٹ، مطبوعۂ پشاور؛ (۲) *N.W.F.P. Gazetteers, Peshawar District*، ج ۱، لاہور ۱۹۳۴ء؛ (۳) *Central Asia*

Lieut. Col.)، (Part I) N.W.F. and British India (C.M. Mac Grazor، جلد ۲، کلکتہ ۱۸۷۳ء؛ (۶) Cunninghamo Ancient Geography of India، کلکتہ ۱۹۲۳ء۔

(انوار الحق جیلانی)

⊗ **سوئن برگ**: رک بہ مستشرقین۔

• **سواحلی**: سواحلی ایک لقب ہے "جس سے آج کل کی عام مانی ہوئی اصطلاح میں مخلوط النسل آبادی مراد لی جاتی ہے جو ساحلی لوگوں کی دیسی آبادی، ملک کے بالائی علاقوں سے لائے ہوئے غلاموں، اور عربوں کے باہمی اختلاط سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ لوگ ساحل کے اکثر شہروں میں اور زنجبار میں رہتے ہیں (Ingrams، ص ۳۰؛ جن بڑے قبائل کا حوالہ دیا گیا ہے ان کی فہرست کے لیے دیکھیے ص ۲۲۰)۔ ظاہر ہے کہ یہ لفظ سواحل (ساحل کی جمع) سے لیا گیا ہے، جسے عرب مصنفین قدیم ترین زمانے سے افریقہ کے مشرقی ساحل کے لیے استعمال کرتے ہیں، لیکن یہ بات واضح نہیں کہ اس لفظ کا اطلاق وہاں کے باشندوں پر جنھیں بالعموم زنج [رک بآں] کہا جاتا ہے، سب سے پہلے کب کیا گیا۔ Strandes نے بتایا ہے (ص، ۱۶) کہ "سواحلی" لقب پرتگال کی تاریخی دستاویزات میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اس مخلوط نسل کی ابتدا بہت قدیم زمانے میں ہوئی، شاید سنہ عیسوی کی ابتدا کے ساتھ ساتھ یا غالباً اس سے کچھ پہلے، کیونکہ Periplus کے مصنف نے بیان کیا ہے کہ یہ ایک مسلمہ واقعہ ہے، کہ عرب تاجر ساحل پر آباد ہوئے تھے اور انھوں نے یہاں کی ملکی عورتوں سے شادیاں کی تھیں (Schoff: ص ۲۸)۔ اسلامی عہد کے بعد کی نوآبادیوں میں سے، قدیم ترین آبادیاں وہ معلوم ہوتی ہیں، جو شمال کی جانب اقصی میں واقع ہیں۔ اگر روایات پر اعتماد کیا جائے تو پیٹ (Pate) کی بنیاد ۶۹ھ (۶۸۹ء) میں رکھی گئی۔ سواحلی عام طور پر اپنا اصلی وطن اسی شمالی علاقے کو مانتے ہیں (nchi ya asili) اور لامو (Lamu) اور ممباسہ کی زبانوں کو ایک لحاظ سے ٹکسالی زبان سمجھتے ہیں۔ قدیم نظموں کی زبان، جس نے جدید شاعری کی روایات قائم کیں کنجوزی (Kingozi) کہلاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زبان ملندی (Malindi) کے ارد گرد کے علاقے میں بولی جاتی تھی (Steere)۔ Duarte Barbosa نے ذکر کیا ہے کہ کلوہ (Kilwa) کے "مغاربہ" عربی بولتے تھے۔ حال کے تارکین وطن اور ان عرب گھرانوں میں، جنھوں نے اپنی نسل کو مخلوط ہونے نہیں دیا یہی زبان اب تک بولی جاتی ہے، لیکن غلامی کے پھیل جانے، اور دوغلوں کی کثرت کی وجہ سے، جن میں سے اگر اکثر نے نہیں تو کم از کم ایک کثیر تعداد نے امرا کا درجہ حاصل کر لیا ہے، ایک ایسی زبان پیدا ہو گئی، جس کی ترکیب تو افریقی تھی، لیکن جہاں تک الفاظ کا تعلق ہے، اس پر عربی کا بہت اثر تھا۔ یہ طبعی امر ہے کہ مقامات کے اختلاف سے اس زبان کے اندر اختلاف لہجات بھی ہو، کیونکہ نووارد عرب مختلف ساحلی قبائل میں آ کر ٹھیرتے تھے اور ان کے غلام مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے۔ پھر بھی یہ امر واضح ہے کہ یہ قبائل سب نہیں تو اکثر بنتو (Bantu) زبان بولنے والے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ لامو روایات کے مطابق وہ دیسی لوگ، جنھیں پہلے نووارد عربوں نے جزیرۂ پیٹ (Pate) پر پایا، وہ ایک شکاری قبیلے وبونی (Wabonl) میں سے تھے، جو اب بھی وادی تنا (Tana Valley) کے جنگلات میں رہتے ہیں۔ وہ ایسی زبان بولتے ہیں جو بنتو نہیں، اور اس کی بابت ابھی بہت ہی کم لکھا گیا ہے۔ یہ بات صحیح ہو یا غلط، بہر حال سواحلی میں بونی زبان

کا کوئی اثر ڈھونڈھے سے بھی نہیں ملتا۔

ظاہر ہے کہ مذکورۂ بالا بیرونی لوگوں سے الگ، اور ان کی آمد سے پہلے، کسی علحدہ ممتاز سواحلی قبیلے کا وجود نہ تھا۔ یہ بیرونی لوگ عرب، ایرانی (شاید اسلام سے پہلے کے اور یقینی طور پر کم از کم Kilwa ۹۷۵ء کے آباد ہونے کے زمانے سے تھے؛ Ingrams، ص ۷۶، ۱۲۶؛ Hollis: ص ۲۷۵، ۲۸۲) اور شاید ہندوستانی اور انڈونیشیا کے لوگ تھے۔ آج کا سواحلی ہو سکتا ہے کہ خالص افریقی نسل کا ہو اور اس میں عربی یا کسی اور بیرونی عنصر کا کوئی اثر نہ پایا جاتا ہو۔

جیسا کہ حالات سے توقع کی جا سکتی ہے، ان کی جسمانی ساخت یکساں نہیں ہے، مگر خالص عرب اقلیت کو چھوڑ کر تقریباً سب کے سب معیّن افریقی خصوصیات کے مظہر ہیں۔ ایک ہی گھرانے کے اندر رنگوں کے مختلف مدارج دیکھے جا سکتے ہیں۔ پھر یہ کہ بعض افراد کے بال اون کے سے ہیں اور بعض کے گھونگریالے یا سیدھے۔ برٹن (Burton) نے ان کی شکل و صورت کا جو نقشہ دیا ہے (ص ۴۱۳ ببعد) وہ بظاہر کسی قدر ایک تمسخر آمیز تصویر ہے اور ان کی عادات مالوفہ کا بیان تو اور بھی زیادہ مضحکہ خیز ہے۔ (نیز Ingrams: باب ۳۷) سارے سواحلی، باستثنائے معدودے چند، (کیونکہ یہ لوگ عیسائی مذہب بہت کم اختیار کرتے ہیں) باعتبار عقیدہ مسلمان ہیں اور شافعی مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ عرب سب کے سب یا اکثر اباضی ہیں (Ingrams ۱۸۸ تا ۱۹۳، ۴۳۴)، لیکن اور علاقوں کی طرح ان کے کم تعلیم یافتہ لوگوں کے اندر مظاہر جمادیہ کے صاحب تصرف ہونے کا عقیدہ بہت تیزی سے سرایت کر رہا ہے، مثال کے طور پر ممباسہ میں شیہی جندانی (Shehe Jundani) نامی ایک ولی کے مزار پر نذر و نیاز مانی اور چڑھائی جاتی ہیں، تاکہ وہ ان کے دشمن کا ناس کر دے۔ Ingrams (۴۳۵ ببعد) نے ان کے متعدد توہمات اور ساحرانہ اعمال گنوائے ہیں، (اور بظاہر اس کا بیان قابل اعتماد سند پر مبنی ہے)، جو ان غیر معمولی حوادث کے ساتھ وابستہ ہیں (ص ۵۰۱ اور ۵۰۵) جن کی تسلی بخش تشریح کبھی نہیں کی گئی۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ سواحلی زبان ترکیب کے لحاظ سے دراصل ایک افریقی زبان ہے، خاص کر بنتو Bantu زبان سے ملتی جلتی ہے۔ اگرچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی بنیاد لغات بنتو ہی سے کسی ایک لغت پر ہے۔ وادی تانا Tana کا پوکومو Pokomo قبیلہ ہی غالباً وہ قبیلہ تھا، جس سے Pate اور Lamu کے ابتدائی نو واردوں کو سب سے زیادہ واسطہ پڑا، اور یقینا سواحلی کی لامو Lamu زبان پر ان کی زبان کا اثر اس قدر نمایاں ہے کہ اسلوب میں غلطی کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ سطحی نظر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سولھویں صدی عیسوی تک، جبکہ ان کی اپنی روایت کے مطابق قبائل نیکہ Nyika، شنگوایا Shungwaya سے جنوب مغرب کو جہاں تک عرب نوآبادیوں کی رسائی ہو سکتی تھی چلے گئے، یہی ایک قبیلہ تھا جو بنتو زبان بولتا تھا، لیکن اس بات کی کہیں شہادت نہیں ملتی کہ یہی مقام (جو اب اطالوی سمالی لینڈ میں شامل ہے) ان کا اصلی وطن تھا۔ اس بات میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ اس ترک وطن سے پہلے، جنوب یا مغرب کی طرف سے کچھ ایسی تحریکیں اٹھیں جن کا کہیں ذکر نہیں کیا گیا۔ Ingrams کی یہ دلیل (ص ۶۴) کہ "وہ مقامی لوگ، جن کا ذکر Periplus میں کیا گیا ہے، بنتو نہیں ہو سکتے"، قطعی نہیں ہو سکتی، من جملہ اور

باتوں کے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ بنتو کے لقب کی بنیاد نسلی اتحاد پر نہیں جیسا کہ انگریزی بولنے والے لوگوں سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ سب ایک نسل کے ہیں .

بنتو زبانوں کی مشترکہ خصوصیات مختصراً درج ذیل ہیں ترکیب متلاصق؛ اسمیہ جملوں کے اصول و ترتیب؛ اور قواعد زبان میں تذکیر و تانیث کے فرق کا فقدان ـ سواحلی زبان میں اسمیہ جملوں کی کافی تراش خراش ہو چکی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں وسعت و ترقی مدت دراز سے ہوتی آئی ہے نیز یہ کہ غیر ملکیوں سے ان کا بہت زیادہ میل جول رہا ہے ـ لیکن صوتی تماثیل (Lautbilder)، جو مثلاً زولو Zulu، نیانجا Nyanja، اور یاؤ Yao زبانوں کی نمایاں خصوصیت ہے، اس زبان میں بہت کم ہے، اسی طرح جملۂ موصولہ کا ترقی یافتہ استعمال، جو یورپی طلبہ کے لیے سنگ راہ کی حیثیت رکھتا ہے اور جو بنتو زبان کی ابتدائی صورت میں نہیں پایا جاتا .

سواحلی زبان کے ذخیرۂ الفاظ میں خارجی عناصر میں سے عربی زبان سب سے زیادہ نمایاں عنصر ہے ـ عربی زبان نے سواحلی زبان میں وہی کام کیا ہے جو لاطینی نے ٹیوٹانی زبانوں، بالخصوص انگریزی میں کیا ہے ـ توقع کے مطابق بہت سے عربی الفاظ دین یا دینی شعائر سے متعلق ہیں: دعا، کوسلی ("کو" علامت مصدر بطور سابقہ ہے)، کوسوجودو Kusujudu، امامو Imamu، ختوبہ Hotuba وغیرہ نیز سلطانی، امیری، دولہ جیسے الفاظ کا اختیار کر لینا ایک بین ضرورت ہے ـ ان چیزوں کے نام جنھیں عربوں نے رائج کیا: صحنی = طباق؛ صُفریہ = دھات کا برتن؛ غُرفہ = بالا خانہ؛ جہازی = بادبانی جہاز، اور متعدد دوسرے الفاظ ـ بعض جگہ عربی لفظ کا استعمال غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً "سُبکی" جس کے لیے قدیم سواحلی لفظ سوی = (Swi) — مچھلی، موجود ہے (جو پوکومو Pokomo میں نسوی Nswi ہو گیا ہے) ـ اسی طرح فکہ ("آجاؤ") کے لیے "وصلی؛ اویہ" Uya (واپس آؤ کے) لیے رودی (دیکھیے زولو Zulu، بویہ) کلے (بہت پہلے) کے لیے زمنی؛ پنتو (جگہ) کے لیے محلی ـ سواحلی صرف و نحو پر عربی زبان کا اثر، حروف جار اور حرف عطف تک محدود ہے (یہ الفاظ بنتو زبان میں نہیں پائے جاتے)، مثلاً حتّٰی 'لکن ولا' (Kwa) سبب، باللہ وغیرہ جو ایک ایسی ضرورت کو پورا کرتے ہیں جسے محسوس کیا جاتا تھا، اور یقیناً یہ ادبی انشا میں آسانی بہم پہنچاتے ہیں .

طبعی طور پر عربی الفاظ کے تلفظ میں بہت کچھ تغیّر پیدا ہو چکا ہے ـ زیادہ تر دو حروف صحیح کے درمیان، حروف علت داخل کرنے کی وجہ سے مثلاً رزق سے ریزیقی کیونکہ سواحلی میں حرف صحیح ساکن نہیں ہوتا ـ ہروفو (عُرف) اور ہروسی (عُرس) سے متعلق ایک دلچسپ نکتہ قابل غور ہے؛ ان الفاظ میں عام تلفظ کے مطابق حرف (ع) ہے، اس کے بجائے (ہ) کر دیا گیا ہے (بعض بولنے والے ع کو تلفظ میں ساقط کر دیتے ہیں، لیکن اس کا باقی رکھنا زیادہ درست سمجھا گیا ہے) ـ بعض جگہ ع کو بولتے وقت فقط حلق کے روک لینے کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے، یا اسے بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے؛ غ کو (عرب کے شیخی باز نقالوں کے سوا) کبھی گ (g) بولتے ہیں اور کبھی (ہ) عربی افعال کے تلفظ نے کچھ پیچیدگی پیدا کر رکھی ہے، رزق کو روزوقو کر لیا ہے؛ سفرہ کو سفری، لیکن جیسا کہ سیڈل Seidel نے بیان کیا ہے، (ص ۱۰۱)، سواحلی میں عربی فعل مشتقات سے لیے گئے ہیں، نہ کہ مصدر سے، فارسی سے لیے ہوئے لفظ کہیں نہیں پائے جاتے ہیں، ممکن ہے کہ ان

میں سے بعض الفاظ ابتدائی مرحلے میں لیے گئے ہوں مثلاً ''بوما'' = ایک منیع و مستحکم احاطہ ''پنبہ'' = روئی، ''کبوکبو'' = دریائی گھوڑا (لیکن ابتدا میں دریائی گھوڑے کی کھال کی بنی ہوئی چابک) جو چابک سے ماخوذ ہے۔ بعض الفاظ غالباً عربی کے ذریعے سے آئے ہیں۔ مثلاً سُرولی = پائجامہ مری جانی (مرجان) = ''مونگا''؛ بستانی = باغ۔ پرتگالی زبان سے لیے ہوئے الفاظ تعداد میں کچھ زیادہ نہیں۔ ''میزہ'' - میز جیریزہ Gereza، جو Igreja سے بنایا گیا ہے، لیکن اب یہ ''قلعہ'' یا ''قید خانہ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؛ وینو Vinho moinyo سے نکالا گیا ہے، اسی طرح بہت سے اور الفاظ بھی جو تاش کے کھیلوں سے متعلق ہیں۔ حال ہی میں انگریزی زبان سے بھی بہ کثرت الفاظ لیے گئے ہیں۔

یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ عربی رسم الخط سواحلی لکھنے کے لیے کتنی مدت سے استعمال ہو رہا ہے۔ اب تک جو مخطوطات دریافت ہوئے ہیں ان میں سے کوئی بھی دو سو سال سے زیادہ پرانا نہیں، تاہم ''انکشافی'' جیسی نظم، جو ٹیلر Taylor (Stigand، ص ۹۴) کے خیال میں ۱۴۹۸ء سے پہلے تصنیف کی گئی ہوگی، کی زبانی روایت مشکل ہے، اس نظم کو دیکھ کر یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس سے مدت دراز پہلے بھی تہذیب و تمدن موجود تھے۔ آجکل بھی عربی رسم الخط مراسلات میں بکثرت استعمال ہوتا ہے، بالخصوص زنجبار اور ممباسہ کے شمالی شہروں میں، گو رومن رسم الخط سے روزافزوں واقفیت، جو مشن اور سرکاری سکولوں کی بدولت ہوتی جا رہی ہے، کا تقاضا یہ ہے کہ عربی رسم الخط کے بجائے رومن رسم الخط رائج کیا جائے، اور شاید سواحلی حروف کی اصوات ظاہر کرنے کے لیے رومن رسم الخط عربی رسم الخط سے کہیں زیادہ موزوں ہے [یہ کیسے؟ - ادارہ]۔ P اور F کے لیے بالعموم فارسی کے پ اور ف استعمال کیے جاتے ہیں، اگرچہ کم تعلیم یافتہ لوگ بعض اوقات ب اور ف استعمال کرتے ہیں مثلاً vitu, pepo کے لیے ''بب'' ''فت'' لکھتے ہیں۔ ch (tš) کو کبھی ش سے ظاہر کیا جاتا ہے اور کبھی، زیادہ تر شمالی کاتب ''ك'' سے ظاہر کرتے ہیں۔ g کو کبھی غ سے اور کبھی ج سے لکھا جاتا ہے۔ n اور ng کو غ سے ظاہر کرتے ہیں۔ حرف اصلی سے پہلے غنہ کے حروف (جیسا nz, ny, mb میں ہے) بالعموم حذف کر دیے جاتے ہیں (چنانچہ nyumba کو بب لکھا جاتا ہے) اور nd کو اکثر ڑ (رائے مشدد) سے ظاہر کیا جاتا ہے (Kwenda کے بجائے کڑ لکھیں گے)۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سواحلی زبان کو عربی رسم الخط میں حرکات کی علامتیں لگائے بغیر پڑھا نہیں جا سکتا، اور ان علامات کے ساتھ بھی حرف اسی وقت ٹھیک طور پر پڑھ سکتے ہیں جب یہ علامات بڑی احتیاط سے لگائی گئی ہوں۔ اس طرح جو التباس پیدا ہوتا ہے اس کی ایک مثال Steere (ص ۶) نے دی ہے۔

موجودہ سواحلی ادب (علاوہ اس ادب کے جو اہل یورپ کی حوصلہ افزائی سے گزشتہ دس سال میں پیدا ہوا) صرف شعر و شاعری تک محدود ہے۔ وہ غزلیں، نظمیں جو لیانجو فیومو Liongo Fumo کی طرف منسوب کی جاتی ہیں (اگر وہ صحیح ثابت ہوں) غالباً زیادہ سے زیادہ تیرھویں صدی عیسوی سے زیادہ قدیم نہیں ہو سکتیں۔ ان متعدد نظموں میں سے، جو سی جی بٹنر C. G. Buttner نے جمع کی تھیں، تین تو اس نے خود *Anthologie* میں شائع کر دیں، اور ایک اس کی وفات کے بعد Ateinhof نے Z. K. (ج ۲، ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۲ء) میں شائع کی۔ W. E. Taylor کی جمع کردہ نظمیں اب تک مخطوطے

کی صورت هی میں هیں۔ فن شعر کی ترقی اب تک قائم هے جیسا که لامو Lamu میں محمد بن ابوبکر بن عمر کیجوما Kijuma کی تصنیف سے اور ممباسه میں بوانا سلیمو Bwona Silimu کی تصنیف سے ظاهر هوتا هے۔

اوزانِ شعر میں، جو عربی سے لیے گئے هیں، زبان کی ساخت کے مطابق تبدل و تغیر کر لیا گیا هے۔ اس میں حرف ماقبل اور آخر پر یکساں زور دیا جاتا هے، اور سکون کے بجاے، حرکات دی جاتی هیں۔

یه بات یاد رکھنی چاهیے که اس شعوری ادب کے نتائج کے ساتھ ساتھ عوامی گیتوں کی ایک رَو بھی چل رهی هے، جو جنوبی یورپ کی رَو سے مشابهت رکھتی هے۔ اس قسم کے عوامی گیتوں کے نمونے Zache, Velten اور دیگر اشخاص نے جمع کیے هیں۔

مآخذ: (۱) دیکھیے مقالۂ مُمباسه؛ (۲) نیز Ingrams: Zanzibar: its History and its People، لندن ۱۹۳۱ء؛ (۳) Strandes: Die Portugiesenzeit von Deutsch-und Englisch-Ostafrika، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۴) Schoff: Periplus of the Erythraean Sea، لندن ۱۹۱۲ء، ۱۹ ص ۲۸ اور حواشی ص ۹۶، ۹۹؛ (۵) Steere: Handbook of Swahili، لندن ۱۸۸۴ء؛ (۶) وهی مصنف: East African Tribes and Languages, in Journal Anthrop. Inst.، ۱ : ۱۴۳ تا ۱۵۳؛ (۱۸۷۱ء) (۷) Hollis: Notes on the History of Vumba, East Africa، در J. R. A. I.، ۱۹۰۰ء، (مخطوطه ج ۳)؛ (۸) Burton: Zanzibar، لندن ۱۸۷۲ء؛ (۹) Seidel: Das arabische Element im Suaheli، در Z. afr. u. oz. Spr.، ۱۸۹۰ء (ص ۹۷)؛ (۱۰) W. E. Taylor, در Stigand Dialect in Swahili، کیمبرج ۱۹۱۵ء، (دیباچه ص ۸۰ ببعد)؛ (۱۱) وهی مصنف: African Aphorisms، لندن ۱۸۹۱؛ (۱۲) Buttner: Anthologie der Suaheli-Litteratur، برلن ۱۸۹۳ء؛ (۱۳) Velten: Prosa und Poesie der Suaheli، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۴) Zache در Z.A.O.S.، ۱۸۹۷ء، ص ۱۳۱، ۲۰۰؛ (۱۵) Meinhof در Z. K.، ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۲ء؛ (۱۶) Werner: The Swahili Saga of Liongo Fumo, in Bull. School of Or. Studies، ۴ : ۲۴۷؛ (۱۷) وهی مصنّف: A Traditional Poem attributed to Liongo Fumo, in Meinhof-Festschrift، ۱۹۲۷ء؛ (۱۸) وهی مصنّف: Native Poetry in East Africa, in Africa، ج ۱، ۱۹۲۸ء۔

(ALICE WERNER)

سواد: عراق [رک بآں] کا ایک نام۔ یه ثابت هو چکا هے که لفظ عراق [عربی میں] پہلوی زبان سے مستعار هے (یعنی Erag سے جس کے معنی نشیبی زمین، جنوبی زمین کے هیں اور جو وه تُرفان کے باقی مانده اجزا میں آیا هے۔ اسے اس کے هم صوت مادّه عرق هے۔ دیکھیے عبدالستّار صدیقی: Studien über die persischen Fremdworter im klass. Arab، ص ۶۹؛ H. H. Schaeder: Isl.، ۱۳ : ۸ تا ۹؛ J.J. Hess: Zeitschr. f. Semitistik، ج ۲) لیکن سواده [سواد] یعنی ''سیاه زمین'' دجله و فرات کے کناروں کی چکنی مٹی کی زمین کا قدیم ترین عربی نام هے، جو اسے رنگ کے اس فرق کی وجه سے دیا گیا تھا، جو اس میں اور صحرائے عرب کی ریتیلی زمین میں نظر آتا هے۔ (یاقوت: معجم، ۳ : ۱۷۴، س ۱۳ ببعد)۔ یه نام سه گونه ارتقائی عمل سے گزرا هے: اس سے عراق کی سیاسی تقسیم مراد لی جاتی هے اور اس طرح یه ساسانیوں کے صوبۂ ''سُورستان'' (دلِ ایران شہر) کا مرادف هو جاتا هے، چنانچه عربی فتوحات کے مؤرّخ عراق کے لیے سواد کا لفظ انھیں معنوں میں استعمال کرتے هیں (مثلاً دیکھیے البلاذُری، فتوح: ص ۲۳۱ سطر ۱) اور بالخصوص محاصل پر

مخصوص کتابیں (monographs) اور سینی رسائل کے مصنفین (دیکھیے ابو یوسف، یحیی بن آدم، قدامۃ، الماوردی، نیز ابن خلدون) ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے کے پیمائش اراضی و مال گزاری کے قواعد و ضوابط میں لفظ سواد سرکاری طور پر استعمال ہوتا تھا ۔ (۲) یہ لفظ (یا نام) کسی ضلع کے اندر مزروعہ علاقے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً سواد العراق، سواد خوزستان، سواد الاُرْدُن ۔ (۳) کسی شہر کے نام سے پہلے اس سے مراد شہر کے قریب کے وہ کھیت ہوتے ہیں، جن کی باقاعدہ آب پاشی کی جائے اور زیادہ سے زیادہ کاشت کی جائے ۔ مثلاً سواد بصرہ، کوفہ، واسط، بغداد، تُسْتَر، بخارا، وغیرہ۔

مآخذ: بنیادی تصنیف تو (۱) Wagner: *Die Überschätzung der Anbaufläche Babyloniens und ihr Ursprung*، در *Nachrichten v.d. Kgl. G.W. Götts*، Phil.-hist. Kl.، ۱۹۰۲ء، ص ۲۲۳ تا ۲۹۸) ۔ لسانیات کے اعتبار سے دیکھیے: (۲) Lane: *Ar. Engl. Sexicon*، ۱ : ۳، ۲ : ۶۳۱؛ بہ محاصل کے اصطلاحی مسئلے پر (۳) A. von Kremer: *Über das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûnal-rašid*، در *Verh. d. VII. Internat. Orient. Kongr.*، ۲، ۱۸۸۸ء اور M. van. Berchem: *La Propriété territoriale et l' impôt foncier Sous les premiers califes*، (۱۸۸۶ء) ۔

(H.H. SCHAEDER)

سَوَاکِن: (سُوَّاکِم یا سُوَّاکِن) ۔ بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل پر ایک بندرگاہ، ۱۹ درجے ۷ دقیقے طول بلد شمالی پر ۔ یہ شہر بیضوی شکل کے ایک خوش منظر جزیرے پر تعمیر ہوا ہے ۔ اس کا محیط ایک میل اور طول ۳۰۰ گز ہے اور ساحل سے ہٹ کر ایک گہری خلیج کے بیچ میں واقع ہے ۔ بندرگاہ تک پہنچنے کے لیے چار پانچ میل لمبی ایک تنگ آبنائے میں سے گزرنا پڑتا ہے جو مونگے کی چٹانوں سے گھری ہوئی ہے ۔ سواکن براعظم افریقہ سے ایک سنگ بست پشتے (causeway) کے ذریعے ملا ہوا ہے، جو ۶۰ گز لمبا ہے اور جس پر ایک قلعہ بنا ہوا ہے ۔ اس راستے کے شروع میں ایک خوبصورت دروازہ ہے، جسے کواڑوں سے بند کیا جا سکتا ہے ۔ اسی دروازے سے گزر کر آدمی شہر کی مضافاتی بستی الکَیف میں پہنچ جاتا ہے ۔ بحری محصول خانہ اور سرکاری عمارات اس جزیرے کی اہم ترین عمارات ہیں ۔ یہاں کے بہترین مکانات بہت اچھے، سفید رنگ کے سہ منزلہ بنے ہوئے ہیں، جو جدہ کے مکانات کی یاد تازہ کرتے ہیں ۔ عہد حاضر کی عمارات میں کِچنر Kitchener دروازہ، ایک خوبصورت نیم عربی (Half moorish) وضع کی تعمیر، قابل ذکر ہے ۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن، ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۴۱؛ (۲) J.M. Hartmann: *Edrisii Africa*، بار دوم، Göttingen، ۱۷۹۶ء، ص ۸۱؛ (۳) d'Herbelot: *Bibliotheca Orientalis*، ج ۳، Halle، ۱۷۹۰ء، ص ۲۰۶؛ (۵) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۳ : ۱۸۲؛ (۶) وہی مصنف: مراصد الاطلاع، طبع T.G.J. Juynboll، لائیڈن، ۱۸۵۲ء، ص ۶۴؛ (۷) G. Schweinfurth: *Reise von Chartum über Berber nach Suakin*، *Z.G. Erd. Eerl.*، ۱۸۶۷ء، ۲ : ۳۲ تا ۳۶؛ (۸) H.v. Maltzan: *Reise nach Südarabien*، Braunschweig، ۱۸۷۳ء، ص ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۱۱۳؛ (۹) A. Deflers: *Voyage au Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۲۱ ببعد؛ (۱۰) Th. Bent: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۱۱) *Handbooks prepared under the Direction of the Historical*

Section of the Foreign Office، عدد ۹۸، Anglo Egyption Sudan، لنڈن ۱۹۲۰ء، ص ۱۲، ۲۰، ۶۷، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۱۰۰ ببعد؛ (۱۲) Rercy F. Martin : The Sudan in Evolution، لنڈن ۱۹۲۱ء، ص ۴۹۸ تا ۵۰۵۔

(ADLOF GROHMAM [تلخیص از ادارہ])

سوختہ: فارسی مصدر سوختن (جلنا، جلانا، آگ لگانا) سے اسم مفعول ''سوختہ''، لہٰذا اس کے لغوی معنی آتش زدہ، جھلسا ہوا، غم سے جلا ہوا، اندوھگین، زخمی، انتہائی پیاسا، بجھا ہوا کوئلا یا اپلا، جاذب کاغذ (بلاٹنگ پیپر) وغیرہ ہیں اصطلاح میں اہل ذوق اس شخص کو کہتے ہیں جو صاحب عشق و سوز ہو۔ ترکی زبان میں سوختہ (عوامی زبان میں ''سوفتہ'') علم و ادب، قانون اور دینی تعلیم کے طلبہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تعلیم کا پہلا دور ختم کر لینے کے بعد طالب علم کو بالعموم '' دانشمند'' کہا جاتا ہے۔ [دیکھیے Redhouse : ترکجہ‌دن انگلیزجہ بہ لغت کتابی (A Turkish and English Lescicon) [رك بہ سوفتہ]۔

مآخذ: (۱) لغات اور (۲) J. v. Hammer : G.O.R. ۲ : ۲۲۸، ۴ : ۳۶۹؛ (۳) دیکھیے نیز اسی مصنف کی : Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung، ج ۲، وی انا ۱۸۱۵ء، ص ۴۰۲؛ (۴) مراد افندی (Franz v. Werner =) : Türkische Skizzen، لائپزگ ۱۸۷۷ء، ۲ : ۹۰ ببعد۔

(FRANZ BABINGER)

⊗ **سودا**: مرزا محمد رفیع نام، سودا تخلص، بارھویں صدی ہجری / اٹھارھویں صدی عیسوی کے نامور اردو شاعر، جو دہلی میں پیدا ہوے، آخری زمانہ لکھنؤ میں گزرا اور وہیں ۱۱۹۵ھ میں وفات پائی۔ [سودا کی تاریخ ولادت میں بڑا اختلاف ہے۔) ایک پیش گوئی کے مطابق انھوں نے اپنے تخلص کے ہم عدد، یعنی ۷۱ برس عمر پائی، (تذکرۂ خوش معرکۂ زیبا، ص ۲)۔ اسی حساب سے ان کا سال ولادت ۱۱۲۴ھ نکلتا ہے، لیکن آب حیات میں بلا حوالۂ ماخذ ۱۱۲۵ھ درج ہے؛ [شیخ چاند نے ۱۱۰۶ھ (سودا، ص ۳۵) اور قاضی عبد الودود نے ۱۱۲۸ھ (سب رس، نومبر ۱۹۶۰ء، ص ۸) لکھا ہے اس سلسلے میں تازہ ترین تحقیق کے لیے دیکھیے خلیق انجم : مرزا محمد رفیع سودا، ص ۶۹ تا ۷۲، جس میں مرزا سودا کے ایک معاصر تذکرے (نقش علی : باغ معانی، مخطوطۂ کتاب خانۂ خدا بخش، ورق ۶۲ ب) کے حوالے سے ان کا سال ولادت ۱۱۱۸ھ قرار دیا گیا ہے]۔ پھر اکثر تذکروں (مثلاً خوش معرکۂ زیبا، ص ۴) میں آیا ہے کہ سودا کے والد مرزا محمد شفیع کابل سے [؟] بہ سبیل تجارت ہندوستان آئے اور دہلی میں بس گئے اور ان کی والدہ عالمگیر کے آخری زمانے کے نامی ادیب اور ہزل نویس نعمت خان عالی (م ۱۱۲۱ھ) کی نواسی تھی؛ [لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ان کے بعض معاصرین اور خود ان کے کلام سے ملنے والی داخلی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ ان کے اجداد نے بخارا سے آ کر دہلی میں مستقل سکونت اختیار کی (باغ معانی، ورق ۳۲ ب؛ بھگوان داس ہندی : سفینۂ ہندی، ص ۱۰۵) اور ان کی والدہ بھی نعمت خان علی کی نواسی نہیں بلکہ ان کے خاندان سے تھیں (خلیق انجم، ص ۶۵ ببعد)]۔

والد کے انتقال کے بعد سودا نے جلد ہی ان کا ترکہ ختم کر دیا (مخزن نکات، ص ۳۵)، چنانچہ انھیں کچھ مدت فوج میں نوکری کرنا پڑی، جس کی پرصعوبت زندگی کا حال ان کے ایک قصیدۂ منقبت (کلیات، ص ۸۳) میں ملتا ہے۔ پھر سپہ گری چھوڑ کر وہ ملوک و امرا کے مصاحب ہوے اور بظاہر شاعری ان کا ذریعۂ معاش بن گئی (مخزن نکات، ص ۳۵؛ مجموعۂ نغز، ۱ : ۳۰۵؛ گلشن ہند،

ص ۱۴) ـ دور متأخر کے معاصر فن موسیقی میں بھی سودا کو ماہر بتاتے ہیں (میر حسن: تذکرہ، ص ۸۳؛ مصحفی، تذکرۂ ہندی، ص ۱۲۶)۔

[سودا شروع ہی سے موزوں طبع تھے ـ انھوں نے شاعری کی ابتدا فارسی میں کی اور سراج الدین علی خان آرزو [رک باں] سے مشورۂ سخن کرتے رہے ـ انھیں کے کہنے پر انھوں نے ریختہ گوئی کا آغاز کیا اور جلد ہی اس فن کے امام ہو گئے (نشتر عشق، ص ۹۶۵)۔ عبرت الغافلین اور سبیل ہدایت سے پتا چلتا ہے کہ ریختہ گوئی کی ابتدا ۱۱۴۰ھ اور ۱۱۵۰ھ کے درمیان ہوئی ہوگی ـ بہرحال ۱۱۵۴ھ میں وہ قابل ذکر شعرا میں شمار ہونے لگے تھے کیونکہ اسی سال حاتم نے سودا کی زمین میں ایک غزل کہی۔

سودا کے اساتذہ کے سلسلے میں چار نام ملتے ہیں ـ قاسم (۱ : ۳۰۴) اور کریم الدین (ص ۱۰۴) نے انھیں خان آرزو کا شاگرد لکھا ہے، لیکن غالباً وہ ان کے باقاعدہ شاگرد نہیں تھے ورنہ میر نکات الشعرا میں خان آرزو کے تلامذہ میں ان کا شمار ضرور کرتے ـ مظہر علی خان ولا نے اپنے والد سلمان قلی خان وداد کو سودا کا استاد لکھا ہے (گلکرسٹ اور اس کا عہد، ص ۳۰۷) اور آب حیات اور گل رعنا نے اس کی تائید کی ہے ـ ممکن ہے ریختہ گوئی کے ابتدائی زمانے میں سودا کو وداد سے تلمذ رہا ہو، لیکن بعد میں انھوں نے شاہ حاتم سے رجوع کیا اور ان سے سودا کے تلمذ میں شک و شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں ـ ان کے علاوہ بقول قاسم (۱ : ۱۸۰) نظام الدین احمد صانع سے بھی سودا اپنے فارسی کلام کی اصلاح لیتے تھے]۔

اپنے معاصرین میں سے چند نامور شعرا کے نام خود سودا نے اپنے ایک قصیدے (کلیات، ص ۱۴۱) میں گنوائے ہیں:

داغ ہوں ان سے اب زمانے میں
بزم شعرا کے ہیں جو صدر نشیں
یعنی سودا و میر و قائم و درد
لے ہدایت سے تا کلیم و حزیں

مگر سودا کا اصل حریف میر [رک باں] کو سمجھا جاتا ہے ـ خود میر انھیں ۱۱۶۵ھ تک "سرآمد شعرائے ہندی" اور "ملک الشعرائی ریختہ کے لائق" قرار دیتے ہیں (نکات الشعرا، ص ۳۱) ـ انھیں عمر اور شہرت میں میر پر تقدم حاصل تھا، لیکن رفتہ رفتہ میر آگے نکل گئے، چنانچہ سودا کی تحقیر میں ان کا مشہور شعر ہے:

طرف ہونا مرا مشکل ہے میر اس شعر کے فن میں
یونہی سودا کبھو ہوتا ہے سو جاہل ہے کیا جانے

تعجب یہ ہے کہ ہجوگوئی میں بھی میر ہی نے سبقت کی اور ایک قطعے میں "نو دولت سودا کی سگ پروری" پر اظہار تعریض کیا (سودا، ص ۷۷) ـ اس کے جواب میں کلیات سودا میں ایک قطعہ (ص ۴۲۴) اور ایک خمسہ (ص ۴۷۸) ملتا ہے! خمسے میں میر کے دعوی سیادت کا مذاق اڑایا گیا ہے ـ [سودا کی سگ پروری کے بارے میں اتنا اضافہ کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ سودا کو ابریشمی بالوں والے کتوں کا شوق بڑھاپے تک رہا، دیکھیے تذکرۂ ہندی، ص ۱۲۶] ـ دوسری طرف دونوں کے درمیان دوستانہ تعلقات کی دلیل میں ہم وہ قطعہ بند غزل پیش کر سکتے ہیں جس میں سودا پردیس میں اپنے اہل وطن کی بے اعتنائی کی شکایت کرتا ہے (کلیات، ص ۳۱۹) ـ آب حیات کا پونے تین شاعر والا لطیفہ مشہور ہے، جس میں میر نے سودا کو پورا شاعر مانا تھا، لیکن خوش معرکہ زیبا (ص ۷۸) کی قدیم تر روایت یہ ہے کہ سودا کی وفات کے بعد ایک روز نواب آصف الدولہ نے میر سے کہا: "کیوں میر صاحب! میرزا رفیع سودا کیسا شاعر مسلم الثبوت تھا ـ"

میر صاحب بولے ”بجا ! ہر عیبے کہ سلطان بپسندد ہنر است ۔“ میر کی بددماغی سب جانتے ہیں، مگر مصحفی نے بھی جہاں کلام سودا کی ہر دلعزیزی کا اعتراف کیا ہے، وہاں یہ چٹکی بھی لی ہے کہ ”بعض لوگ اسے جہل و سرقے کا ملزم گردانتے ہیں“ (تذکرۂ ہندی، ص ۱۲۵) ۔ سودا کی ایک رباعی (کلیات، ص ۴۰۵) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دہلوی معاصرین میں سے خواجہ میر درد انھیں وطن چھوڑنے سے روکتے تھے ۔ شیخ علی حزین سے ملاقات کی دو کہانیاں آب حیات (ص ۱۷۲) میں ملتی ہیں، لیکن اس سے بہت پہلے مصنف خوش معرکۂ زیبا نے قائم کی زبانی، جو ملاقات کے وقت سودا کے ہمراہ تھا، یہ روایت بیان کی ہے کہ شیخ تپاک سے ملے اور ان کی فرمائش پر سودا نے یہ فارسی مطلع سنایا :

سیہ چوری بدست آں نگار نازنیں دیدم
بشاخ صندلیں پیچیدہ مار عنبریں دیدم

شیخ نے کہا : ”’نازنیں دیدم‘ زائد ہے ۔ ہندی سناؤ ۔“ سودا نے اپنا مشہور مطلع پڑھا :

ناوک نے تیرے صید نہ چھوڑا زمانے میں
تڑپے ہے مرغ قبلہ نما آشیانے میں

’تڑپے‘ کے معنی دریافت کر کے کہا : ”خوب گفتہ، دیگر بخواں“ ۔ سودا نے منقبت میں یہ رباعی سنائی :
”ایوان عدالت میں تمھارے اے شاہ . . .“
(کلیات، ص ۴۵۰) ۔

حزیں نے اسے بھی پسند کیا ۔ واضح ہو کہ علی حزیں محمد شاہ کے آخر زمانے میں دہلی آئے اور کئی سال وہاں مقیم رہے تھے (خزانۂ عامرہ، ص ۱۹۳) ۔

سودا پہلے بسنت خان، خواجہ سرائے محمد شاہی، کے متوسل تھے ۔ احمد شاہ کے عہد میں احمد علی خان بخشی کے اور پھر نوجوان وزیر عماد الملک کے مصاحب ہو گئے؛ چنانچہ ان سب کی مدح میں ان کے قصائد کلیات میں موجود ہیں ۔

[صاحب نشتر عشق کا بیان ہے کہ احمد شاہ ابدالی کے دوبارہ دہلی آنے پر جو تباہی و بربادی ہوئی، اس سے پریشان ہو کر سودا نے ترک وطن کیا اور فرخ آباد گئے ۔ تفصیل اس اجمال کی یوں ہے کہ عماد الملک نے سورج مل جاٹ کی مدد سے امیر الامرا نجیب الدولہ کو بے دخل کر کے ۱۱۷۳ھ میں عالمگیر ثانی کو قتل کرا دیا اور شاہجہان ثانی کو تخت نشین کیا ۔ احمد شاہ ابدالی نے یہ خبر سن کر دہلی کا رخ کیا تو عماد الملک نے فرار ہو کر سورج مل جاٹ کے ہاں پناہ لی (قیام الدین حیرت : مقامات الشعرا، مخطوطۂ رام پور، ورق ۱۰ ب) ۔ پانی پت کی تیسری لڑائی (جمادی الآخرہ ۱۱۷۴ھ) میں فتح پانے کے بعد ابدالی نے نجیب الدولہ کو امیر الامرا کے منصب پر فائز کیا اور وہ تقریباً دس سال تک کسی مداخلت کے بغیر کاروبار سلطنت چلاتا رہا ۔ چونکہ عماد الملک اور نجیب الدولہ ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے، اس لیے سودا جیسے عماد الملک کے خیر خواہ کا وہاں رہنا ممکن نہ تھا، چنانچہ وہ بھی عماد الملک کے پاس پہنچ گئے ۔ خزانۂ عامرہ کی رو سے سورج مل کے پاس عماد الملک کا قیام ۱۱۷۶ھ تک رہا ۔ اسی سال سودا بھی اس کے ہمرکاب فرخ آباد پہنچے ۔ نواب احمد خان بنگش نے عماد الملک کا شاندار استقبال کیا اور اس کے دیوان نواب مہربان خان رند نے، جو ایک صاحب ذوق شاعر اور موسیقار تھا، سودا کو اپنا رفیق بنا لیا ۔ ۱۱۷۶ھ میں سودا کی فرخ آباد میں موجودگی کی تصدیق یوں بھی ہوتی ہے کہ رند کی شادی پر اس نے جو قطعۂ تہنیت پیش کیا ۔ اس کے مصرع تاریخ (ہوا ہے وصل ماہ و مشتری کا) سے ۱۱۷۲ھ برآمد ہوتے ہیں ۔ فرخ آباد میں سودا نواب مہربان خان رند کی سرکار سے منسلک رہے اور

نواب احمد خان بنگش سے ان کا براہ راست تعلق نہیں رہا].

سودا کے ایک مکتوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ ربیع الآخرہ ۱۱۸۳ھ تک وہ فرخ آباد ہی میں تھے (سودا، ص ۵۹، بحوالۂ شفیق اورنگ آبادی)۔ انھیں دنوں نواب کی علالت کے باعث ریاست میں ابتری پھیلی تو وہ فیض آباد چلے گئے۔ نواب شجاع الدولہ کو ان کے آنے پر بہت مسرت ہوئی اور انھیں معقول تنخواہ پر ملازم رکھ لیا۔ شجاع الدولہ کی وفات (۱۱۸۹ھ) اور دارالحکومت کے لکھنؤ منتقل ہونے کے بعد آصف الدولہ نے بھی قدر افزائی کی اور چھے ہزار روپے سالانہ آمدنی کی جاگیر عنایت کی (گلشن ہند، ص ۱۳۲)۔ نواب آصف الدولہ اور نائب السلطنت حسن رضا خان کی مدح میں کئی قصیدے کلیات میں شامل ہیں۔ رضا خود بھی صاحب دیوان اور سودا کا شاگرد تھا (سودا، ص ۶۳، بحوالۂ شاہ کمال)۔ دوسرے قدر شناسوں کی بھی کمی نہ تھی۔ انھیں میں انگریز ریزیڈنٹ رچرڈ جانسن Richard Johnson کا نام نمایاں ہے۔ اس کی مدح میں سودا نے قصیدہ لکھا اور اپنی وفات سے کچھ ہی عرصہ قبل اپنا دیوان قلمی تصویر کے ساتھ اسے تحفۃً دیا۔ یہ نفیس مخطوطہ اب انڈیا آفس کے کتاب خانے میں محفوظ ہے (سودا، ص ۱۰۳)۔ قیام لکھنؤ کے زمانے میں سودا کو ایک ناگوار واقعہ یہ پیش آیا کہ وہاں کے فارسی گو شاعر مرزا فاخر مکین نے قدیم اساتذہ پر اعتراضات کیے تھے۔ سودا نے ان کی تردید اور خود مکین کے کلام پر نکتہ چینی کی۔ مکین کے شاگرد مشتعل ہو کر سودا کے گھر پر چڑھ آئے اور انھیں جبراً میانے میں بٹھا کر لے چلے کہ استاد کے سامنے ان سے معذرت طلب کرائیں۔ اتفاق سے راہ میں نواب کے بھائی سعادت علی خان کی سواری جا رہی تھی، جس نے سودا کو ان کے پنجے سے چھڑایا۔ نواب کو خبر ہوئی تو بلوائیوں کو سخت سزا دینے کا ارادہ کیا۔ آخر انھوں نے سودا سے معافی مانگ لی اور تصفیہ رفع دفع ہوا۔ تذکروں میں یہ واقعہ مذکور نہیں، لیکن سودا کے شاگرد اصلح الدین نے مصحفی کی ہجو میں جو قصیدہ کلیات سودا کے شروع میں لکھا ہے، اس میں یہ قصّہ نظم کیا ہے (ص ۱۲ تا ۲۷).

[سودا نے، بقول شفیق اورنگ آبادی، ۴ رجب ۱۱۹۵ھ کو یا ایک دوسری روایت (حمزہ مارہروی: فص الکلمات، مخطوطۂ رام پور، ورق ۴۱۷ ب) کی رو سے جمادی الآخرہ ۱۱۹۵ھ میں وفات پائی۔ ان کی وفات کے بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں (دیکھیے مثلاً نثار احمد فاروقی: میر بہادر علی فائق، در نقوش، اکتوبر ۱۹۵۸؛ شاہ کمال الدین: مجمع الانتخاب، مخطوطۂ انجمن ترقی اردو، علی گڑھ)، لیکن زیادہ مشہور یہ ہے کہ زیادہ آم کھانا ان کی موت کا بہانہ بن گیا (آہ سودا انبہ خورد و مرد = ۱۱۹۵ھ؛ انبہ کھاتے کھاتے سودا کی جان نکلی = ۱۱۹۵ھ)۔ مبتلا (طبقات سخن) کا بیان ہے کہ حالت نزع میں ان کی زبان سے یہ مطلع نکلا:

آج سودا جہاں سے اٹھتا ہے
شور و غل ہر مکاں سے اٹھتا ہے

سودا کو لکھنؤ میں امام باقر کے امام باڑے میں دفن کیا گیا۔ لوح مزار پر ان کے ہمدم و ہم نشین شاگرد میر فخرالدین ماہر کا یہ قطعۂ تاریخ کندہ ہے:

خلد کو جب حضرت سودا گئے
فکر میں تاریخ کی ماہر ہوا
بولے منصف دور کر پاے عناد
شاعرانِ ہند کا سرور گیا

۱۱۹۹ھ

۱۱۹۹ — ۴ — ۱۱۹۵ھ

اولاد میں سے سودا کے صرف ایک بیٹے غلام حیدر مجذوب کا نام ملتا ہے (تذکرۂ شعراے اُردو، ص ۱۷۰؛ تذکرۂ مسرت افزا، ورق ۹۱ الف؛ گلشن ہند، ص ۲۲۶)۔ اگرچہ بعض تذکرہ نگار انہیں سودا کا متبنّی بتاتے ہیں (گلشن سخن، ورق ۹۳ الف؛ تذکرۂ ہندی، ص ۲۰۲)، لیکن خود مجذوب کا قول ہے:

خاطر میں کون لائے میرا سخن کہ مجھ کو
سودا کا سن کے بیٹا مجذوب جانتے ہیں

اور میر نے بھی اس کی تصدیق کی ہے:

اے میر سمجھیو مت مجذوب کو اوروں سا
ہے وہ خلف سودا اور اہل ہنر بھی ہے

مجذوب کو اپنے والد ہی سے تلمذ تھا۔ ۱۲۱۵ھ میں وہ لکھنؤ میں بڑی عسرت کی زندگی بسر کر رہے تھے (گلشن ہند، ۲۲۶)۔ محمد حسین آزاد کا بیان ہے کہ ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۸ء میں وہ لکھنؤ میں سودا کے ایک نواسے سے ملے تھے، جو پڑھے لکھے نہ تھے اور نہایت آشفتہ حال تھے (آب حیات، ص ۱۵۲)۔

سودا کے شاگردوں میں قائم چاند پوری، مرزا عظیم، شیخ ولی محب، مرزا احسن رضا، مرزا علی لطف، میر فتح علی شیدا، میرامانی اسد، بندرا بن راقم اور مرزا احسن دہلوی قابل ذکر ہیں۔

بعض تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ سودا کو نواب آصف الدولہ یا شیخ علی حزیں نے ملک الشعرا کا خطاب دیا تھا، لیکن یہ صریحاً غلط ہے (خلیق انجم، ص ۸۶ ببعد)۔

تصانیف: سودا کی تمام نگارشات کلیات میں شامل ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے:

(الف) فارسی: (۱) عبرت الغافلین: فارسی نثر میں ایک رسالہ، جو مرزا فاخر مکین کی تردید و تنقید میں لکھا گیا۔ ہمارے شعرا جس نقطۂ نظر سے شعر کہتے اور سمجھتے تھے اور اسے جس طرح لسانی، بیانی، لفظی اور عروضی اعتبار سے سنوارتے اور جانچتے تھے، اس کا صحیح اندازہ اس رسالے سے ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سودا نہ صرف تنقیدی اصولوں سے واقف تھے بلکہ تنقید کے نازک مضامین اور موشگافیوں کے اظہار کے لیے ان کے پاس الفاظ و اسالیب کا کافی ذخیرہ تھا (شیخ چاند: سودا، ص ۳۳۶ ببعد)۔

(۲) فارسی کلام: دیوان فارسی میں ۶۱ غزلیں ہیں۔ اگرچہ سودا کو فارسی شاعری کا ذوق ورثے میں ملا تھا، مگر انہوں نے اسے کچھ زیادہ قابل التفات نہیں سمجھا اور اہل ہند کے لیے ریختہ گوئی ہی کو بہتر قرار دیا، تاہم ان کی غزلیات میں زبان و بیان کی پختگی موجود ہے۔

غزلیات کے علاوہ فارسی میں ان کا ایک قصیدہ ایک نو تعمیر مسجد کی تعریف میں ہے اور چند قطعات بھی ہیں۔

(ب) اُردو: (۱) نثر میں سودا کی صرف ایک مختصر تحریر ملتی ہے (کلیات، ص ۴۸۸ ببعد)۔ یہ ان کی مثنوی سبیل ہدایت کا دیباچہ ہے، جس کی اہمیت یہ ہے کہ اسے اردو نثر کے بالکل ابتدائی نمونوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ نثر میں سودا کی چند اور نگارشات کا بھی ذکر ملتا ہے، مگر یہ سب ناپید ہیں۔ مجموعۂ نغز (۱: ۲۹۸) سے پتا چلتا ہے کہ سودا نے اردو شاعروں کا ایک تذکرہ لکھا تھا؛ محمد حسین آزاد لکھتے ہیں کہ سودا نے میر کی مثنوی شعلۂ عشق کو نثر میں قلمبند کیا تھا (آب حیات، ص ۱۵۷) اور سکسینہ نے بلا حوالۂ مآخذ سودا کے ایک خط کا ذکر کیا ہے، جو انہوں نے میر کو لکھا تھا (تاریخ ادب اُردو، مترجمۂ عسکری، حصۂ نظم، ص ۱۱۱)۔ ان کے وجود اور عدم وجود کے بارے میں موجودہ معلومات

اور تحقیقات کی روشنی میں تیقن سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

(۲) شاعری: کلیات میں تمام اصناف سخن، مثلاً قصیدہ، غزل، واسوخت، مثنوی، مرثیہ، قطعہ، ترجیع بند، ترکیب بند وغیرہ موجود ہیں۔ جن میں کچھ الحاقی بھی ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے شیخ چاند، ص ۱۰۸ ببعد؛ خلیق انجم، ص ۴۸۶ ببعد)۔ شیخ چاند (ص ۱۱۸ ببعد) اور خلیق انجم (ص ۲۰۶ ببعد) نے ان کے کچھ غیر مطبوعہ کلام کا بھی پتا چلایا ہے]۔

مطبوعہ کلیات میں پانسو سے زیادہ غزلیں ہیں۔ معاصرین میں سودا کا کلام بندش کی چستی اور قوت اظہار میں امتیاز رکھتا ہے۔ زبان کہیں کہیں صوفیانہ ہو گئی ہے۔ ہر رنگ کے رسمی مضامین پائے جاتے ہیں۔ مسلسل یا قطعہ بند ابیات سے قصیدہ گوئی کے میلان کا سراغ ملتا ہے۔ تغزل و تأثر میں ان کی غزل میر سے کم رتبہ ہے۔ [بایں ہمہ سودا نے اردو غزل کو خارجیت، زور بیان اور نشاط آمیز اب و لہجہ عطا کیا۔ دراصل ان کا مزاج اور ذہن اس غزل کو راس نہیں آ سکتا تھا جس کی بنیاد داخلیت پر ہوتی ہے اور جو لب و لہجے میں نرمی اور گھلاوٹ اور انداز بیان میں سادگی اور بے تکلفی پیدا کر کے شعر کو تیر و نشتر بنا دیتی ہے۔ ان کی شہرت و مقبولیت اور شاعرانہ عظمت کی اصل بنیاد قصیدہ گوئی اور ہجو گوئی پر استوار ہے]۔

مطبوعہ کلیات میں سودا کے چوالیس قصائد ملتے ہیں؛ قلمی نسخوں سے گیارہ مزید قصائد کا پتا چلتا ہے۔ ان میں نصف مناقب ائمہ میں، باقی سرپرست امرا کی مدح میں اور تین چار ہجویہ ہیں۔ [وہ اردو قصیدہ گوئی کے امام ہیں اور مصحفی نے بھی انھیں "نقاش اول نظم قصیدہ در زبان ریختہ" قرار دیا ہے۔ ان کے ہاں فارسی قصیدہ نگاری کی روایات پوری طرح جلوہ گر ہیں۔ بعض تذکرہ نگاروں کی رائے میں وہ عرفی، خاقانی اور انوری کے ہم پایہ ہیں، بلکہ آزاد نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ ان کے کلام کا زور شور انوری اور خاقانی کو دبا جاتا ہے اور نزاکت مضمون میں عرفی و ظہوری کو شرماتا ہے (آب حیات، ص ۱۵۳)۔ سودا نے قصیدے میں متنوع مضامین و موضوعات کو داخل کیا اور حکیمانہ خیالات اور اخلاقی تعلیمات کو بڑے مؤثر انداز میں پیش کیا۔ ان کے قصائد میں لفظی، نحوی، بیانی اور عروضی خوبیاں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ وہ ہر لفظ سے واقف ہیں اور طرح طرح کی تشبیہات و استعارات کے سہارے ایک ہی بات کو سو انداز سے کہہ سکتے ہیں اور وہ بھی سنگلاخ زمینوں میں۔

ہجو گوئی میں بھی ان کی حیثیت بڑی حد تک رہنما کی سی ہے۔ اس کے محرکات تین تھے: معاشرتی اور اخلاقی خرابیاں، سیاسی اور انتظامی بدعنوانیاں اور افراد و اشخاص کی مخالفت۔ یہ درست ہے کہ ان کی بعض ہجویں ایسی ہیں جن میں لعن و طعن اور طنز و تشنیع کے علاوہ سب و شتم سے بھی اس حد تک کام لیا گیا ہے کہ ان میں فحاشی اور رکاکت پیدا ہو گئی ہے، لیکن جہاں وہ سلطنت کی ابتری، امرا کی سازشوں، بادشاہ کی نااہلی، عمال کی عیش کوشی اور افراد کی بداخلاقی کی بڑی جرأت سے پردہ دری کرتے ہیں، وہاں ان کے عہد کے تہذیبی و تمدنی اور سیاسی حالات کی سچی تصویریں نظروں کے سامنے آ جاتی ہیں۔ اس سلسلے میں قصیدۂ تضحیک روزگار بالخصوص لائق توجہ ہے۔

کلیات میں الحاقی مثنویوں کے علاوہ سودا کی بیس مثنویاں ملتی ہیں۔ ان میں ہجویہ مثنویاں بھی ہیں اور عشقیہ بھی، اخلاقی بھی ہیں اور تنقیدی بھی۔ مثنوی سبیل ہدایت مؤخرالذکر صنف کی

ایک اچھی مثال ہے، جس میں انھوں نے ایک مرثیہ گو میر محمد المتخلص بہ تقی (نہ کہ نامور شاعر میر تقی میر) کے ایک سلام اور ایک مرثیے کو ہدف تنقید بنایا ہے۔

مرثیوں کا ایک پورا دیوان کلیات کا جزو ہے، لیکن ان میں تیرہ مرثیے سہربان خان رند کا کلام یا ان سے منسوب ثابت ہو چکے ہیں ۔ اس صنف سخن کی ہیئت اور مواد میں سودا کے تجربات بہت اہم اور تاریخی حیثیت رکھتے ہیں ۔ انھیں شہداے کربلا سے بڑی عقیدت اور محبت تھی، لیکن ان کی شاعری میں دلسوزی سے زیادہ ہنرمندی نظر آتی ہے۔

دیگر اصناف سخن میں سودا کی سو کے قریب رباعیاں اور اس سے نصف قطعات ملتے ہیں، جو مختلف تقریبات پر لکھے گئے ۔ کلیات سودا، مرتبۂ آسی، میں ۱۰۹ پہیلیاں ہیں، جن سے پتا چلتا ہے کہ سودا کو ہندی زبان پر اچھا خاصا عبور حاصل تھا ۔ ایک واسوخت ہے، جسے اردو واسوخت نگاری کے ابتدائی نقوش میں شمار کیا جا سکتا ہے ۔ انھوں نے کئی چیدہ فارسی اور اردو غزلوں کی تضمین بھی کی ہے ۔ علاوہ ازیں مخمس، مسدس، ترکیب بند اور ترجیع بند وغیرہ بھی ہیں، جن میں مخمس ”شہر آشوب“ اس عہد کا ایک تاریخی مرقع اور باعتبار فن سودا کا شاہکار ہے۔

کلیات سودا کے متعدد قلمی نسخے ملتے ہیں، لیکن بیشتر میں الحاقی کلام شامل ہو گیا ہے البتہ نسخۂ حبیب (کتاب خانۂ آزاد، علی گڑھ) اور نسخۂ رچرڈ جانسن (کتاب خانۂ انڈیا آفس، لنڈن) اس نقص سے پاک ہیں ۔ مطبوعہ نسخوں میں قدیم ترین نسخۂ مصطفائی ہے، جس کی طباعت کی تکمیل ۱۰ جمادی الآخرہ ۱۲۷۲ھ کو ہوئی ۔ مطبع نولکشور سے بھی یہ نسخہ پہلی بار ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۲ء میں چھپا تھا، لیکن بعد کی طباعتوں میں وہ اشعار حذف کر دیے گئے جو فحش اور قابل گرفت ہیں (اس مقالے میں طبع نولکشورہ بار چہارم (۱۹۱۶ء)، کے صفحات کے حوالے دیے گئے ہیں) ۔ اسے بعد ازاں آسی نے دو جلدوں میں از سر نو ترتیب دیا، جو ۱۹۳۲ء میں مطبع نولکشور سے شائع ہوا)۔

مآخذ: (۱) غلام علی آزاد: خزانۂ عامرہ، مطبوعۂ نولکشور، ۱۹۰۲ء؛ (۲) علی لطف: گلشن ہند، لاہور ۱۹۰۶ء؛ (۳) قاسم، مجموعۂ نغز، لاہور ۱۹۳۳ء؛ (۴) آزاد، آب حیات، لاہور ۱۹۰۷ء، [نیز انجمن ترقی اردو کی مندرجۂ ذیل تصنیفات] : (۵) شفیق: چمنستان شعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء؛ (۶) میر: ذکر میر، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء؛ (۷) وہی مصنف: نکات الشعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء؛ (۸) قائم: مخزن نکات، اورنگ آباد ۱۹۲۹ء؛ (۹) گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: تذکرۂ ہندی گویان، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) میر حسن: تذکرۂ شعراے اردو، دہلی ۱۹۴۰ء؛ (۱۲) شیخ چاند: سوداؔ، اورنگ آباد ۱۹۳۶ء؛ [(۱۳) خلیق انجم: مرزا محمد رفیع سوداؔ، علی گڑھ ۱۹۶۶ء؛ (مفصل ماخذ کے لیے ص ۶۶۱ ببعد)]۔

(سید ہاشمی فرید آبادی [و ادارہ])

السوداء: (الخربۃ السوداء)، جنوبی عرب میں الجوف میں ایک ویران شدہ شہر جو قدیم زمانے کی معینیہ Minaean سلطنت میں شامل تھا ۔ J. Halevy جس نے اس کے کھنڈر جا کر دیکھے اسے "es-Soud" لکھتا ہے ۔ وہ اسے شکستہ آثار کا ایک وسیع سلسلہ بتاتا ہے، جو ایک دوسرے اہم شہر البیضاء کے شمال مشرق میں ایک گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے ۔ السوداء ایک ٹیلے پر بنا ہوا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم شہر آتش زدگی سے تباہ ہوا اور قیاس کیا جا سکتا ہے، کہ وہ ایک اہم صنعتی مرکز تھا جہاں بالخصوص دھات کا کام ہوتا

تھا۔ اس وقت بھی اس کی معدنی اجزا سے مخلوط (vitrified) زمین جلی ہوئی دھاتوں کے ڈھیروں سے ڈھکی ہوئی ہے۔ صرف شہر پناہ کے مٹے مٹے نشان اور چند ایک قبروں کے تعویذ اس کی عظمت رفتہ میں سے باقی رہ گئے ہیں۔ D. H. Müller کا خیال ہے کہ یہ کھنڈر منای Minaean شہر قرنا کے محل وقوع کا پتا دیتے ہیں۔ F. Hommel اسے منای Minaean کتبوں میں مذکور شہر نشّان قرار دیتا ہے۔ الہمدانی نے السوداء کو نشّق قبیلے کے قلعوں میں سے ایک قلعہ بتایا ہے۔ یوں گویا قدیم منای شہر بعد کے زمانے میں ایک سربرآوردہ خاندان کے قلعے کی صورت میں سلامت رہا۔ اس کے نام "کالا قلعہ" میں غالباً اس کے تعمیری مسالے، یعنی سیاہ برکانی مادّے (lava) یا سیاہ مرمر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) الهمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۶۷؛ (۲) اکلیل، ج ۸، در D. H. Müller: *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdânî*، ج ۲، *S. B. Ak. Wien*، ۱۸۸۱ء، ۹۷/۲: ۱۰۰۱، ۱۰۰۳، ۱۰۰۷، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، اور حاشیہ ۲؛ (۳) J. Halévy: *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*، در *J.A.*، ۱۸۷۲ء، سلسلہ ۶، ۱۹: ۲۹، ۸۳؛ (۴) *Voyage au Nadjran*، در *Bulletin de la Société de géographie*، ۱۸۷۳ء، سلسلہ ۶، ج ۶: ۶۰۲؛ (۵) A. Sprenger: *Die alte géographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۸؛ (۶) F. Hommel: *Grundriss der geograhie und geschichte des alten Orients*، ج ۲: لائپزگ ۱۹۰۴ء، ص ۶۷۷، حاشیہ ۳، ص ۶۸۹، ۶۹۱، ۶۹۵، ۶۹۶۔

(ADOLF GROHMANN)

• **سُودان**: (= سوڈان)، عربی مرکب اضافی "بلاد السُودان" کے لفظی معنے ہیں "کالوں کا ملک" گویا سودان کا، جو اسی مرکب سے ماخوذ ہے، ان تمام افریقی علاقوں پر اطلاق ہوتا ہے جہاں کے باشندے سیاہ فام ہیں، لیکن عرب اور اہل یورپ دونوں نے اس لفظ کا اطلاق ان علاقوں کے صرف شمالی حصے پر کیا ہے اور عام تر معنی میں اس سے زیر صحرائی افریقہ کا وہ حصہ مراد لیا ہے جہاں اسلام کا اثر پہنچ چکا ہے۔ دستور یہ ہے کہ اس منطقے کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: مغربی سودان جس میں دریاے سینیگال Senegal کا طاس اور گمبیا Grambia، بالائی وولٹا Volta اور وسطی دریاے نائجر Niger شامل ہیں؛ وسطی سودان جس میں جھیل چاڈ Chad کا طاس داخل ہے، اور مشرقی سودان یا مصری سودان جو بالائی نیل کے طاس تک محدود ہے۔ یہ اظہار کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انگریز تنہا لفظ 'سُوڈان' سے عام طور پر صرف مصری سوڈان مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح فرانسیسی رسمی طور پر "فرانسیسی سوڈان" کا اطلاق فرانس کی کئی نو آبادیوں میں سے ایک پر کرتے ہیں جو عملاً فرانس کے وسیع سوڈانی مقبوضات کا محض ایک چھوٹا سا حصہ ہے، مگر اس مقالے میں لفظ سودان میں ہم ان تمام علاقوں کو شامل سمجھیں گے جو افریقہ کے صحراے کبیر اور صحراے لیبیا Libya کے جنوب میں واقع ہیں جن کی مغربی حد بحر اوقیانوس ہے، مشرقی حد حبشہ (Ethiopia) کی مغربی سرحد تک پہنچتی ہے تو جنوبی حد کم و بیش ۱۰ درجے عرض البلد کے ساتھ ساتھ جاتی ہے۔

گمان غالب ہے کہ نہایت قدیم زمانے سے سوڈان اور افریقہ کے اس علاقے میں جو بحر متوسط پر واقع ہے، تعلقات قائم ہو گئے ہوں، مصری پرانے زمانے میں غلام حاصل کرنے کے لیے زنگیوں

کے علاقوں پر چھاپے مارا کرتے تھے اور ان کے ساتھ تجارتی تعلقات بھی رکھتے تھے۔ وہ کاروان جو فینیقی نو آبادیوں بالخصوص قرطاجنہ (Carthago) سے روانہ ہوتے تھے، سوڈان جا کر سونا، ہاتھی دانت، اور غلام خریدتے، اور مبادلے میں کپڑے، تانبا، مختلف قسم کے آلات اور کانچ کا سامان دیتے تھے۔ یہ نقل وحرکت جو دریاے نیل کے راستے سے بھی ہوتی تھی اور صحرا کے راستے سے بھی "یونانی رومی" تسلط کے زمانے میں بھی جاری رہی، اور اس وقت بھی جب بعد میں شمالی افریقہ کو عربوں نے فتح کر کے مسلمان بنا لیا۔ ساتویں صدی عیسوی کے اواخر کا زمانہ آیا تو مصر، افریقیہ اور المغرب کے مسلمان، سوڈان کی بڑی منڈیوں میں آنے جانے لگے۔ بعض تو وہیں بس گئے تھے، تاکہ اپنے ہم وطنوں کے لیے جو بحر متوسط کے کناروں پر رہتے تھے، نامہ نگاری یا گماشتگی (سامان کے لین دین) کے کام انجام دیں۔ لیکن اگر ان عربوں کی شہادت پر جنہوں نے سب سے پہلے ممالک زنگ کا ذکر کیا ہے، اعتماد کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسلمان صرف تجارتی معاملات سے سروکار رکھتے تھے اور مذہبی تبلیغ کا فریضہ انجام نہیں دیتے تھے۔ یہ کہیں گیارھویں صدی عیسوی کی بات ہے کہ سوڈانیوں میں اسلام پھیلنے لگا۔ گو یہ صحیح ہے کہ بعض روایتیں حضرت عقبہؓ بن نافع کی فتوحات کو سوڈان تک پہنچا دیتی ہیں لیکن وہ قابل یقین نہیں معلوم ہوتیں [مقالہ نگار کی راے میں ان روایات کو رد کر دینا چاہیے، لیکن اس سے بھی قبل حضرت عثمانؓ کے زمانے میں حکمران نوبہ سے ایک معاہدہ ہوا تھا، جس کے متن کے لیے دیکھیے الوثائق السیاسیہ فی العہد النبوی و الخلافۃ الراشدہ، اس میں خود نوبی پاے تخت میں ایک مسجد اور مصلّیوں کا صراحت سے ذکر ہے اس لیے بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں]۔

اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ گیارھویں صدی عیسوی سے قبل اس علاقے میں تمدن ناپید تھا اور کوئی قابل ذکر سیاسی تنظیم موجود نہ تھی۔ اگرچہ گیارھویں صدی عیسوی کے زمانے سے سوڈانی صوبوں میں جن حکمرانوں نے فرمانروائی کی ہے ان میں بہت سے مسلمان تھے، لیکن سارے علاقے میں ایسا نہ تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سوڈان کی اہم ترین مملکتوں میں سے کئی ایک اس علاقے میں قبل از آغاز اسلام قائم تھیں، اور اس زمانے میں انہیں قابل لحاظ قوت اور شہرت حاصل ہو گئی تھی، اور انہوں نے ایسے ادارے قائم کر لیے تھے جنہیں بعد کے مسلمان حکمرانوں نے برقرار رکھنے پر اکتفا کیا۔ یہ ادارے آج بھی ان مملکتوں میں باقی ہیں جو حالت کفر پر قائم ہیں، مثلاً دریا وولٹا Volta کے بالائی علاقے کے قبائل موسی Mosi کی ریاستوں میں جن کا حال گیارھویں صدی عیسوی میں البکری نے بے دین ریاست غانہ کا ذکر کرتے ہوے لکھا ہے۔

سابق میں سوڈانی بظاہر اسی مذہب کے پیرو تھے جو آج کل بھی ان سوڈانیوں میں رائج ہے جنہوں نے اسلام اختیار نہیں کیا۔ یعنی ایک قسم کی ارواح پرستی animism جس کی بنا اسلاف اور فطرت کی روحوں کی پرستش پر ہے [اور جس میں احجار و اشجار و حشرات و جامدات کی عبادت شامل ہے] عیسائیت سوڈان کے بعض رقبوں میں پہنچ گئی تھی، چنانچہ چوتھی سے ساتویں صدی عیسوی تک وہ نوبہ میں غالب رہی، اور بعض لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ ساتویں صدی میں جن حکمرانوں نے دولت سونغوئی (رك بآن) قائم کی تھی اور جو اصلاً بربر سمجھے جاتے تھے وہ بھی عیسائی تھے۔

وادیِ نیل کے نوبۃ یا اہلِ نوبہ میں اسلام

بہت ابتدائی زمانے میں پھیل گیا ھو گا۔ لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ اسے سوڈان کے مشرقی صوبوں تک جو دریا کی اصل شاخ سے کچھ فاصلے پر واقع ھیں پہنچنے میں بڑا عرصہ لگا۔ یہاں وہ عموماً سولھویں صدی عیسوی میں عربی نسل کے ان قبائل کے ذریعے پہنچا جو اس زمانے میں جنوب مغرب کی طرف بڑھ رہے تھے اور جنھیں اس خطّے کے زنگیوں سے پالا پڑا تھا۔ سوڈان کا مغربی حصہ ھی وہ علاقہ ھے جس پر اسلام کا سب سے پہلے اور سب سے زیادہ گہرا اثر پڑا۔ یہاں وہ گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں پہنچا، مگر عربوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ صحرائے اعظم کے بربروں کے ذریعے، جنھوں نے اسی زمانے میں المرابطی تحریک شروع کی تھی۔

اس زمانے میں مغربی سوڈان میں غانہ کی شہنشاھی عروج پر تھی۔ اس کا آغاز معلوم نہیں کب ھوا، اس کے بانی، کہا جاتا ھے کہ سفید نسل کے لوگ تھے، مگر اس کے حکمران اس زمانے میں سیاھفام قبیلۂ سارا کلہ Sarakalle سے تھے (جس کا عُرف سُونکے Sonike، واکُرے Wākore یا مرکہ Marka ھے) ان کا صدر مقام کُمبی تھا جو صوبۂ وغدو (یا بغنہ) میں وولٹا کے جنوب مغرب میں ھے اور ان حکمرانوں کے کئی لقب اب تک زبان زد ھیں: تُنکا Tunka، کیامغہ Kayamagha یا غانہ Ghāna، اسی آخری لقب کو جس کا اطلاق حکمران کے علاوہ اس کے پایۂ تخت پر بھی ھونے لگا تھا عرب مصنف شہر کمبی کے لیے استعمال کرتے ھیں۔ غانہ (یعنی شاہ) نے اپنا اقتدار اپنی سلطنت کی اصلی حدود سے باھر مغربی سوڈان کے بڑے حصے تک وسیع کر لیا، خصوصاً دریاے سینغال کے بالائی حصّے کے مغربی کنارے والی سونے کی کانوں تک، اور صحراے اعظم کے بربر قبائل کے بڑے حصے، بالخصوص قبیلۂ لَمتُونہ اور ان کے صدر مقام اَوذَغُست Awdaghost تک، جو غالباً تیشیت Tichit کے جنوب مغرب میں کچھ فاصلے پر واقع تھا۔

۱۰۴۲ء میں بربر مصلح عبداللہ بن یاسین نے اپنی رباط یا خانقاہ سے جو سینغال زیرین کے ایک جزیرے میں بتائی جاتی ھے، نکل کر اَدرار اور تگنت کے بربروں اور تکرور (فوتاتورو Futatōro) کے زنگیوں میں تبلیغ اسلام شروع کی مؤخرالذکر لوگ ھمارے زمانے کے Tokorōr یا Turulor (Toucouleur) کے جنھیں حجاز میں تکرون اور تکارنہ کا نام دیا جاتا ھے) اجداد تھے۔ عبداللہ بربری کی تبلیغ سے، بعض اور سوڈانی بھی، جو اس زمانے میں کم و بیش غانہ کے ماتحت تھے، متأثر ھوے۔ اس کے وعظ و نصیحت کا اثر اس بنا پر بھی پڑا، کہ وہ ان گوروں اور کالوں سے بھی مخاطب ھوتا تھا جو بت پرستوں کے پشت و پناہ شہر کُمبی کے سارا کُلّہ لوگوں کے اقتدار کا جُوا اُتار پھینکنا چاھتے تھے۔ تکرور کا بادشاہ اور اس کا خاندان مسلمان ھو گیا۔ یہ بلا شبہہ سب سے پہلے زنگی تھے جو حلقہ بگوش غلام ھوے بلکہ انھوں نے مسلّح فوجی دستوں سے المرابطین کی امداد کی مانڈینگ (یامالی) کے حکمران نے بھی جو دریاے نائجر کے بالائی حصے میں رھتا تھا اسلام قبول کرنے میں دیر نہ لگائی۔ کہا جاتا ھے کہ اس زمانے میں ریاست سونغونی کا حکمران بھی مشرف بہ اسلام ھوا۔ یہ ریاست دریاے نائجر کے وسطی حصے میں علاقۂ قاؤ Gao میں قائم ھوئی تھی۔ بہر حال اَوذَغُست پر، جو بدستور غانہ کا طرفدار رھا، عبداللہ بن یاسین نے حملہ کر کے ۱۰۵۴ء میں قبضہ کر لیا اور ۱۰۷۶ء میں، جب یوسف بن تاشفین مرابطوں کی اصل جماعت کو ھمراہ لے کر مراکش کو فتح کر رھا تھا اور اسپین پر حملے کی تیاریاں کر رھا تھا، اس کے چچا زاد بھائی ابو بکر بن عمر (از قبیلۂ لَمتُونہ) نے ان مرابطوں کو

همراہ لے کر جو سوڈان کے دروازے پر پہنچ کر رُک گئے تھے، کُمبی پر قبضہ کر لیا اور اس طرح غانہ کی شہنشاہی کے طویل تسلّط کا خاتمہ ہو گیا۔ اب سرکُلّہ والوں نے اجتماعی طور پر جدید مذہب یعنی اسلام قبول کر لیا اور جن مختلف علاقوں پر ان کی حکومت باقی تھی، وہ وہاں بھی اسے پھیلانے لگے۔ یہ وہ علاقے تھے جو سلطان غانہ کی شکست سے فائدہ اٹھا کر آزاد ہو گئے تھے مثلاً جارہ یا کَنیاگہ Kanyaga جو آج کل کے نیورو Nyoro کے قریب ہے، کُمبو (کُمبی کے جنوب میں) سُوسُو Sōsō جو کُمبو اور بماکو Bamako کے مابین ہے)، جَخا Djakha یاجا Dja (مغربی ماسینہ) وغیرہ کی ریاستیں یا صوبے۔ ابوبکر بن عمر نے ۱۰۸۷ء میں وفات پائی اور جن آخری باقی ماندہ مرابطون نے اس کی تائید کی تھی، وہ بھی شمال کی طرف چلے گئے، لیکن اس کے باوجود اسلام کی اشاعت میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوئی۔ گیارھویں صدی کے اواخر ہی میں جلّا Djula قبیلے کے بعض افراد نے جو سرکُلّہ جخا کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوئے تھے، اسلام کو ساحل الذہب (گولڈ کوسٹ) کے گنجان جنگلوں تک پہنچا دیا جہاں وہ جوز کولا (جوز الزنج) خریدنے جایا کرتے تھے۔

کچھ عرصے کے لیے اسلام کی اشاعت رُکی رہی۔ پھر تقریباً ۱۲۲۴ء میں والتہ میں ایک مذہبی اور معاشی مرکز کی تنظیم عمل میں آئی۔ اس کی بدولت اسلام ٹمبکٹو اور بالخصوص جنّہ Djenne میں بہت جلد پھیل گیا اور بعد کی صدی میں ٹمبکٹو مغربی سوڈان میں اسلام کا صدر مقام بن گیا۔ غانہ کے تسلّط کے بعد سلطنت ماندنگو برسرِ اقتدار آئی۔ یہ اس کے عروج کا زمانہ تھا۔ ۱۳۲۵ء میں اس سلطنت کے مشہور حکمران گونگون موسیٰ Gongon Mūsā نے (جو عرف عام میں کنکن موسیٰ کہلاتا تھا)، گاؤ اور ٹمبکٹو میں ایک غرناطی عرب کو، جسے وہ مکّۂ معظّمہ سے ساتھ لایا تھا، مساجد کی تعمیر پر مامور کیا۔ ان مسجدوں کی چھتیں سپاٹ اور منار مخروطی تھے۔ یہ طرزِ تعمیر جب یہاں رائج ہوا تو بہت جلد ہر طرف پھیل گیا۔ اس بادشاہ نے دین اسلام کا جو چرچا کیا، اس سے نائجر کے علاقوں میں اس کے اقتدار کے استحکام میں بہت مدد ملی۔ اس کی جانشینی کے زمانے میں سوڈان اور مراکش میں مستقل سفارتی تعلقات قائم ہوئے [ضمناً یاد دلایا جا سکتا ہے کہ مسالک الابصار للعمری کے مطابق اس کنکن موسیٰ کا باپ دو ہزار جہاز لے کر بحر اوقیانوس کی طرف گیا تھا اور پھر واپس نہ آیا [کولمبس سے قبل بھی امریکہ میں حبشی پائے جاتے تھے، دیکھیے جیفریز: *Precolumbian Arabs in America*، در *Islamic Review*، ووکنگ، اگست دسمبر ۱۹۵۶ء]۔

سونغوئی کے سب سے بڑے حکمران اَسکیا محمد تُورہ کی حکمت عملی کے باعث پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر اور سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اشاعت اسلام کی رفتار تیز تر ہو گئی۔ اس کے برخلاف سولھویں صدی عیسوی کے وسط میں اسے سینیگال میں ایک قابل ذکر صدمہ پہنچا کیونکہ تکرور (یا فُوتا تُورُو) کو کولی تنگلّہ سے آمدہ فلبہ اور ماندنگ کے جتھوں نے فتح کر لیا، اور اس نواح میں فلبی خانوادے کی ایک بے دین ریاست قائم ہو گئی جو ۱۵۵۹ سے ۱۷۷۶ء تک قائم رہی۔ اسی طرح جب سونغوئی اور ٹمبکٹو کو ۱۵۹۱ء میں ایک مراکشی فوج نے فتح کر لیا تو خلاف توقع یہ بھی وسطی نائجر میں اسلام کے مزید زوال کا باعث ہوا اور اس سے خود ٹمبکٹو کی مذہبی و ذہنی مرکزیت کے زوال کی ابتدا ہوئی۔

بہر حال یہ خیال کرنا نہ چاہیے کہ اسلام نے

کسی زمانے میں بھی سارے سوڈانیوں کو حلقہ بگوش کر لیا تھا۔ عرب مؤرخوں اور جغرافیہ نگاروں اور مقامی وقائع نویسوں کے بیان کے مطابق اس دین نے زیادہ تر بادشاہوں اور اعلٰی طبقے کے لوگوں میں رسوخ پیدا کیا تھا۔ چند قبائل، مثلاً تکرور، سرکلہ، جلا اور سونغونی کو چھوڑ کر سارے عوام الناس (بجز بڑے شہروں کے باشندوں کے) بت پرستی ھی پر قائم رہے۔

مغربی سوڈان میں اسلام کو فروغ اٹھارھویں اور انیسویں صدی عیسوی میں ہوا اور ایسا فروغ اسے مرابطی دور کے بعد سے کبھی حاصل نہیں ہوا تھا۔ دراصل تکارنہ توروودبہ *Tōrodbe* (واحد تورود) کا صوفیانہ مزاج اس تحریک کا بانی تھا جو تقریباً ۱۷۲۰ء میں شروع ہوئی۔ فوتا جالون میں ایک طرح کی دینی حکومت قائم کی گئی۔ اسے ۱۷۷۶ء میں مزید تقویت حاصل ہوئی جب فوتا تورو میں اسی قسم کی ایک اور مذہبی حکومت قائم ہو گئی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب مسلم تکارنہ نے قلبہ پر، جو اس وقت تک مشرک تھے، ایک فتح حاصل کی تھی۔ اب ان کی اکثریت کو اسلام لانے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ رفتہ رفتہ سینیگال زیریں کے وولف Wolof بھی مسلمان ہو گئے۔ اس کے بعد بہت جلد توروودبہ فوتا تارو اور قلبہ ماسینہ میں مصلحین پیدا ہونے لگے۔ چنانچہ سب سے پہلے عثمانو فوجو تکروری نے نائجیر اور چڈ کے دریائی علاقے میں جہاد شروع کیا، جس کے بعد اس نے قبائل ہوسہ Hausa کے ایک حصے کو مسلمان کیا اور ۱۸۰۲ء میں سوکوتو Sokoto کی مملکت قائم کی۔ اس کے بعد پول قوم کا شیخ حمدو البری الفلبی میدان عمل میں آیا۔ اس نے ماسینہ میں اسلام کا بول بالا کیا اور وہاں ۱۸۱۰ء میں ایک پایۂ تخت تعمیر کر کے اس کا نام حمد اللہ رکھا (۱۸۱۰ء)۔ آخر میں الحاج عمر تکروری نے ۱۸۲۰ء میں اپنے سفر حج کے زمانے میں سلسلۂ تجانیہ کا خرقۂ خلافت علاقۂ سوڈان کے لیے حاصل کیا اور ۱۸۳۸ء میں تبلیغی وعظ اور جہاد شروع کیے، اس طرح وہ ۱۸۴۸ء میں ماندنگ کا، ۱۸۵۴ء میں کارتہ Kaarta، کا، ۱۸۶۱ء میں سیگو Segu کا اور بالآخر ۱۸۶۲ء میں ماسینہ کا بھی مالک بن گیا۔ جب ۱۸۶۴ء میں اس نے وفات پائی تو ایک وسیع سلطنت چھوڑی جہاں اسلام ایک طرح سرکاری مذھب کی حیثیت رکھتا تھا، لیکن جب ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۳ء میں فرانسیسی پیش قدمی کرنے لگے تو یہ سلطنت تباہ ہو گئی۔ کچھ ھی عرصے بعد ۱۸۹۸ء میں ایک نئی کوشش کا آغاز ھوا جس کا مقصد یہ تھا کہ بالائی سینیگال اور بالائی وولٹا Volta کے مابین ایک اور اسلامی سلطنت قائم کی جائے۔ اس کا روح و رواں ماندنگو سموری تورہ تھا مگر جب اس نے شکست کھائی اور فرانسیسی فوجوں نے اسے گرفتار کر لیا تو یہ کوشش ختم ہو گئی۔

وسطی سوڈان میں بھی اسلام کی ابتدا گیارھویں صدی عیسوی میں ہو چکی تھی جسے کوکانم میں اومہ Ume نامی حکمران کے زمانے میں پھیلنے کا موقع ملا۔ شاھی خاندان شرک پر قائم رہا تھا اس لیے ۱۱۹۴ء میں ایک مقامی مسلمان خانوادے، مای May نے اس کا تاج و تخت چھین لیا۔ نئے خانوادے نے اپنا پایۂ تخت پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں بورنو Bornu میں منتقل کر لیا اور اسی تاریخ سے اسلام کو جھیل چڈ کے دونوں ساحلوں پر قدم جمانے اور اس علاقے میں پھیلنے کا موقع ملا۔ اس کے بعد کی صدی کے اواخر یعنی مبنگ عبداللہ کے دور حکمرانی (۱۵۶۱ تا ۱۶۰۲ء) میں

باغیرمی Baghirmi میں اسلام پھیلا اور سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں صالح نامی ایک مصلح نے جس کو عربی النسل بیان کیا جاتا ہے، ودای Waday میں اسلام کی تبلیغ کی، لیکن اسلام کی بنیادیں ۱۶۳۵ء اور اس کے بعد اس علاقے میں مستحکم ہوئیں۔ اس سے بہت بعد جنوب میں اسلام کی اشاعت ہوئی جس میں سہمات کے شیدائی حکمران رباح (۱۸۷۸ تا ۱۹۰۰ء) کی سرگرمیوں کو بڑا دخل تھا۔

مشرقی سوڈان میں سولھویں صدی تک نُوبہ وہ واحد علاقہ تھا جہاں کی آبادی مسلمان تھی۔ دارفُور کا علاقہ ودای اور کُردفان کی طرح عرصے تک مشرک خانوادۂ تُنجور (جو کہتے ہیں کہ ایشیا کی نسل سے تھا) کے حکمرانوں کے زیر نگین رہا تھا۔ اس زمانے میں اس کے ایک حصے کو ایک نئے خانوادے کے بانی سولن سلیمان Solun Sliman نے مسلمان کیا۔ اس کے ایک جانشین تہراب Teherab نے کُردفان فتح کیا اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہاں کے قبیلے کُلداجی (Koldaji کو مسلمان بنایا۔ مشرقی سوڈان میں اسلام کو اقتدار اعلٰی انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں حاصل ہوا۔ اس میں مہدی محمد احمد [رک بآں] کے اثرات کو دخل تھا۔ ان کا تعلق نوبہ میں دُنقلہ کے ایک نوبی خاندان سے تھا۔ انھوں نے کُردفان، دارفور، بحر الغزال، سِنّار اور آخر میں خرطوم بھی فتح کر لیا (۱۸۸۱ تا ۱۸۸۵ء)۔ ان کا خلیفہ عبداللہ دارفور کے قبیلۂ بقّارہ سے تھا۔ اس کے زمانے میں ۱۸۹۲ء میں فتوحات کو صوبۂ خط الاستوا (the province of Equatoria) تک توسیع حاصل ہوگئی تھی۔ کیچنر نے ۱۸۹۸ء میں اسے خرطوم سے نکال باہر کیا اور وہ کرنل Wingate کی فوجوں کے ہاتھوں ۱۸۹۹ء میں کُردفان میں شہید ہوگئے۔

اندازہ ہے کہ آج کل (۱۹۲۵ء میں) سوڈان کی مجموعی آبادی تقریباً پچیس سے تیس ملین تک ہے جس میں مسلمان اور مشرک تقریباً نصف نصف ہیں۔ مسلمانوں کی بڑے شہروں میں اکثریت ہے لیکن دیہات میں ان کی تعداد کم ہے۔ پھر بھی بعض قبیلے کلیۃً یا اکثر مسلمان ہیں۔ مغرب سے مشرق کی جانب جائیں تو ان میں وُلُفہ، تکارنہ، سرکلہ، جولاء، سنغائی، کنوری، کانمبو، تیدہ یا توبو Tubu، مابہ، کُنجارہ، کُلداجی، نوبہ اور بعض نسبۃً کم اہم قبائل شامل ہیں۔ بعض مسلمان ہیں اور کچھ مشرک، مثلاً فلبہ ماندنگو (یا مالنکہ Malinke) سورکو Sorko (یا بوسو Bozo)، حوصہ، بغرمی وغیرہ۔ بہت سے قبائل کلیۃً یا من حیث الاکثر ارواح پرست (animists) ہیں، مثلاً سریر، جلاء یا فلبہ بساری، کونیگی، بمبارہ، بوبو، دوگون یا توبو، ساسو، موسی، گوروسنی، لوبی، دگاری، سنوفو، بوسنہ، گورمانتشہ، بربہ، کمبری، باوتشی، مندرہ، موسگو، مُونڈنگ اور وسطی و مشرقی سوڈان کے بیشمار باشندے جنھیں مسلمان کافری، کُردی، فرتیت، جنغیرہ وغیرہ ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

عربی زبان نے سوڈان میں بول چال کی حیثیت سے بہت کم ترقی کی ہے، مگر اس کے الفاظ سوڈانی مسلمانوں کی بولیوں میں مذہبی اصطلاحات کی حد تک اچھی طرح سرایت کر چکے ہیں۔ سوڈانیوں کی بولیاں (چاہے مسلمانوں کی ہوں یا مشرکوں کی) ساری کی ساری "افریقی" زنگی (African-Negro) خاندان السنۃ سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے برخلاف سوڈان کے سارے مسلمانوں کی جنھوں نے کچھ بھی تعلیم پائی ہے، تحریری زبان عربی ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی سے سوڈانیوں نے عربی میں اچھا خاصا ادب پیدا کر لیا ہے، بعض سوڈانی مثلاً فُلبہ اور حوصہ اپنی زبان عربی حروف میں لکھتے ہیں۔

[سوڈان ۱۹۵۶ء سے ایک خود مختار آزاد جمہوریہ ہے؛ اسی سال برطانیہ اور مصر کی مشترکہ عملداری (Condominium) ختم ہو گئی۔ آج کل دس افراد پر مشتمل ایک انقلابی کونسل قائم ہے جو ملک کا انتظام و انصرام کرتی ہے۔ موجودہ رقبہ نو لاکھ سڑسٹھ ہزار پانچ سو مربع میل ہے۔ ۱۹۵۵-۱۹۵۶ء کی مردم شماری کی رو سے مجموعی آبادی ایک کروڑ دو لاکھ باسٹھ ہزار دو سو چوہتر تھی اور آجکل اس کا اندازہ ڈیڑھ کروڑ کے لگ بھگ ہے۔ باشندوں کی بڑی تعداد یعنی تقریباً $\frac{۳}{۴}$، مسلمان ہے۔ یہ زیادہ تر عرب اور نوبی نسل سے ہیں اور شمال کے چھے صوبوں میں آباد ہیں۔ جنوب کے تین صوبوں میں بیشتر نیلی (Nilotic) اور زنگی (Negro) نسل کے قبائل پائے جاتے ہیں۔ یہ زیادہ تر بے دین ہیں۔ سوڈان کا دارالحکومت خرطوم (آبادی = ۱۳۰۰۰۰) ہے، دیگر بڑے شہر یہ ہیں: اُم درمان (آبادی = ۱۶۷۰۰۰)، خرطوم شمالی (آبادی = ۸۰۰۰۰)، پورٹ سوڈان (آبادی = ۵۷۰۰۰)، اتبرا (آبادی = ۳۵۰۰۰) اور کوستی (آبادی = ۲۰۰۰۰)۔ ملک کی معیشت کا دارومدار زراعت پر ہے۔ زرعی پیداوار میں لمبے ریشے کی کپاس خاص طور پر قابل ذکر ہے جو زر مبادلہ کمانے کا واحد ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ تھوڑی سی مقدار میں کھجوریں، تیل اور کھالیں بھی باہر بھیجی جاتی ہیں۔ ملک میں سڑکوں کا جال بچھا ہوا ہے اور دور دراز کے مقامات خرطوم سے ریلوے لائن کے ذریعے ملے ہوئے ہیں، ہوائی سروس کا بھی انتظام ہے۔ سوڈان میں دینی مدارس کے علاوہ جدید طرز کی بہت سی درسگاہیں بھی ہیں۔ خرطوم یونیورسٹی میں چار ہزار کے لگ بھگ طلبہ زیر تعلیم ہیں]۔

مآخذ: (۱) عبدالرحمٰن السعدی: تاریخ السودان، [فرانسیسی] ترجمہ از Houdas، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۲) محمود کاتی: تاریخ الفتاح، فرانسیسی ترجمہ از Houdas اور Delafosse، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۳) تذکرۃ النسیان، فرانسیسی ترجمہ از Houdas، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۴) Mungo Park: *Travels in the Interior of Africa*، لنڈن ۱۷۹۹ء؛ (۵) R Caillé: *Journal d'un voyage à Tumboctono et à Senne dans l'Afrique centrale*، پیرس ۱۸۳۰ء، ۳ جلدیں؛ (۶) H. Barth: *Travels and Discoveries in Northern and Central Africa (1849-1855)*، لنڈن ۱۸۵۸ء، ۵ جلدیں؛ (۷) E. Mage: *Voyages dans le Soudan occidental (1863-1866)*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۸) Binger: *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*، پیرس ۱۸۹۲ء، ۲ جلدیں؛ (۹) A. Hacquard: *Monographie de Toumbouctou*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۱۰) Ch. Monteil; *Monographie de Dienné*، Tulle ۱۹۰۳ء؛ (۱۱) وہی مصنف: *Les Khassouké*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Les Bombara de Segou et du Kaarta*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) M. Delafosse: *Haut-Sénégal-Niger*، پیرس ۱۹۱۲ء، تین جلدیں؛ (۱۴) M. Delafosse اور H. Gaden: *Chroniques du Fouta Sénégalais*، پیرس ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) Bruce: *Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abyssinie pendant les années 1768 à 1772*، مترجمۂ Castera، پیرس ۱۷۹۰ تا ۱۷۹۲ء؛ (۱۶) Denham، Clapperton و Oudney: *Voyages et découvertes dans le Nord et dans les parties centrales de l'Afrique*، مترجمۂ Eyriès و de Larmandière، پیرس ۱۸۲۶ء، ۳ جلدیں؛ (۱۷) ابن عمر التونسی: *Voyage au Darfour*، مترجمۂ Perron، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۱۸) وہی مصنف: *Voyage au Ouaday*، مترجمۂ Perron پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۱۹) d'Escayrac de Lauture: *Mémoire sur le Soudan*، پیرس ۱۸۵۵-۱۸۵۶ء؛ (۲۰) G. Nachtigal:

Sahara und Sudan، برلن ۱۸۷۹ - ۱۸۸۲ء، ۳ جلدیں؛ (۲۱) J. Barelli : *Ethiopie méridionale*، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۲۲) Bricchetti-Robecchi : *Tradizioni storiche raccolte in Abbia*، روما ۱۸۹۱ء؛ (۲۳) C.H. Robinson : *Hausaland*، لنڈن ۱۸۹۶ء؛ (۲۴) R.C. Slatin Pacha : *Fire and Sword in the Sudan*، مترجمۂ F.R. Wingate، لنڈن ۱۸۹۷ء؛ (۲۵) E. Gentil : *La chute de l'empire de Rabah*، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۲۶) H. Carbou : *La région du Tchad et du Ouadaï*، پیرس ۱۹۱۲ء، ۲ جلدیں؛ (۲۷) A. Schultze : *The Sultanate of Bornu*، مترجمۂ Benton، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ (۲۸) G. Bruel : *L'Afrique Equatoriale Française*، پیرس ۱۹۱۸ء؛ [(۲۹) نعوم شُقیر : تاریخ السودان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۰) الشاطر البصیلی عبدالجلیل : معالم تاریخ سودان، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۳۱) Cromer : *Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۳۲) Lord Lloyd : *Egypt Since Cromer*، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۳۳) Barbour K.M. : *The Republic of the Sudan*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۳۴) *Statesman's Year Book*، 1973-74، مطبوعۂ لنڈن].

(MAURICE DELAFOSSE [و ادارہ])

سُودَہ : جنوبی عرب میں یمن کا ایک قصبہ۔ جنوب مغرب سے شمال مشرق کی جانب جانے والی ایک ڈھلوان پتھریلی پہاڑی پر آباد ہے جس کے مرکز میں ایک پہاڑ کی چوٹی ہے۔ قلعہ (حصن) قصبے کے وسط میں اس کے بلند ترین حصے پر واقع ہے۔ یہ قلعہ ایک مضبوط بلند عمارت ہے جس پر پہنچنے کے لیے مغربی جانب ایک قسم کا زینہ ہے جو اب کھنڈر ہو گیا ہے۔ مغرب کی جانب ہی ایک چھوٹا سا مرتفع میدان اور اس میں ایک خوبصورت حوض ہے۔ اس کے مغرب کی جانب ڈھلوان چٹان کے جنوبی کنارے پر ایک برج ہے۔ قصبے کا رُخ قلعے تک شمال مشرق سے جنوب مغرب کی جانب ہے۔ شمال مشرقی حصہ بلند ہے اور جنوبی حصہ بتدریج ڈھلوان ہوتا چلا جاتا ہے۔ قصبے میں داخلہ جنوب مغرب کی طرف سے ہوتا ہے۔ منڈی بھی اسی جانب ہے۔ یہ مسجد کے قریب چند معمولی اور عارضی دکانوں پر مشتمل ہے۔ آب رسانی چار یا پانچ نہایت پختہ با ترتیب بیضوی، مدوّر یا چوکور شکل کے حوضوں کے ذریعے ہوتی ہے جو قلعے کے شمال اور شمال مغرب میں واقع ہیں۔ قصبے کے اردگرد زرخیز کھیت ہیں۔ نشیبی علاقوں، مثلاً وادی بیت کلاب اور سودہ کے عین متصل "سرغو" کی کاشت ہوتی ہے اور جبل عیالی یزید اور جبل بنی حجاج جیسے بالائی حصوں میں جو، گندم اور قہوہ پیدا ہوتے ہیں۔ یہاں کا قہوہ یمن میں بہترین شمار کیا جاتا ہے اس کی کاشت بالخصوص وادی "ثنجہ" اور وادی شمیان میں ہوتی ہے جو ۶۰۰ تا ۱۰۰۰ فٹ زیادہ نشیب میں ہیں۔ کیلا بھی کثرت سے ہوتا ہے۔ فصلوں کی کاشت ڈھلواں چبوتروں پر کی جاتی ہے جنھیں مکمل طور پر متوازی افق بنایا جاتا ہے اور جو پہاڑیوں کے گرد اوپر تلے یکساں بلندی کے خطوط بناتے ہیں ان ڈھلواں چبوتروں کو مضبوط پتھر کی عمودی دیواریں ایک دوسرے سے علحدہ کرتی ہیں جو بسااوقات ۱۲ سے ۲۰ فٹ تک بلند ہوتی ہیں.

مآخذ : (۱) E. Glaser : *Geographische Forschungen im Yemen*، ۱۸۸۳، ۱۸۸۴ء، ورق ۴۳ الف، ۴۴ ب.

(ADOLF GROHMANN)

سَوْدَةؓ (اُمّ المؤمنین) : حضرت سَودةؓ بنت زَمعة [بن قیس بن عبد شمس بن عبدوُدّ]، آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی دوسری بیوی، حضرت خدیجہؓ کے بعد اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے پہلے کاشانۂ نبویؐ میں آئیں۔ ان کا خاندان عامر بن لؤی کے بیٹے

نسل سے چلتا ہے ۔ عامر، کعب کے بھائی تھے ۔ کعب بن لؤی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے جدّ اعلیٰ تھے ۔ [ام المؤمنین حضرت سودہؓ کی والدہ الشّموس بنت قیس بن عمر النجّاری تھیں] ۔

پہلے حضرت سودہؓ کا نکاح السکرانؓ بن عمرو سے ہوا ۔ وہ ان کے ساتھ اسلام لائیں اور انھیں کے ساتھ حبشہ کی طرف ہجرت کی ۔ ابن سعد نے الواقدی سے روایت کی ہے کہ حضرت سکرانؓ بن عمرو سرزمین حبشہ سے جب واپس آئے تو ان کے ساتھ ان کی بیوی سودہؓ بنت زمعہ بھی تھیں ۔ حضرت سکرانؓ چند دنوں کے بعد مکّۂ مکرّمہ میں [اور بقول ابن حزم (جمهرة انساب العرب، ص ۱۶۶) حبشہ میں] وفات پا گئے ۔ حضرت سودہؓ نبوت کے دسویں سال حضرت خدیجہؓ کی وفات کے بعد اور حضرت عائشہ صدیقہؓ سے قبل آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نکاح میں آئیں ۔

حضرت خدیجہؓ نے ۱۰ رمضان ۱۰ نبوی میں وفات پائی ۔ ان کی وفات کے بعد بچوں کا کوئی نگرانی کرنے والا نہ تھا ۔ رشتے داروں میں سے [حضرت عثمان بن مظعون [رک بآں] کی بیوی] حضرت خولہؓ بنت حکیم نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو مشورہ دیا کہ آپؐ حضرت سودہؓ بنت زمعہ کو اپنے نکاح میں لے لیں ۔ آپؐ نے منظوری دی تو انھوں نے پیغام دیا ۔ جب سب مراحل طے ہو گئے تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم خود تشریف لے گئے اور حضرتؓ سودہ کے والد نے نکاح پڑھا دیا ۔ وہ بچوں کی تربیت اور گھر کی نگرانی اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی دلجوئی کے لیے فوراً رخصت کر دی گئیں ۔ اس طرح حضرت خدیجہؓ کے بعد گویا وہ حضرت علیؓ اور آنحضرتؐ کی صاحبزادیوں کی مربّیہ تھیں ۔ انھیں نے سب کی پرورش اور سرداخت کی ۔ [جب آپؐ ہجرت فرما کر مدینے تشریف لے گئے تو وہاں پہنچ کر حضرت زیدؓ اور ابو رافعؓ کو مکّے بھیجا تاکہ وہ آپؐ کے عزیزوں کو مدینے لے آئیں، چنانچہ وہ دونوں حضرت فاطمہؓ، ام کلثومؓ، ام ایمنؓ اور ام المومنین حضرت سودہؓ کو لے کر مدینے کو روانہ ہوے] ۔

حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے عقد میں وہ ہجرت سے تقریباً تین سال قبل آئی تھیں ۔ اس طرح انھیں رمضان ۱۰ نبوی تا ربیع الاول ۱۱ھ تقریباً ساڑھے بارہ سال تک آپؐ کی رفاقت کا شرف حاصل رہا ۔ رفیق زندگی کی حیثیت سے رمضان ۱۰ نبوی تا شوال ۱ ھجری وہ تنہا کاشانۂ نبوی کی سربراہ اور نگران رہیں ۔ پھر رفتہ رفتہ دیگر ازواج مطہراتؓ آتی گئیں اور حضرت سودہؓ کی ذمے داری کم ہوتی گئی ۔

حضرت سودہؓ نے چونکہ صحیح روایت کے مطابق ۲۲ھ [بقول البلاذری ۲۳ھ] میں مدینۂ منورہ میں وفات پائی تھی، اس لیے وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے انتقال کے بعد تقریباً گیارہ سال تک بقید حیات رہیں اور اشاعت دین میں مصروف رہیں ۔ بقول الواقدی حضرت سودہؓ کا سال وفات ۵۴ھ ہے، لیکن ثقہ راویوں کے مطابق انھوں نے حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت کے آخری حصے میں انتقال کیا (اسد الغابۃ؛ الاستیعاب؛ تہذیب التہذیب) ۔ حضرت عمرؓ نے ۲۳ھ میں وفات پائی اس لیے حضرت سودہؓ کی وفات کا سال ۲۲ھ ہوگا اور یہی سب سے زیادہ صحیح ہے (الزرقانی، ۳ : ۲۶۲) اور اسی کو امام البخاری، الذہبی، الجزری، ابن عبدالبر اور الخزرجی نے اختیار کیا ہے ۔

پہلے شوہر حضرت سکرانؓ سے حضرت سودہؓ کے ہاں ایک صاحبزادے حضرت عبدالرحمنؓ پیدا ہوے جنھوں نے جنگ جلولاء میں شہادت پائی ۔ ان کے

بطن سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی کوئی اولاد نہیں ہوئی۔ ازواج مطہرات رض میں حضرت سودہ رض بلند قامت اور قدرے بھاری جسم رکھتی تھیں۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے حضرت سودہ رض کی معاش کا خیبر میں انتظام فرمایا تھا۔ ابن سعد کے مطابق ان کو وہاں سے ۸۰ وسق کھجور اور ۲۰ وسق جَو یا گیہوں ملتے تھے۔

سخاوت و فیاضی ان کا نمایاں وصف تھا۔ ایک مرتبہ حضرت عمر رض نے ان کی خدمت میں ایک تھیلی بھیجی جس میں درہم تھے۔ انھوں نے لانے والے سے پوچھا، اس میں کیا ہے؟ بولا ''دراھم'' فرمایا: ''کھجور کی طرح تھیلی میں درہم بھیجے جاتے ہیں؟''۔ اس کے بعد کنیز کو حکم دیا کہ ان کو اھل حاجت میں تقسیم کر دے (ابن سعد)۔ وہ طائف کی کھالیں بناتی تھیں اور اس سے جو آمدنی ہوتی تھی، اس کو نہایت آزادی کے ساتھ نیک کاموں میں صرف کرتی تھیں (الاصابہ).

عام اخلاق کی بلندی کا اندازہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے ہوتا ہے ''سودہ رض کے سوا کسی عورت کو دیکھ کر مجھے یہ خیال نہیں آیا کہ اس کے قالب میں میری روح ہوتی'' (ابن سعد).

[مآخذ: (۱) ابن سعد: الطبقات، ۸ : ۳۵؛ (۲) ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۴ : ۳۱۷؛ (۳) ابن الاثیر: اسد الغابة، ۵ : ۴۸۴؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۴۰۷؛ (۵) ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ۱۶۶ و ۱۶۷؛ (۶) الذھبی: سیر اعلام النبلاء، ۲ : ۱۹۰ تا ۱۹۳؛ (۷) ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۲ : ۴۲۹؛ (۸) محمد سلیمان منصور پوری: رحمة للعلمین، جلد دوم؛ (۹) سعید احمد انصاری: سیر الصحابیات؛ نیز کتب احادیث].

(سعید احمد انصاری [و ادارہ])

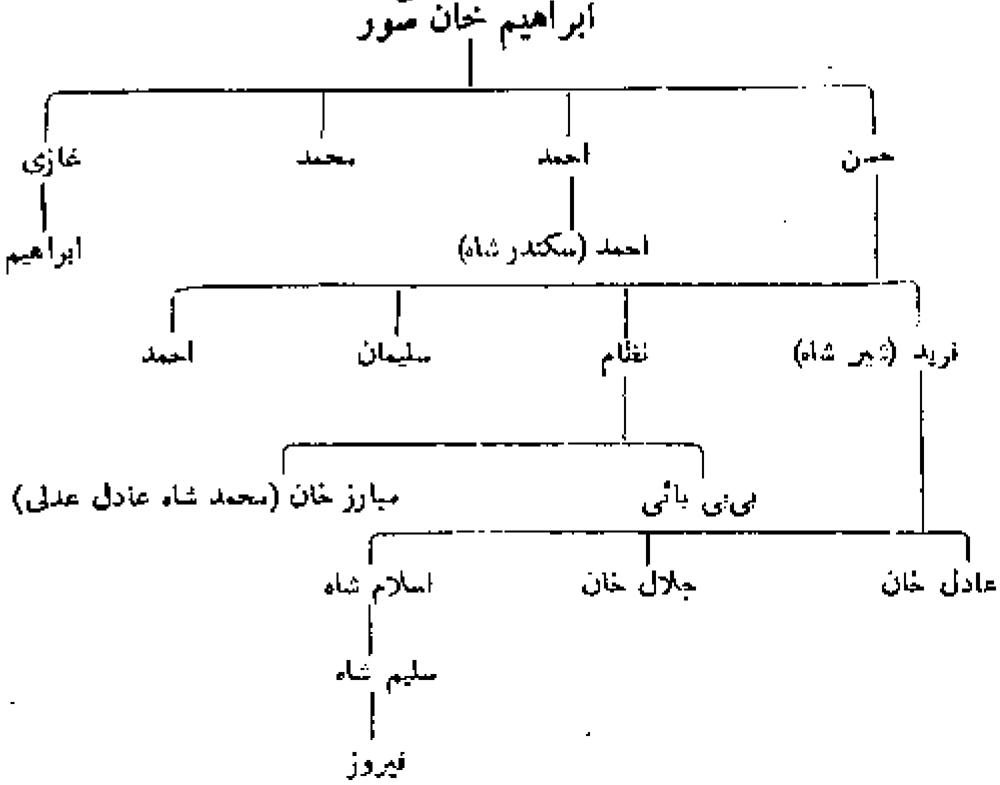
سوڈان: رک بہ سودان.

سُور: افغانوں کا ایک قبیلہ، شیر شاہ جس نے مغل بادشاہ ھمایوں کو شکست دے کر دہلی اور آگرے کے چند روزہ سور خاندان کی بنا رکھی، اسی قبیلے سے تھا۔ فرشتہ قدیم تر ماخذ کی سند پر سُور کو افغانان روہ (Roh) کا ایک قبیلہ بتاتا ہے۔ روہ ھندوستان کی شمال مغربی سرحد کے افغان قبائل کا وطن ہے، جن پر پاکستانی حکومت کا بہت کم اور افغان حکومت کا قطعًا کوئی اقتدار نہیں۔ فرشتہ نے لکھا ہے کہ سور اپنا سلسلۂ نسب شنسبانیان غور سے ملاتے ہیں، لیکن یہ شجرۂ نسب فرضی معلوم ہوتا ہے اور ممکن ہے شیر شاہ کی خوشنودی کے لیے گھڑا گیا ہو۔ سور لودھیوں یا لودیوں کے ایک قبیلے کی شاخ ہیں، جس سے بہلول لودھی [رک باں] اور اس کے دو جانشین (۱۴۵۱-۱۵۲۶ء) جو دہلی کے تخت پر بیٹھے، تعلق رکھتے تھے۔ سرجن جنرل بیلو Bellew کی تحقیق کی رو سے لودی قبیلے کی تین بڑی شاخیں ہیں: سیانی، نیازی، اور ڈوتانی۔ سیانی شاخ پھر دو چھوٹی شاخوں میں منقسم ہے: پرنگی اور اسمٰعیل۔ اسمٰعیل کی بھی تین شاخیں ہیں: سور، لوھانی، اور متّہال۔ جب بہلول دہلی کے تخت پر بیٹھا تو اسکی کوشش سے بہت سے افغان ھندوستان آ گئے۔ ان میں سور کی ایک جماعت بھی، جو اس کی اپنی قوم سے متعلق تھی، ابراھیم خان سور کی قیادت میں یہاں آ گئی۔ ابراھیم خان کو پہلے حصار فیروزہ اور نارنول کے اضلاع میں متعین کیا گیا۔ اس کے چار بیٹے تھے: حسن، احمد، محمد اور غازی۔ حسن اور محمد جمال خان کے ساتھ جونپور چلے گئے؛ محمد وہیں ٹھیر گیا، لیکن حسن کو صوبۂ بہار میں سہسرام اور خواص پور ٹانڈہ کی جاگیر مل گئی۔ اس کے چار بیٹے تھے: فرید اور نظام

اس کی افغان بیوی سے اور سلیمان اور احمد ایک لونڈی کے بطن سے۔ فرید آخر کار شیر شاہ [رک باں] کے لقب سے ہندوستان کا بادشاہ بن گیا۔ اس نے اپنے کردار کی مضبوطی اور قائدانہ صلاحیت سے باہمی جنگ و جدال کے رجحان کو، جسے وہ افغانوں کا دیرینہ عیب اور ان کی کمزوری کا سب سے بڑا سبب سمجھتا تھا، سختی سے دبا دیا، لیکن اس کی وفات کے بعد اس کا کوئی ایسا جانشین نہ تھا جو جنگ و جدال کے رجحان کو روک سکتا۔ آخر وہ سلطنت جو شیر شاہ نے اپنی بہادری اور قابلیت سے حاصل کی تھی، جلد ہی اس کے جانشینوں کے باہمی اختلافات کی نذر ہو گئی۔ شیر شاہ کا بیٹا جلال خان اسلام شاہ یا سلیم شاہ کے لقب سے اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ اس نے نو سال تک حکومت کی (۱۵۴۵ - ۱۵۵۳ء)، لیکن اس کی تمام قوت و توانائی اپنے بڑے بھائی عادل خان سے مخاصمت میں صرف ہو گئی۔ سلیم شاہ کا کم عمر بیٹا فیروز اپنے ماموں مبارز خان کے ہاتھوں، جو شیر شاہ کے چھوٹے بھائی نظام کا بیٹا تھا، مارا گیا اور مبارز خان محمد شاہ عادل کے لقب سے تخت نشین ہوا، لیکن اسے اس کی اپنی قوم کے لوگ حقارت سے "عدلی" اور ہندو "اندھلی" (اندھا) کہتے تھے [مبارز خان کے دادا حسن کے دو بھتیجے تھے: احمد بن احمد اور ابراہیم بن غازی جو اس زمانے میں صرف چند دن کا تھا]۔ مبارز کی کمزور حکومت کے (دوران ۱۵۵۳ - ۱۵۵۶ء) میں احمد بن احمد اور ابراہیم بن غازی دونوں نے بادشاہ کا لقب اختیار کر لیا گویا ایک ہی وقت میں ہندوستان میں تین شہنشاہ حکمرانی کے مدعی بنے: (۱) ابراہیم شاہ جس نے دہلی اور آگرے پر قبضہ کر لیا تھا؛ (۲) محمد شاہ عادل جو چنار میں جا بیٹھا؛ اور (۳) احمد سور جس نے پنجاب میں سکندر شاہ کا لقب اختیار کر کے ابراہیم کو دہلی اور آگرے سے نکال دیا۔ جب ہمایوں ۱۵۵۵ء میں ایران سے واپس آیا تو سکندر ہی دہلی اور آگرے پر قابض تھا، مگر ہمایوں نے اسے وہاں سے نکال دیا اور وہ بھاگ کر شوالک کے پہاڑوں میں چلا گیا اور وہاں سے بنگال پہنچا جہاں وہ فوت ہوا۔ سکندر نے جب ابراہیم شاہ کو آگرے سے بھگایا، تو وہ وہاں سے سنبھل اور پھر کالپی چلا گیا، جہاں اسے ہیمو نے جو "عدلی" کا وزیر تھا، شکست دی۔ ابراہیم وہاں سے بھاگ کر اپنے باپ غازی خان کے پاس جو ان دنوں بیانہ میں تھا، چلا گیا، مگر ہیمو نے اسے محصور کر لیا۔ انہیں دنوں محمد خان سور حاکم بنگال چنار پر حملہ آور ہونے کے لیے بڑھتا آ رہا تھا، عادل شاہ نے اسے روکنے کے لیے ہیمو کو طلب کر لیا۔ ہیمو ادھر کو چلا تو ابراہیم نے اس کا تعاقب کیا، لیکن ابراہیم نے شکست کھائی اور وہ پہلے بیانہ اور پھر پٹنہ چلا گیا۔ وہاں اس نے راجا رام چندر پر حملہ کیا، مگر شکست کھائی اور گرفتار ہو گیا۔ راجا اس سے بڑے احترام سے پیش آیا، اسے تخت نشین کیا اور اس کی اطاعت قبول کر لی۔ اس اثنا میں عدلی نے محمد سور پر حملہ کر کے اسے کالپی کے قریب قتل کر دیا۔ اب ہمایوں کی واپسی، سکندر کی شکست، نیز ہمایوں کی موت کی خبریں چنار پہنچ گئیں۔ عادل شاہ نے ہیمو کو پچاس ہزار سوار اور پانسو ہاتھی دے کر آگرے اور دہلی کی فتح کے لیے متعین کیا۔ ہیمو نے آگرہ اور دہلی دونوں فتح کر لیے، مگر عادل شاہ کے لیے نہیں، اپنے لیے۔ اکبر نے ہیمو کو پانی پت کے میدان میں شکست دی اور ہیمو وہیں مارا گیا۔ آگرے اور دہلی پر اکبر کی افواج نے قبضہ کر لیا اور ادھر عدلی کو خضر خان بن محمد سور ملقب بہ بہادر شاہ نے شکست دے کر قتل

کر دیا ۔ ابراہیم سور کچھ عرصے تو مالوے میں ٹھیرا رہا آخر اس نے اڑیسہ کا رخ کیا اور وہیں سلیمان کرارانی نے اسے ۱۵۶۷ء میں دھوکے سے قتل کر دیا۔

[اولاد ابراہیم سور کا مختصر شجرہ اس بیان کی وضاحت کے لیے درج ذیل ہے]


ابراہیم خان سور
حسن
احمد
محمد
غازی
احمد (سکندر شاہ)
ابراہیم
فرید (شیر شاہ)
نظام
سلیمان
احمد
بی بی بائی
مبارز خان (محمد شاہ عادل عدلی)
عادل خان
جلال خان
اسلام شاہ
سلیم شاہ
فیروز

مآخذ: (۱) عبدالقادر بداؤنی: منتخب التواریخ، جلد اوّل متن اور ترجمہ از G. S. A. Rankink؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، یہ کتابیں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے سلسلۂ Bibliotheca Indica میں شائع ہوئی ہیں؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۴) کالی کرنجن قانونگو: شیر شاہ، کلکتہ ۱۹۲۱ء؛ (۵) Richard Temple: *A New View of Sher Shāh Sur*، *Indian Antiquary*، ۱۹۲۲ء؛ (۶) H. W. Bellew: *An Inquiry into the Ethnography of Afghānistān*، ووکنگ ۱۸۹۱ء۔

(T. W. HAIG)

سوراکارتا: سابق جزیرۂ جاوا میں ایک سلطنت کا اور اس کے صدر مقام کا نام جس پر دو جاوی شاہزادے Susuhunan اور Mangku-Nĕgara نامی ہالینڈ کے زیر اقتدار، حکومت کرتے تھے ۔ اس کا عروج (A) yogyakarta (-Kĕrta) کی سلطنت کے ساتھ ہوا اور اس پر بھی دو ہی سردار حکمران تھے ۔ یہ متَرم Mataram کی ایک قدیم تر سلطنت سے نکلی، جو بجائے خود دیمک Dĕmak اور پجنگ کی سلطنت کے زوال پر جاوا خاص میں بطور ایک تیسری سلطنت کے ابھری تھی ۔ متَرم کی مسلّم حیثیت اگرچہ وہ بالکل ہی اوپری اور برائے نام سی تھی، صرف اس لیے تھی کہ Susuhunan کو مکۂ مکرمہ کے اہل حل و عقد نے سرکاری طور پر مسلم فرمانروا تسلیم کر لیا تھا اور اسے Panata-gama [ناظم ملت (اسلام)]

کا خطاب دیا تھا، اگرچہ اس ریاست کی آبادی صدق دل سے اسلام میں یقین رکھتی تھی، تاہم سیاسی نظم و نسق میں کچھ جاوی اور ہندوانہ طریقے بھی رائج تھے ۔ یہی بات ان دوسری ریاستوں سے متعلق بھی درست ہے جو اس کے بعد آئیں اور مترکرتہ سے متعلق تو بالخصوص صحیح ہے ۔ یہاں یورپی تعلیم کے زیر اثر تعلیم یافتہ طبقے میں موجودہ چند سالوں میں قدیم ملکی ثقافت کے لیے خاص ذوق اور دلچسپی پیدا ہو گئی ہے ۔

مترم کی سلطنت کی بنیاد ۱۵۷۵ء کے قریب میتا پتی نے رکھی اور اگنگ کے عہد حکومت میں (۱۶۱۳ء - ۱۶۴۵ء) بہ انتہاے عروج و اقبال کو پہنچ گئی ۔ اس کے جانشینوں کے عہد میں ولندیزی تجارتی کمپنی Vereenigde Dutch Trading Co. (Oost-Indische Compagnie) کا اثر نہایت سرعت کے ساتھ بڑھنا شروع ہوا ....

موجودہ شہر کی مجموعی آبادی [تحریر مقالہ کے وقت] ۱۳۰،۰۰۰ (ایک لاکھ تیس ہزار) کے قریب ہے، جن میں سے یورپی چند ہزار سے زیادہ نہیں ہیں یہ شہر ہمیشہ جاوی تہذیب و ثقافت کا مرکز رہا ہے ۔

مآخذ: (۱) G. P. Rouffaer کا مقالہ Vorsten-landen، در *Encyclopaedie Van Nederlandsch-Indie*، بار اول، ۳: ۵۸۷ الف تا ۶۰۳ ب مع ایک نہایت بیش قیمت فہرست مآخذ کے ہماری معلومات کے لیے بے انتہا قابل قدر چیز ہے؛ (۲) P. J. Veth: *Java*، بار دوم، ۲: ۱۰۶ ببعد زیادہ عام ہے ۔

(C. C. Berg [تلخیص از ادارہ])

سُورَۃ: [قرآن مجید کے مختلف ابواب کا نام، سورۃ کے اشتقاق کے بارے میں عرب علماے لغت و نحو کے ہاں اختلاف راے پایا جاتا ہے، بعض کے نزدیک یہ مہموز العین (یعنی سأر یسأر سے مشتق) ہے، سؤرۃ کے معنی بقیہ یا ایک قطعہ کے ہیں، تو گویا سورۃ القرآن کے معنی ہوے قرآن مجید کا ایک ٹکڑا یا حصہ ۔ کثرت استعمال کے باعث سؤرۃ کا ہمزہ ساقط ہو گیا اور سورۃ باقی رہ گیا ۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ اجوف (یعنی سار یسور سے مشتق) ہے جس میں ارتفاع، درجہ اور حجاب یا رکاوٹ کا مفہوم پایا جاتا ہے ۔ گویا سورۃ القرآن کے معنی ہوے قرآن مجید کی آیات کا ایک ایسا ممتاز مجموعہ جس کا آغاز اور انجام (فاتحہ و خاتمہ) ہو اور وحی الٰہی کی بنا پر، رسالتمآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے حکم سے، دیگر سورتوں سے الگ کیا گیا ہو ۔ عربی میں سورۃ البناء عمارت کی دیوار کو اور سُور المدینۃ شہر کی فصیل کو کہتے ہیں ۔ سورت (جمع: سور) کا اشتقاق بھی اسی معنی کا حامل ہے (لسان العرب، بذیل مادۂ سأر، سار؛ مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ کشاف، ص ۹۵۸) ۔ خود قرآن مجید میں مکی اور مدنی دونوں قسم کی سورتوں میں اس لفظ کا مفہوم وحی کے وہ مختلف اجزا ہیں جو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام پر وقتاً فوقتاً نازل ہوتے رہے، مثلاً آپؐ کے مخالفین کو دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان سورتوں جیسی ایک سورت ہی بنا لائیں: [وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ ص (۲ [البقرۃ]: ۲۳) = اور (دیکھو) اگر تمھیں اس (کلام) کی سچائی میں شک ہے جو ہم نے اپنے بندے (حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) پر نازل کیا ہے تو (اس کا فیصلہ بہت آسان ہے، اگر یہ محض ایک انسانی دماغ کی بناوٹ ہے تو تم بھی انسان ہو زیادہ نہیں) اس جیسی ایک ہی سورت بنا لاؤ ۔

اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ ط قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ (۱۰ [یونس]: ۳۸) = کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص (یعنی رسول خداؐ) نے اللہ

کے نام پر یہ افترا کیا ہے؟ تم کہو "اگر تم اپنے قول میں سچے ہو (اور اگر ایک آدمی اپنے جی سے گھڑ کر ایسا کلام بنا سکتا ہے) تو قرآن کی مانند ایک سورت ہی بنا کر تم پیش کر دو۔

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ وَّادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللّٰهِ (۱۱ [ھود] : ۱۳) — کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص (یعنی رسول خدا) نے اللہ کے نام پر افترا کیا ہے؟ سو (اے پیغمبر) تو کہہ دے "اگر تم اپنی اس بات میں سچے ہو تو اس طرح کی دس سورتیں گھڑی ہوئی بنا کر پیش کر دو اور اللہ کے سوا جس کسی کو (اپنی مدد کے لیے) پکار سکتے ہو پکار لو۔

ایک اور جگہ کہا گیا ہے:

سُورَةٌ أَنْزَلْنٰهَا وَفَرَضْنٰهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا اٰيٰتٍۢ بَيِّنٰتٍ (۲۴ [النور] : ۱) یہ سورت ہے کہ ہم نے اسے اتارا ہے اور اسے فرض کر دیا ہے اور اس میں اپنی روشن نشانیاں اتار دی ہیں۔

دوسرے مقامات پر فرمایا: (۱) يَحْذَرُ الْمُنٰفِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ (۹ [التوبة] : ۶۴) = منافقین اس بات سے ڈرتے ہیں کہ مبادا کوئی سورة ایسی نازل ہو جائے جو ان کے دلوں کے تمام اسرار آشکارا کر دے۔

(۲) وَإِذَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ اٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَجٰهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَّعَ الْقٰعِدِينَ (۹ [التوبة] : ۸۶) — اور جب کوئی سورت اس بارے میں اترتی ہے کہ اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے رسول کے ساتھ ہو کر جہاد کرو تو جو لوگ ان میں مقدور والے ہیں وہی تم سے رخصت مانگنے لگتے ہیں کہ ہمیں چھوڑ دیجیے گھر میں بیٹھ رہنے والوں کے ساتھ بیٹھے رہیں۔

(۳) وَإِذَا مَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ إِيمَانًا (۹ [التوبة] : ۱۲۴) — جب کوئی نئی سورت نازل ہوتی ہے تو ان میں سے بعض لوگ (مذاق کے طور پر مسلمانوں سے) پوچھتے ہیں کہ "کہو تم میں سے کس کے ایمان میں اس سے اضافہ ہوا"۔

وَإِذَا مَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلٰى بَعْضٍ هَلْ يَرٰىكُمْ مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا (۹ [التوبة]: ۱۲۷) — اور جب کوئی سورت نازل ہوتی ہے (جس میں منافقوں کا ذکر ہوتا ہے) تو وہ آپس میں ایک دوسرے کی طرف دیکھنے لگتے ہیں کہ تم پر کسی کی نگاہ تو نہیں پڑی۔ پھر منہ پھیر کر چل دیتے ہیں۔

فَإِذَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَّذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يَّنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ (۴۷ [محمد] : ۲۰)۔

قرآن مجید ۱۱۴ سورتوں پر مشتمل ہے، جن میں سب سے پہلی [الفاتحہ، رک بآں] اور آخری و الناس [رک بآں] ہے [قرآن مجید کی ۱۱۴ سورتوں میں سے ہر ایک (سوا سورة التوبة [رک بہ براءة (۳)] کے) بسم اللہ سے شروع ہوتی ہے جو پہلی سورت کے اختتام اور نئی سورت کے افتتاح کی علامت ہے۔ سورت کی کم سے کم آیات تین قرار دی گئی ہیں۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے فرمایا کہ مجھے اللہ تعالٰی نے تورات کی جگہ السبع الطوال (البقرہ، آل عمرٰن، النساء، المآئدہ، الانعام، الاعراف اور الکہف)، زبور کی جگہ المئین (یعنی سو آیتیں یا اس سے زیادہ والی سورتیں) اور انجیل کی جگہ المثانی (وہ چھوٹی سورتیں جن کی آیات سو سے کم ہوں) عطا کی ہیں، **المفصل** (مختصر سورتیں) عطا کر کے مجھے سب پر

فضیلت دی گئی ہے، اسی حدیث کی اساس پر علما نے قرآن مجید کی سورتوں کو چار زمروں میں تقسیم کیا ہے، طویل ترین سورتوں کو الطوال، ان سے چھوٹی (سو آیت یا زیادہ والی) کو المئون، ان سے کم آیات والی کو المثانی (المثانی سورت الفاتحہ اور تمام قرآن مجید کے لیے بھی آیا ہے) اور ان سے کم آیات والی کو المفصل کہا گیا ہے، پھر آخری اور چوتھی قسم کو تین زمروں میں تقسیم کیا گیا ہے، سورۃ النبا تک کو طوال مفصل کہا گیا، الضحٰی تک کی سورتوں کو اوساط مفصل اور الضحٰی سے آخر تک والی سورتوں کو قصار مفصل کہا گیا ہے (تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۶۰۸ تا ۶۶۰) ۔ ہجرت سے قبل نازل ہونے والی سورتوں کو مکی اور ہجرت کے بعد نازل ہونے والی سورتوں کو مدنی کہا گیا ہے، تاہم بعض مکی سورتوں میں مدنی آیات اور مدنی سورتوں میں مکی آیات بھی موجود ہیں، بعض ائمہ کی تصریح کے مطابق مکے میں سب سے پہلے سورۃ العلق اور سب سے آخر سورۃ المطففین نازل ہوئی، جبکہ مدینے میں سب سے پہلے البقرۃ اور سب سے آخر میں سورۃ النصر نازل ہوئی، تاہم سورتوں کے مکی و مدنی ہونے کے بارے میں علما میں اختلاف موجود ہے ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے الاتقان، ۱ : ۱۰ ببعد).]

مآخذ: (۱) نولڈیکہ: *Geschichte des Qorans*، ص ۲۴ ببعد، ۲۲۷ ببعد، ۳۲۰ ببعد، بار دوم از Schwally، ۱ : ۲۰ ببعد، ۲ / ۱ : ۲۰ ببعد؛ (۲) H. Hirschfeld: *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran*، ۱۹۰۲ء، ص ۲؛ [(۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۴) السیوطی: الاتقان، قاہرہ، ۱۳۱۸ھ؛ (۵) الواحدی: اسباب النزول؛ (۶) الزرکشی: البرہان فی علوم القرآن، (چار جلدیں)، طبع محمد ابو الفضل ابراہیم، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۷) محمد عبدالعظیم الزرقانی: مناہل العرفان فی علوم القرآن، (دو جلدیں)، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۸) صبحی الصالح: مباحث فی علوم القرآن، بیروت ۱۹۶۵ء].

(F. BUHL [و ادارہ])

سُورَت: بھارت کا ایک شہر اور اسی نام کے ضلع کا صدر مقام، جو ۲۱ درجے ۱۱ ثانیے شمال اور ۷۲ درجے ۵۰ ثانیے مشرق میں دریاے تاپتی کے جنوبی کنارے پر اس کے دہانے سے دس میل کے فاصلے پر واقع ہے ۔ مشہور جغرافیہ دان بطلیموس (Ptolemy، م ۱۵۰ء) 'پولی پولا' شاید ''پھول پادا'' کی تجارت کا ذکر کرتا ہے جو شہر سورت کا مقدس ترین حصہ تھا ۔ مسلمان مؤرخین نے ابتدائی زمانے میں سورت کا جو ذکر کیا ہے وہ تحقیق طلب ہے کیونکہ اسے ایک اور شہر سورتھ (سوراشٹر) سے ملتبس کر دیا گیا ہے ۔ ۱۳۷۳ء میں فیروز تغلق نے بھیلوں سے اس شہر کی حفاظت کے لیے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا تھا ۔ موجودہ شہر کی بنیاد کی تاریخ سولھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں خیال کی جاتی ہے، (تفصیل کے لیے دیکھیے [آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ].

مآخذ: (۱) ابوالفضل: آئین اکبری، ترجمۂ Blochmann اور Jarret؛ (۲) اکبر نامہ؛ (۳) نظام الدین احمد: طبقات اکبری، یہ سب کی سب سلسلہ Bibliotheca Indica سلسلے کی ایشیاٹک سوسائیٹی بنگال کی مطبوعات ہیں؛ (۴) محمد قاسم فرشتہ: گلزار ابراہیمی، بمبئی، طبع سنگی، ۱۸۳۲ء؛ (۵) The Imperial Gazetteer of India، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۲۳ : ۱۰۳، ۱۶۳؛ [(۶) *The Statesman's Year-Book*، بابت ۱۹۷۲/۱۹۷۳ء، میکملن، لنڈن].

(T. W. HAIG [تلخیص از ادارہ])

سُوری حِصار: [= سیوری حصار]، جسے سِیْوری حِصار یعنی مستحکم قلعہ؛ بھی لکھتے ہیں (دیکھیے احمد وفیق: لہجۂ عثمانی: ص ۴۰۹)، ایشیاے کوچک میں دو جگہوں کا نام:

۱ - ایک چھوٹا سا قصبہ، جو انقرہ سے تقریباً پچاسی میل جنوب مغرب میں اس سطح مرتفع کے وسط میں واقع ہے جس کے جنوب اور مشرق میں دریاے سقاریا کی بالائی گزرگاہ ہے اور شمال میں دریاے پورسق بہتا ہے۔ سوری حصار گونش طاغ کی شمالی ڈھلان پر واقع ہے؛ اس قصبے کا قلعہ اسی پہاڑ پر بنایا گیا تھا۔ اس قصبے کی تاریخ تعمیر سلجوقی عہد سے پرے نہیں جاتی اور یہاں ایسے آثار بھی موجود نہیں جنھیں قدیم شمار کیا جا سکے، لیکن القزوینی (آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ص ۳۰۹) اور حمد اللہ المستوفی (طبع Le Strange، ص ۹۹) کو معلوم تھا کہ یہ ایک مستحکم اور محفوظ مقام ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange: *The Lands of the Eastern Califate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۳؛ (۲) Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۵۸ء، ج ۹/۱، ص ۵۲۵، ۵۲۷؛ (۳) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، پیرس ۱۸۹۲ء، ۱: ۲۸۷؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۵۸۲۔

۲ - سُوورلا Vurla کے جنوب میں قوش آطہ سی کی جھیل کے کنارے پر ایک چھوٹا سا قصبہ جو ازمیر کی سنجاق میں ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ سلطان بایزید ثانی کے عہد حکومت میں یہ قصبہ بحری ڈاکو قرہ طورمش کی پناہ گاہ تھا (Von Hammer: *G.O.R.*، ۲: ۳۴۶)۔ ۱۶۷۰ء میں (بقول Taeschner: *Das anatolische Wegenetz*، ۲: ۹۶) اولیا چلبی اس قصبے سے گزرا تھا۔ سامی (قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۸۵) اس کی آبادی ۳۶۳ بتاتا ہے۔

(J. H. Kramers [تلخیص از ادارہ])

اَلسُّوریۃ: رک بہ الشام۔

سُوزَنی: حکیم: محمد عوفی نے لُبابُ الالباب (۲: ۱۹۱) میں اس کا نام محمد بن علی دیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ ہزل لکھتا تھا، لیکن دو تین قصیدے وحدانیت پر بھی اس نے لکھے اس لیے اسے مغفرت کی امید ہے۔ سوزنی نے سمرقند اور بخارا میں قیام کیا جو ماوراء النہر کے علاقے میں خاص اہمیت رکھتے تھے۔ یہ علاقہ ۴۳۱ھ/ ۱۰۳۹ء میں (محمد تقی: تاریخ ماوراء النہر، طبع بمبئی ۱۳۱۰ھ، ص ۱۶) چغری بیگ بن میکائیل بن سلجوق (م ۴۵۲-۳ھ/ ۱۰۶۰ء) کے ہاتھوں سلجوقی حکومت کے زیر نگین ہوا، لیکن مقامی حکمران پھر زور پکڑ گئے اور جیسا کہ تاریخ بخارا (ملخصۂ محمد بن زفر، طبع تقی مدرس رضوی، تہران ۱۳۱۷ ش، ص ۳۵) سے معلوم ہوتا ہے ابراہیم طمغاج خان اور اس کے بعد اس کے بیٹے نصر خان (ممدوح عمعق بخاری، لُباب، ۲: ۱۸۸ تا ۱۹۰) نے وہاں حکومت کی۔ نصر خان کے بعد اس کا چھوٹا بھائی خضر خان حاکم ہوا۔ پھر جب اس کے بیٹے احمد خان (م ۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء) کی حکومت کا آغاز ہوا تو اس نے سلجوقی حکومت کے خلاف بغاوت کی؛ چنانچہ ملک شاہ سلجوقی (م ۴۸۶ھ/ ۱۰۹۳ء) نے ۴۷۱ھ/ ۱۰۷۸-۱۰۷۹ء میں اس پر حملہ کیا اور اسے گرفتار کر کے کچھ عرصے تک خراسان میں رکھا، لیکن بعد میں اسے معاف کر دیا اور دوبارہ ماوراء النہر کی حکومت اس کے سپرد ہوئی۔ اس احمد خان یا سلیمان خان کے متعلق کچھ اور علم نہیں (تاریخ بخارا، ص ۳۶، س ۱ تا ۳) میں ہے کہ احمد خان پر ملک شاہ نے حملہ کیا تھا، لیکن روضۃ الصفاء، لکھنؤ ۱۹۱۵ء، ۴: ۱۰۰، میں ہے کہ سلیمان خان پر حملہ ہوا۔ راقم مقالہ کے نزدیک یہ دونوں نام ایک ہی شخص کے ہیں اور اس کا پورا نام سلیمان خان احمد ہوگا،

جس طرح کہ اس کے بیٹے کا نام آرسلان خان محمد تھا)۔ احمد خان کے بیٹے آرسلان خان محمد کے حالات بھی پردۂ خفا میں ہیں۔ تاریخ بخارا (ص ۶۱ س ۸، ص ۶۲ س ۶-۷) سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر نے ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں بخارا میں جامع مسجد تعمیر کرائی اور ۵۱۷ھ / ۱۱۲۳ء میں منبر و محراب وغیرہ بنوائے۔ اسی تاریخ (ص ۳۰ س ۶-۷) میں ہے کہ ۵۲۲ھ / ۱۱۲۸ء (جب کہ ابو نصر احمد بن محمد نے تاریخ بخارا کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا) کے چند سال قبل اسی آرسلان خان محمد نے بخارا کے ویران قلعے کو آباد کرنے کا حکم دیا تھا۔ ان تاریخوں کے بعد اس حاکم کے متعلق کچھ اور معلومات حاصل نہیں ہیں۔ ۵۲۴ھ / ۱۱۳۰ء سے ۵۲۶ھ / ۱۱۳۲ء تک سمرقند کا حاکم قلیچ طمغاج حسن بن علی بن عبدالمؤمن (المعروف "حسن تگین") تھا (لُباب، ۱: ۳۰۵)۔ عثمان مختاری (م ۵۴۳ھ یا ۵۵۴ھ) نے اسی طمغاج کے وزیر علی کی مدح میں ایک قصیدہ کہا ہے جس میں نظام الملک طوسی سے اس کا موازنہ کیا ہے (دیوان، مخطوطۂ بانکی پور، ورق ۱۲۲ب تا ۱۲۷ الف)۔

۵۳۴ھ / ۱۱۴۰ء میں بخارا کا حاکم امیر زنگی علی خلیفہ تھا (تاریخ بخارا، ص ۴۰)، جو سنجر سلجوقی کا باج گزار تھا اور اسی وجہ سے اس سال خوارزم شاہ نے اس پر حملہ کر کے اسے قتل کرا دیا۔ اس کے دو سال بعد، یعنی ۵۳۶ھ/۱۱۴۲ء میں، گور خان ختائی نے سنجر کو شکست دی اور بخارا کے بعض جلیل القدر علما و امرا، مثلاً حسام الدین عمر بن عبدالعزیز ابن مازہ کو قتل کر دیا اور آلپ تگین کو وہاں کا حاکم مقرر کیا (تاریخ بخارا، ص ۴۰)۔ گور خان کے انتقال کے ایک سال بعد، یعنی ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ء میں، غز ترکوں نے بخارا پر حملہ کیا اور وہاں کے امرا تراچہ بیگ (روضۃ الصفاء، ۴: ۱۱۱) اور عین الدولۃ کو قید کر لیا اور شہاب وزیر کو قتل کر دیا۔ ان ترکوں کی طاقت اس واقعے کے بعد سے بڑھنے لگی۔ آخر کار انھوں نے اوائل ۵۴۸ھ / اگست ۱۱۵۳ء میں (Barthold: *Turkestan*، ص ۳۲۹) سنجر کو قید کر لیا۔ اس کے بعد پورے خراسان میں ابتری پھیل گئی۔

۵۵۹ھ / ۱۱۶۴ء میں ترکوں کے ایک دوسرے گروہ قارلق [رک بآن] نے بخارا پر حملہ کیا، لیکن ختائی حاکم چغری خان بن حسن تگین کی مدد سے شمس الدین محمد بن حسام الدین نے انھیں پسپا کر دیا (لُباب، ۱: ۳۳۲)۔ غالباً یہی چغری بیگ (یا اس کا بھائی؟) تھا جو رکن الدین مسعود کے نام سے مشہور ہے اور جس نے ۵۹۰ھ / ۱۱۹۵ء میں بخارا میں ایک نئی نواحی بستی بنوائی تھی (تاریخ بخارا، ص ۳۲)۔ اس کے بعد ایک عرصے تک تاریخ ہماری رہبری نہیں کرتی۔ محمد عوفی سے معلوم ہوتا ہے (لباب، ۱: ۴۴) کہ قلیچ طمغاج خان ابراہیم بن حسین ۵۹۷ھ / ۱۲۰۱ء میں ماوراء النہر کا حاکم تھا۔ میرزا محمد قزوینی کا خیال ہے (لباب، ۱: ۳۰۲) کہ اس کا انتقال ۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء میں ہوا اور اس کا بیٹا قلیچ آرسلان خان عثمان ۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ء میں قتل ہوا۔ یہ ایلک خانی سلسلے [رک بہ ایلک خانیہ] کا آخری حاکم تھا (تاریخ بخارا، ص ۳۱، میں ہے کہ خوارزم شاہ نے بخارا پر ۶۰۴ھ / ۱۲۰۷ء میں قبضہ کیا جس سے ایلک خانی سلطنت ختم ہوئی اور ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء میں چنگیز خان نے بخارا کو ویران کیا)۔

سوزنی کا قدیم ترین قصیدہ آرسلان خان محمد بن سلیمان کی مدح میں ملتا ہے جو چھٹی صدی ہجری کے پہلے ربع میں بخارا کا حاکم تھا۔ اس کا

اور اس کے وزیر سعد الملک کا تذکرہ بعض اشعار میں آتا ہے (دیکھیے دیوان سوزنی، مخطوطۂ حبیب گنج، ورق ۱۳۷ ب)۔

حسام الدین عمر بن برہان الدین عبدالعزیز بن مازہ کی مدح میں بھی ایک قصیدہ ملتا ہے، جس میں اسے سپہ سالار کہا ہے (دیکھیے دیوان سوزنی، ورق ۳۸ الف)۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس حسام الدین کا قتل ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء میں ہوا تھا۔ اس کے بعد ختائی سلطان کی طرف سے اس کا بیٹا شمس الدین محمد بخارا کا حاکم مقرر کیا گیا تھا اور وہ ۵۵۹ھ/ ۱۱۶۳ء تک ضرور زندہ تھا جب کہ اس نے قارلق ترکوں کو پسپا کیا تھا۔ اس کی اور اس کے امیر چغری خان بن حسن تگین کی مدح میں بھی سوزنی کا ایک قصیدہ ملتا ہے (لباب، ۱ : ۳۳۳)۔

تاریخ بخارا (ص ۳۴) میں ہے کہ بخارا کا ربض سب سے پہلے ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء میں بنوایا گیا تھا۔ پھر آرسلان خان محمد نے، جس کا ذکر شروع میں آ چکا ہے، ایک نیا ربض بنوایا تھا اور ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء میں امیر چغری خان نے (جس کا نام یا اس کے بھائی کا نام رکن الدین مسعود تھا؟) بھی ایک نیا ربض بنوایا تھا۔ سوزنی نے اس مسعود بن "حسن تگین" کے جلوس پر تہنیت لکھی تھی (دیوان، ورق ۲۷ ب تا ۲۸ الف)۔

ایک دوسرے قصیدے میں، جو اسی رکن الدین مسعود کی مدح میں ہے، شاعر آرسلان خان محمد کی شان و شوکت کو یاد کرتا ہے (ورق ۲۸ ب تا ۲۹ الف)۔

اسی رکن الدین مسعود کے وزیر سعد الملک مسعود کے عہدۂ وزارت پر مامور ہونے کے موقع پر شاعر ایک قصیدہ لکھتا ہے اور اس واقعے کی تاریخ بھی دیتا ہے، یعنی محرم ۵۶۰ھ/ نومبر ۱۱۶۴ء (ورق ۱۱ الف)۔

رکن الدین مسعود بن قلیچ طمغاج "حسن تگین" کے اسی وزیر سعد الملک مسعود کی مدح میں ایک اور قصیدہ ہے، جس میں شاعر نے اسے آرسلان خان محمد بن سلیمان (جو چھٹی صدی ہجری کے پہلے ربع میں بخارا کا حاکم تھا) کے وزیر فخر الدین کی "یادگار" کہا ہے (دیوان سوزنی، مخطوطۂ حبیب گنج)۔

برہان الدین عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز ابن مازہ کی مدح میں کئی قصیدے ملتے ہیں۔ یہ شخص "صدر جہاں" کے لقب سے مشہور تھا۔ محمد عوفی نے جوامع الحکایات، میں ہر جگہ اسے "سلطان دستار داران جہان" کہا ہے اور اسی کے فرزند سیف الدین محمد کے عہد (۶۱۷ھ) میں لباب الالباب لکھی ہے (تعلیقات میرزا محمد قزوینی، لباب، ۱ : ۳۳۳ تا ۳۳۵)۔ ۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء میں محمد بن زفر بن عمر نے اسی صدر جہاں کے لیے تاریخ بخارا (از ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی) کے فارسی ترجمے (از ابو نصر احمد بن محمد) کا خلاصہ کیا تھا۔ اس کی مدح میں ایک قصیدہ سوزنی نے لکھا ہے (مخطوطۂ حبیب گنج)۔ اس قصیدے کے تیسرے شعر کے دوسرے مصرع میں شاعر نے ممدوح کے والد حسام الدین عمر اور فرزند سیف الدین محمد کے القاب کی رعایت رکھی ہے۔ سوزنی نے اس ممدوح کا ابتدائی زمانہ پایا ہوگا کیونکہ اس کا سال وفات ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء بتایا گیا ہے (براؤن، ۲ : ۳۴۳؛ غالباً تذکرۂ دولت شاہ سے براؤن نے یہ سال نقل کیا ہے)۔

سوزنی کے کلام میں کسی فاضل طاہر اور علی (لباب، ۲ : ۱۹۰ و ۱۹۲) کی مدح بھی ملتی ہے، لیکن وہ ہجو کے لیے زیادہ مشہور ہے اور یہ

جو کہا جاتا ہے کہ سوزنی نے فتوحی شاعر سے ہجو بلخ لکھوا کر انوری کی تشہیر کرائی تھی اس کی اصلیت ثابت نہیں ہوتی۔ تنقید شعر العجم (ص ۲۱۳) میں حافظ محمود خان شیرانی نے لکھا ہے کہ ہجو بلخ اور چیز ہے اور سوزنی کا خرنامہ اور چیز ہے اور یہ کہ اہل بلخ اس خرنامے سے نہیں بلکہ ہجو بلخ کی وجہ سے ناراض ہوئے تھے۔

مآخذ: (۱) ابوبکر محمد بن جعفر (م ۳۴۸ھ/ ۹۵۹ء): تاریخ بخارا (عربی)، فارسی ترجمہ از ابونصر احمد بن محمد (۵۲۲ھ/ ۱۱۲۸ء) و ملخص از محمد بن زفر (۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶ء، جسے مدرس رضوی نے حواشی کے ساتھ ۱۳۱۷ ش میں تہران سے شائع کیا)؛ (۲) محمد تقی خان: تاریخ ماوراء النہر، بمبئی ۱۳۱۰ھ؛ (۳) روضۃ الصفا، لکھنؤ ۱۹۱۵ء؛ (۴) دیوان عثمان مختاری، مخطوطہ، در کتاب خانۂ بانکی پور؛ (۵) دیوان حکیم سوزنی، مخطوطۂ حبیب گنج؛ (۶) بارتولڈ: Turkestan؛ (۷) محمد عوفی: لباب الالباب؛ (۸) محمود خان شیرانی: تنقید شعر العجم، دہلی ۱۹۴۲ء۔

(غلام مصطفٰی خان)

السُّوس: خوزستان یا عربستان کے ایرانی ضلع میں ایک تباہ شدہ مقام۔ بہت قدیم زمانے میں (کم از کم دو ہزار سال قبل مسیح) یہ ایلم Blam کی سلطنت کا پاے تخت تھا۔ اس کا نام توراۃ میں اور میخی کتبات میں شوشن دیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) BGA، بمواضع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۳: ۱۸۸ تا ۱۹۱؛ عربی اور فارسی ماخذ کے لیے دیکھیے (۳) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۰ اور بالخصوص (۴) P. Schwarz: *Iran im Mittelalter nach der arab. Geograph.*، لائپزگ ۱۹۲۱ء، ۳: ۳۱۳، ۳۰۸ تا ۳۶۳ و ۳۷۰ (صوبۂ سوس)؛ (۵) A.v. Kremer: *Kultur gesch. des Orients unter der Khalifen*، وی انا ۱۸۷۵ تا ۱۸۷۷ء، ۱: ۲۹۳ تا ۲۹۵؛ (۶) J. M. Kinneir: *A Geogr. Memoir of the Persian Empire*، لنڈن ۱۸۱۳ء؛ (۷) W. Ouseley: *Travels in various Countries of the East*، لنڈن ۱۸۱۹ء، ۱: ۳۲۲ ببعد و ۲: ۳۶۳؛ (۸) R. Walpole: *Travels in various Countries of the East*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ۲: ۴۲۰ تا ۴۳۰؛ (۹) H. Rawlinson، در *Journ. of the Roy. Geogr. Society*، لنڈن ۱۸۳۹ء، ۹: ۶۸ تا ۷۱، ۸۰ تا ۹۳؛ (۱۰) A.H. Layard، در مجلۂ مذکور، ۱۸۴۶ء، ۱۶: ۷۵، ۹۳ تا ۹۳؛ (۱۱) وہی مصنف، در *Early Adventures in Persia, Susiana and Babylonia*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ۱: ۳۱۸ و ۲: ۲۹۰ ببعد؛ (۱۲) C. de Bode: *Travels in Luristan and Arabistan*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۲: ۱۸۶ تا ۲۰۰؛ (۱۳) W.K. Loftus: *Travels and Research in Chaldaea and Susiana*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ص ۳۱۴ تا ۴۳۳؛ (۱۴) K. Ritter: *Erdkunde von Asien*، ۹: ۲۹۴ تا ۳۲۳؛ (۱۵) J. Dieulafoy: *La Perse, la Chaldée et la Susiane*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۶۰۹ ببعد؛ (۱۶) J. Dieulafoy، در *Globus*، Brunswick ۱۸۸۷ء، ۵۲: ۳۰۵ ببعد، ۳۲۱ ببعد، ۳۳۷ ببعد، ۳۵۳ ببعد، ۳۶۹ ببعد؛ (۱۷) وہی مصنف: *A Suse*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۱۸) M. Dieulafoy: *L'Acropole de Suse*، پیرس ۱۸۹۰ء؛ حکومت فرانس کی مہموں پر جو de Morgan کے زیر اہتمام سر انجام پائیں، دیکھیے (۱۹) *Mémoires de Délégation en Perse*، پیرس ۱۹۰۰ء ببعد، ج ۱، ۷، ۸، ۱۲ و ۱۳؛ (۲۰) Henzey، در *Comptes rendus de l'Académie*، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۳۷۳ ببعد؛ (۲۱) *Revue Archéologique*، ۱۸۹۹ء؛ قلیم سوسہ پر دیکھیے (۲۲) Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?*، لائپزگ

۱۸۸۱ء، ص ۳۱۱ تا ۳۱۲؛ (۲۲) F. Billerbeck : *Susa*، لائپزگ ۱۸۹۳ء؛ (۲۳) M. Streck : *Assurbanipal* (= *Vorderasiat. Bibl.*، ۱۹۱۶ء، ج ۸) ص cccxxxix ببعد، ۸۰۹، ۸۱۳ - (الانی) سوسہ کے بیشتر بیلی کتبوں کے لیے دیکھیے (۲۰) *Vorderasiat. Bibl.*، ج ۱، از Thureau Dangin، ۱۹۰۷ء) و ج ۳، از Weissbach، ۱۹۱۳ء)؛ (۲۹) نیز *Mémoires de la Délegation en Perse*، کی جلدوں میں۔

(M. Streck [تلخیص از ادارہ])

السُّوس الاقصیٰ: مراکش کے جنوب میں ایک ضلع، جس کی شکل ایک مثلث میدان کی سی ہے؛ اس کا طول ۱۲۰ میل، عرض ۲۵ سے ۲۶ میل تک اور رقبہ تقریباً ۷۰۰۰ مربع میل ہے۔ اس کے مغرب میں بحر اوقیانوس، شمال کی جانب کوہ اطلس عظیم کی آخری ڈھلانیں اور جنوب میں اطلس صغیر ہے۔ پھر یہ بتدریج تنگ ہوتا چلا جاتا ہے تاآنکہ دونوں پہاڑی سلسلوں کے مقام اتصال پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ اسے وادی سُوس اور اس کے معاون دریا سیراب کرتے ہیں۔ قرون وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویس بالعموم السُّوس الاقصیٰ اور السُّوس الادنی میں تفریق کرتے ہیں۔ السُّوس الادنی سے ان دنوں غالباً مراد تمام شمالی مراکش تھا، جس کا پایۂ تخت طنجہ (Tangier) تھا اور السُّوس الاقصیٰ سے دونوں السوس کا پورا پہاڑی سلسلہ۔ یاقوت کے بیان کے مطابق دونوں سوسوں میں فاصلہ دو ماہ کی مسافت کے برابر تھا۔

السُّوس کے لوگ اب بھی ایک بربری بولی بولتے ہیں جو زبانوں کے تاشلحیت Tas**h**el**h**ait گروہ سے تعلق رکھتی ہے، لیکن یہاں کے باشندوں کی بہت بڑی تعداد چونکہ نقل مکانی کرتی رہتی ہے اور مراکش کے دوسرے شہروں اور قصبات میں مختلف تجارتوں میں مشغول ہے، اس لیے عربی بولنے والوں کی تعداد یوماً فیوماً بڑھ رہی ہے۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة المغرب، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن: ص ۶۱ ببعد و ترجمہ: ص ۷۱ ببعد؛ (۲) البکری: المغرب فی ذکر بلاد افریقیہ و المغرب، ص ۳۰۶؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، بذیل مادہ؛ (۴) الیعقوبی، ص ۱۳۶؛ (۵) ابوالفداء: تقویم البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۶) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۷) ابن خلدون: کتاب العبر، مترجمۂ de Slane، بمدد جغرافیائی جداول و اشاریہ؛ (۸) E. Lévi-Provencal : *Documents inédits d'histoire almohade*، پیرس ۱۹۲۷ء، بمدد اشاریہ؛ (۹) المغرب کے تمام مسلمان مؤرخین، بمواقع کثیرہ؛ (۱۰) G. Marcais : *Les Arabes en Berbérie du XI^{me} au XIV^{me} siècles*، پیرس ۱۹۱۳ء، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) H. de Castries : *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*، پیرس ۱۹۰۵ء ببعد، بمواقع کثیرہ، السوس کی اقتصادی اور سیاسی تاریخ سے متعلق بہت سے مسوّدات؛ (۱۲) de Foucauld : *Reconnaissance au Maroc*، پیرس ۱۸۸۸ء؛ (۱۳) H. Deloncle : *Les Sous*، در *Bulletin de la Société de géographie Commerciale de Paris*، ۱۸۸۱ء؛ (۱۴) A. Berbrugger : *Itinéraires et renseignements sur le pays de Sous et autres parties meridionales du Maroc*، در Renou : *de l'empire du Maroc*؛ (۱۵) V. Demontes : *La Region marocaine du Sous*، در *Bulletin de la Societe de Geographie d'Alger*، ۱۹۰۱ء، حصۂ چہارم، ص ۵۳۶ تا ۵۸۲؛ (۱۶) A. Le Châtelier : *Tribus du Sud-Ouest marocain : bassins cotiers entre Sous et Draa*، پیرس ۱۸۹۱؛ (۱۷) E. Pröbster : *Der Sus-el-Aqsa, Sus, Marokho, Sahara* *in geographischer, wirtschaftlicher, religiöser und politischer Hinsicht*، در *Der Neue Orient*، ج ۷، جز ۲، ۱۷ مئی ۱۹۲۰ء، ص ۵۲ تا ۵۷؛ (۱۸) R. de Segonzac: *Excursion au Sous, avec quelques considérations préliminaires sur la question marocaine*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۱۹) وہی مصنف: *Excursion dans la vallée de l'Oued Sous (Maroc)*، در *C.R. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۱۶۲ تا ۱۷۳؛ (۲۰) L. Thomas: *Voyage au Goumafa et au Sous*، پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۲۱) G. Rohlfs: *Voyage au sud de l'Atlas*؛ (۲۲) P. Schnell: *l'Atlas Marocain*؛ (۲۳) René Basset: *Relation de Sidi Brahim de Massat*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۲۴) Bourguignon: *La région du Sous*، در *Conférences franco-marocaines*؛ (۲۵) S. Cauvet: *La Culture du palmier au Sous*، در *RA*، ۱۹۱۴ء، عدد ۲۹۲، ص ۲۹ تا ۸۷؛ (۲۶) Delhomme: *Les armes dans le Sous Occidental*, *Arch. Berb.*, ۱۹۱۷ء، ۲: ۱۲۳ تا ۱۲۹؛ (۲۷) H. Dugard: *La Colonne du Sous (Janvier-Juin 1917)*، پیرس ۱۹۱۸ء؛ (۲۸) Gadiou: *La situation économique du Sous*، در *Revue de Géographie marocaine*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۳۷ تا ۱۶۰؛ (۲۹) H.M. Grey: *An account of the "Tourmaline" expedition to Sūs, 1897-1898*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۳۰) H. Lynes: *L'ornithologie des territoires du Sous*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۳۱) de Rochemonteix: *Documents pour l'étude du berbère : Contes du Sous et de l'oasis de Tafilelt*، در *JA*، ۱۸۸۹ء، ج ۱۳؛ (۳۲) René Basset: *Le Dialecte berbère de Taroudant*، در *GSAI*، ۱۸۹۵ء، ۸: ۱ تا ۶۳؛ (۳۳) H. Stumme: مراکش کی بربر بولیوں پر کی تصانیف؛ (۳۴) E. Laoust: *Cours de berbère marocain : dialectes du Sous, du Haut et de l'Anti-Atlas*، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۳۵) E. Destaing: *Étude sur la tachelḥît du Soûs, I. Vocabulaire français-berbère*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۳۶) F. Gérenton: *Les expéditions de Moulay el Hassan dans le Sous*، در *Af. Fr. R.*، ۱۹۲۴ء، ص ۲۶۹ تا ۲۸۶؛ (۳۷) L. Justinard: *Notes d'histoire et de littérature berbère*، در *Hespéris*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۷ تا ۲۳۸؛ (۳۸) وہی مصنف: *Notes sur l'histoire du Sous au XIXème siècle*، در مجلّۂ مذکورہ ۱۹۲۵ء، ص ۲۶۵ تا ۲۷۶ و ۱۹۲۶ء، ص ۵۴۵ تا ۵۵۳؛ (۳۹) وہی مصنف: *Poèmes chleuhs recueillis au Sous*، در *RMM*، ۱۹۲۰ء، ص ۶۳ تا ۱۰۸؛ (۴۰) E. Laoust: *Pêcheurs berbères au Sous*، در *Hespéris*، ۱۹۲۳ء، ص ۲۳۷ تا ۲۶۴؛ (۴۱) R. Montagne: *Massat : Une tribu berbère du Sud-Marocain*، در مجلّۂ مذکورہ ۱۹۲۴ء، ص ۲۵۷ تا ۳۰۴؛ (۴۲) P. Ricard: *Les Guides Bleus : Maroc*، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۱۳۶ ببعد۔

(E. LÉVI PROVENÇAL [تلخیص از ادارہ])

سُوسَن: بختیاریوں [رَكْ بآں] کے لُور قبیلے کے علاقے کے اندر خوزستان میں بالائی کارُون کے کنارے ایک ویران اور برباد شدہ جگہ، جو دِزْفُول [رَكْ بآں] سے پانچ گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے۔ ایرانی جغرافیہ نویس اس مقام کو عروج (یا عُروح ؟) اور جابِلِق بھی کہتے ہیں۔ H. Rawlinson نے ان کھنڈروں کو ۱۸۳۶ء میں دریافت کیا تھا۔ بعد ازآں Layard نے انھیں دو مرتبہ (۱۸۴۰ء اور ۱۸۴۱ء میں) دیکھا اور اپنے پیش رو کے بیان میں، جو محض وہاں کے مقامی باشندوں سے حاصل کردہ اطلاعات پر مبنی تھا، چند ایک اہم

ترمیمات کیں۔ بظاہر بعد کے کسی یورپی سیاح نے اس علاقے کی کامل و مکمل چھان بین نہیں کی ہے۔

مآخذ: (۱) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۴۵ تا ۲۴۶؛ (۲) H. Rawlinson، در *Journ. of Roy. Geogr. Soc.*، لنڈن ۱۸۳۹ء، ۹: ۸۳ تا ۸۴، ۸۵ تا ۸۸؛ (۳) A. H. Layard: کتاب مذکور، ۱۸۴۶ء، ۱۶: ۶۱ تا ۶۲، ۸۰ تا ۸۱، ۹۲ تا ۹۴، ۹۶؛ (۴) وہی مصنف: *Early Adventures in Persia و Susiana and Babylonia*، لنڈن ۱۸۸۷ء، ۱: ۳۹۹، ۴۱۲ تا ۴۲۹، ۲: ۱۳؛ (۵) K. Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۱۶۷ تا ۱۶۹، ۲۱۱، ۱۱: ۸۳ تا ۸۴؛ (۶) M. Streck، در *ZDMG*، ۱۹۱۲ء، ۶۶: ۳۰۸ تا ۳۰۹۔

(M. STRECK [تلخیص از ادارہ])

السُّوْسَن: [القاموس: السَّوْسَن] سفید اور زرد و سرخ لالے اور نیلگوں سوسنی کا مشترکہ نام۔ اس آخری پھول کا زیادہ صحیح نام السوسن الاسمانجونی ہے اور اسے اطبّا ایرسا [القاموس: ایرسا] بھی کہتے ہیں۔ اصل نام ایک عام سامی لفظ ہے، لیکن لو (Löw) کا یہ قیاس کہ یہ شِش (چھے) سے ماخوذ ہے، بہت مشتبہ ہے کیونکہ اس میں واو معروف یا واو مجہول ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ ولایتی سوسن کی جڑ ابھی تک ادویہ میں استعمال ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن البیطار، مترجمۂ Leclerc، ۲: ۲۰۶؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ، ۱: ۲۸۶؛ (۳) I. Löw: *Die Flora der Juden*، ۲: ۱ تا ۴، ۱۶۰ تا ۱۸۴۔

(J. RUSKA)

صُوصُو: [= صُوصُو؛ المغرب میں اسے الانکاریہ کے نام سے یاد کرتے تھے]۔ ایک مقام کا نام جو سوڈان میں باماکو کے شمال شمال مشرق میں تقریباً ایک سو پچیس میل پر واقع ہے۔ یہ پہلے ایک ریاست کا صدر مقام تھا جہاں سرکلہ [السونکہ ؟] رہتے اور حکومت کرتے تھے۔ سُوسُو ابتداءً سلطنت غانہ کا ایک صوبہ تھا، مگر اس وقت آزاد ہو گیا جب گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں یہ سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی اور اس کے پایۂ تخت پر مرابطون نے قبضہ کر لیا (۴۶۹ھ / ۱۰۷۶ء)۔ اس زمانے میں سوسو پر جو خانوادہ حکمران تھا، وہ سرکلہ کے ایک مسلمان خاندان جرسو (Djariso) سے تعلق رکھتا تھا۔ اسے ۱۱۸۰ء میں ایک بت پرست جنگجو نے جو سرکلہ ہی میں سے تھا اور ذات کا لہار تھا، نکال باہر کیا۔ اس کا نام جرہ کنتہ Djara Kante تھا۔ اس کے جانشین سومانگورو کنتے کے زمانے میں ریاست سوسو کو، جو اس وقت تک ایک معمولی ریاست تھی، قابل لحاظ اہمیت حاصل ہو گئی، اس لیے کہ اس نے کئی صوبوں کو جو قدیم ریاست کی سرحدوں کے شمال اور جنوب میں تھے اپنے علاقے میں شامل کر لیا، بالخصوص وغدو اور بغنہ کو، جس میں غانہ کی پرانی شہنشاہی کا پایۂ تخت کومبی واقع تھا، اور ماندنگ (یا مالی) کو جو باماکو سے اوپر بالائی نائجر کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون، تاریخ البربر، مترجمۂ De Slane، الجزائر ۱۸۵۲ء تا ۱۸۵۶ء؛ (۲) G. Adams: *Légendes Historiques du pays de Nioro*، in *revue coloniale*، پیرس ۱۹۰۳ء؛ (۳) M. Delafosse: *Traditions Historiques et légendaires du Soudan occidental in Bulletin du comité de l'Afrique Française*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۴) do: *Haut Senegal Niger*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ [(۵) عبدالرحمٰن زکی: تاریخ احوال الاسلامیة السودانیة، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۸۶ تا ۸۸]۔

(MAURICE DELAFOSSE [تلخیص از ادارہ])

• **سُوسو** : یا سُوسُو، ایک قوم کا نام جو ایک وقت ”لوتا جالون“ کے خود مختار باشندوں پر مشتمل تھی جنھیں بعد ازاں اس صوبے کے مغرب اور بالخصوص جنوب مغرب کی جانب زیرین غانہ Guinea میں دھکیل دیا گیا ہے؛ ان لوگوں میں سے کچھ مسلمان ہیں۔

الماندگو کی بولی میں سُوسو [رک بآں] ایک سوڈانی شہر کا نام بھی ہے۔

(MAURICE DELAFOSSE)

⊗ **سُوقَه** : رک بہ سُوخته۔

• **سُوق** : (ع)، بازار منڈی، گلی کوچوں اور جگھوں کے لیے کثیرالاستعمال نام۔ Fraenkel (*Die aram Fremdwörter in Arab*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۱۸۷) کے مطابق یہ لفظ ان معنوں میں آرامی زبان سے مستعار لیا گیا ہے۔ Fraenkel کو یہ رائے قائم کرنے کی بالخصوص اس لیے ترغیب ہوئی کہ ”قدیم ترین عربوں کے ہاں لفظ سُوق ان معنوں میں ضرور غیر معروف ہوگا“۔ یہ بات بہت ابتدائی دور کے بارے میں صحیح ہو سکتی ہے جس میں قیاساً یہ لفظ آرامی زبان سے مستعار لیا گیا ہو گا، لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ اسلام سے قبل عربوں کے ہاں باقاعدہ منڈیوں کا وجود تھا۔ اس پر جدید ترین حوالے کے لیے دیکھیے H. Lammens : *La Mecque a la veille de l'Hegire*، در (*MIFAO*، ۹ : ۳، ۱۹۲۴ء)، ص ۷۵ تا ۸۵ (۱۵۳ تا ۱۵۴)۔ اس کے اقتباسات سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ سُوق کا لفظ نہ صرف بازار لگنے کے مقام کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا بلکہ خود منڈی یا ”بازار“ کے لیے بھی مستعمل تھا۔

یہاں اسلامی دنیا کے تمام معاشرتی، اقتصادی اور قانونی مسائل کی طرف جو منڈی یا بازار کے تصوّر کے ساتھ وابستہ ہیں، صرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔ ان مسائل کے مخصوص پہلوؤں سے متعلق ابتدائی کاوش و تحقیق موجود نہیں۔ اس کے برعکس نہایت ہی مختلف نوعیت کی بہت سی کتابوں میں ادھر ادھر کہیں کہیں حواشی ملتے ہیں جن پر باقاعدہ گہری نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔ اس نوعیت کے مطالعے کے وقت اس امر کو پیش نظر رکھنا نہایت ضروری ہے کہ اسلام نے نہایت ہی قلیل مدت میں بہت بڑا علاقہ فتح کر لیا تھا۔ اس کے مختلف اجزا، جو پہلے آزاد و خود مختار سلطنتیں تھیں اور ان میں سے ہر ایک کی آزادانہ اور یکسر جداگانہ اقتصادی اور قانونی تاریخ تھی، اب ایک ہی ریاست میں مدغم ہو گئیں جس کی حکومت یکساں تھی، جس کا نظام قانونی ایک شریعت پر مبنی تھا اور جس کا پورا نظم و نسق مرکزی ارباب حل و عقد کے ہاتھ میں تھا، نہ کہ کسی آزاد مقامی حکومت کے ہاتھوں میں۔ اس چیز کی اهمیت اس بات میں مضمر ہے کہ اسلامی نظام کا ڈھانچا فی نفسہ ایسی شہری جماعتوں کی تاسیس کا مخالف ہے جنھیں اپنے قوانین خود بنانے کا حق حاصل ہو اور پھر ان قوانین کو اپنی منڈیوں میں رائج کرنے کا اختیار بھی ہو، جیسا کہ قرونِ وسطٰی میں مغرب میں تھا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ امر بھی مسلم ہے کہ عہد اسلامی میں منڈی یا بازار مغرب کے مقابلے میں زیادہ آزاد ادارہ تھا اور یہ کیفیت صرف قانونی نظریے ہی تک منحصر نہ تھی بلکہ عملاً قائم تھی۔ گویا دارالاسلام میں منڈیوں کے ارتقا کے مؤرخ کو یہ لازم ہوگا کہ وہ منڈیوں کی مقامی تاریخ کی ابتدا اسواق جاهلیت سے کرے اور اس امر کا پتا لگائے کہ اسلامی فتوحات نے ان کے ارتقا پر کیا اثر ڈالا اور بہت سی مختلف صورتوں کے مطالعے کے بعد جو جغرافیائی اعتبار سے ایک دوسری سے بحد امکان بعید ہوں،

یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا منڈیوں میں کچھ ایسے ارتقا پائے جاتے ہیں جو سلطنت اسلامی کے مختلف حصوں سے مخصوص ہوں۔ اسے یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ آیا یہ منڈیاں ان شہروں کی منڈیوں سے مختلف ہیں جو خود فاتحین نے بسائیں یا جو کم از کم فتح اسلامی کے بعد آباد ہوئیں اور اگر مختلف ہیں تو اس اختلاف کے اسباب کیا ہیں۔ اس قسم کی تحقیقات معاشرتی، اقتصادی اور قانونی تاریخ کے زاویۂ نگاہ سے بھی اہم ہو گی۔ یہ تحقیقات ایک مخصوص درجے تک شریعت نظری اور عملی رواج کے باہمی تعلق پر بھی روشنی ڈالے گی، نیز اس پر بھی کہ آیا دنیاے اسلام کے مختلف علاقوں میں بعض شعبوں میں شریعت اور عرف (رواج) کے ارتقا نے جو متنوع صورتیں اختیار کیں ان کی حوصلہ افزائی مختلف فرقوں اور مختلف مذہبوں نے کی، مثلاً منڈی کی تاریخ کے معاملے میں جس کی توجیہ صرف اس حقیقت سے نہیں ہو سکتی کہ زیر بحث علاقے اسلام سے پہلے مختلف سلطنتوں کے زیر نگین تھے۔

ماخذ جو اس بحث کا مطالعہ کرنے کے لیے درکار ہوں گے، بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کی کتابوں میں سے ایسی کتابوں کا ذکر کر دینا جو ہمارے موضوع کے لیے بیکار ہیں بہ نسبت ان کتابوں کے ذکر کے جو اس کے لیے کارآمد ہیں، آسان تر ہے۔ تمام مذہبی، تاریخی، جغرافیائی اور ادبی کتابیں نیز عملی فلسفے کی تصنیفات اور شاعری کا کچھ حصہ ایسا ہے جس سے اس موضوع کے متعلق معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں۔ صرف علم لغت، ما بعد الطبیعات، ریاضی اور بعض علوم طبیعیہ کی کتابوں کو چھوڑا جا سکتا ہے کیونکہ وہ اشیاے فروختنی سے بحث نہیں کرتیں۔

جدید سیاست ناموں وغیرہ میں بہت سا اقتصادی مسالا موجود ہے، لیکن ان میں تاریخی ارتقا کے مسائل سے بحث نہیں کی گئی۔

(مقالۂ ہذا کے تکملۂ وو لائیڈن کے مفید ماخذ درج ذیل ہیں:۔)

مآخذ: (ماخذ کی کثرت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم صرف ان کتابوں کی طرف اشارہ کریں گے جن کا مذکورۂ بالا ملاحظات کے ساتھ براہ راست تعلق ہے) (۱) سورہ ۲ [البقرہ]: ۱۹۸ کی تفاسیر؛ (۲) مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ السُّوق (بالخصوص شروح البخاری، کتاب الحج، باب ۱۵۰)؛ (۳) [سعید الافغانی: اسواق العرب]؛ نیز کتب لغت بذیل مادۂ سُوق، عُکاظ؛ (۴) البکری: معجم، ص ۶۶۰ ببعد؛ (۵) یاقوت: معجم، بذیل مادۂ عکاظ، مِرْبَد؛ (۶) A. Sprenger: *Die Post-und Reiserouten des Orients*، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، Bern ۱۸۷۵ء، ص ۲۲۳ ببعد؛ (۸) وہی مصنف: *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، برلن ۱۸۶۵ء، ۱: ۳۵، ۱۰۲ تا ۱۰۷، ۱۹۳ ببعد، ۱۲۸، ۳۰۱ ببعد؛ (۹) Fr. Buhl: *Das Leben Muhammeds*، جرمن ترجمہ از H. H. Schaeder، لائپزگ ۱۹۲۰ء، ص ۳۹ ببعد؛ ۱۰۰؛ (۱۰) J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۸۸، ۹۲ ببعد، ۲۱۶، ۲۳۶؛ (۱۱) H. Lammens: *La cité arabe de Ṭāif à la veille de l'Hégire*، در *MIFOB*، ج ۸ (۱۹۲۲ء)، ص ۱۹۸، ۲۰۶ ببعد، ۲۲۸؛ (۱۲) وہی مصنف: *La Mecque à la veille de l'Hégire*، در *MIFOB*، ۹ (۱۹۲۳ء)، ۱۵۳ ببعد؛ (۱۳) وہی مصنف: *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie Occidentale*، در *MIFOB*، ۱۱ (۱۹۲۶ء)، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۵۰؛ (۱۴) وہی مصنف: *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire*، بیروت ۱۹۲۸ء، ص ۱۷، ۲۰ ببعد، ۳۰ ببعد؛ (۱۵) المرزوقی:

الأزمنة والأمکنة، حیدرآباد ۱۳۳۲ھ، ۲: ۱۶۱ ببعد؛ (۱۶) آلآلوسی، در المشرق، ۱: (۱۸۹۸ء)، ۸۶۰ ببعد؛ (۱۷) احمد امین، در *B. Fac. Ar.*، جامعۂ مصریہ، ۱ (۱۹۳۳ء)، ص ۳۶ تا ۶۷؛ (۱۸) A. v. Kremer: *Culturgeschichte des Orients*، ویانا ۱۸۷۵ء–۱۸۷۷ء، ۲: ۵۰ ببعد؛ (۱۹) G. Le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، آوکسفرڈ ۱۹۰۰ء، اشاریہ، بذیل مادۂ سوق؛ (۲۰) E. Reitemeyer: *Die Städtegründungen der Araber im Islam*، Heidelberg ۱۹۱۲ء، ص ۷، ۲۵، ۳۵، ۵۳، ۵۹، ۶۵؛ (۲۱) A. Mez: *Renaissance des Islâms*، ہائیڈلبرگ ۱۹۲۲ء، ص ۱۲، ۱۳۱، ۱۵۶، ۳۹۰، ۴۰۱ ببعد [نیز اس کا انگریزی ترجمہ]؛ نیز رک بہ عکاظ، موسم، حج، قیساریہ، محتسب اور وہ حوالے جو وہاں دیے گئے ہیں۔

(H. KINDERMANN و M. PLESSNER)

سوق الشیوخ: عراق میں دریاے فرات کے دائیں کنارے پر ایک چھوٹا سا قصبہ، ناصریہ کے مشرق میں ۲۵ میل کے فاصلے پر، نہر البدعہ کے دہانے کے بالمقابل جو شط الحای کی ایک شاخ ہے۔ بخط مستقیم اس کا بصرے سے فاصلہ تقریباً سو میل ہے۔ شہر کے چاروں طرف نخلستان ہیں جو دریا کے کنارے کے ساتھ ساتھ چلے گئے ہیں، لیکن اس دلدلی علاقے کی وجہ سے جو بصرے کے اندر تک چلا گیا ہے اس کی آب و ہوا مضر صحت ہوگئی ہے۔ سوق الشیوخ کی بنیاد اٹھارھویں صدی عیسوی میں بنو المنتفق [رک بآن] کے حلیف قبائل کے لیے ایک سوق (منڈی کے مقام) کے طور پر رکھی گئی تھی۔ اس سے مشرق کی طرف ۳ گھنٹے کی مسافت پر بنو المنتفق کے بڑے شیخ کا مسکن المعروف بہ کوت الشیوخ تھا۔ شیوخ (جمع) کے لفظ کا اطلاق اس بڑے شیخ کے کنبے کے ارکان پر ہوتا تھا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر تک سوق ایک چھوٹا سا قصبہ تھا جس میں ایک مسجد تھی اور جس کے چاروں طرف مٹی کی فصیل تھی۔

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱ (ج ۷، حصہ ۲)، ۱۰۰۰، ۱۰۰۸، جو زیادہ قدیم سیاحوں کے حوالے نقل کرتا ہے؛ (۲) H. Petermann: *Reisen im Orient*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، ۲: ۸۳ تا ۹۳؛ (۳) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۳ء، ۳: ۳۰۸ ببعد؛ (۴) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۶۸۷؛ (۵) M. von Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲: ۷۲؛ (۶) E. Sachau: *Am Euphrat und Tigris*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۷۲؛ (۷) W. Brandt: *Die Mandäer, Verh. Ak. Amst.*، N.R.، ایمسٹرڈم ۱۹۱۵ء، ۱۶: ۵۷ تا ۵۸۔

(J.H. KRAMERS [تلخیص از ادارہ])

سوکارنو، احمد: جمہوریۂ انڈونیشیا کے پہلے صدر۔ وہ ۶ جون ۱۹۰۱ء کو سورابایا کے قریب ایک گاؤں میں پیدا ہوے۔ ان کے والد ایک غریب مدرس اور والدہ اونچی ذات کی بالی عورت تھی، چنانچہ سوکارنو نے ہندوانی اور اسلامی دونوں اثرات قبول کیے۔ ان کی تعلیم و تربیت میں شرکت اسلام پارٹی کے رہنما حاجی عمر سعید (م ۱۹۳۴ء) نے بڑا حصہ لیا اور اپنی بیٹی کی شادی ان سے کر دی۔ سکول کی تعلیم ختم ہونے پر سوکارنو کو بینڈونگ ٹیکنیکل کالج میں داخل کر دیا گیا جہاں سے انھوں نے ۱۹۲۰ء میں انجینئرنگ کی ڈگری حاصل کی۔ اسی دوران میں سوکارنو نے ڈیکر کے اشتراکی اور قومی نظریات سے بڑا اثر قبول کیا اور حاجی عمر سعید کے مخالف ہوگئے۔ ان میں تقریر اور تنظیم کی غیر معمولی صلاحیت تھی۔ وہ انڈونیشی طلبہ کی یونین کے سرگرم رکن تھے۔ ۱۹۲۷ء میں انھوں نے قومی پارٹی کی بنیاد رکھی اور "ایک ملک، ایک قوم، ایک زبان"

کا نعرہ بلند کیا ۔ تھوڑے ہی عرصے میں وہ صف اول کے سیاسی رہنماؤں میں شمار ہونے لگے ۔ چونکہ وہ انڈونیشیا کی کامل آزادی اور ولندیزیوں سے مکمل عدم تعاون کے حامی تھے، اس لیے ان کے اثر و رسوخ سے خائف ہو کر دسمبر ۱۹۲۹ء میں انہیں دو سال قید کی سزا دی گئی ۔ اس اثنا میں محمد حتا اور سوتان شہریر ہالینڈ میں انڈونیشی قومی تحریک کی رہنمائی کرنے کے بعد انڈونیشیا واپس آ چکے تھے اور قومی سیاست میں نمایاں حصہ لے رہے تھے ۔ رہا ہونے کے بعد سوکارنو نے ان کے ساتھ مل کر اپنی سیاسی سرگرمیاں پھر شروع کر دیں ۔ ۱۹۳۳ء میں ولندیزی حکومت نے انہیں پھر گرفتار کر لیا اور وہ جزائر فلورس میں نظر بند کر دیے گئے ۔ ۱۹۴۲ء میں انڈونیشیا پر جاپان کا قبضہ ہو گیا اور فاتحین نے مقامی باشندوں کا تعاون اور تائید حاصل کرنے کے لیے تمام سیاسی رہنماؤں کو رہا کر دیا ۔

سوکارنو نے جاپانی حکومت سے تعاون کیا کیونکہ اس نے انڈونیشیا کی تحریک آزادی سے ہمدردی کا اظہار کیا تھا ۔ اکتوبر ۱۹۴۴ء میں جاپانی وزیراعظم نے انڈونیشیا کو بہت جلد آزادی دینے کا وعدہ کیا ۔ اس سے سیاسی سرگرمیوں میں بہت اضافہ ہو گیا ۔ جولائی ۱۹۴۵ء میں سوکارنو کے پیش کردہ پانچ اصولوں (پنچ شیلا) کی اساس پر انڈونیشیا کے آئندہ دستور کی اہم دفعات پر تمام سیاسی جماعتوں نے اتفاق رائے کا اظہار کیا ۔ جاپانی مسلح افواج سے حکومت کے اختیارات کے انتقال کا انتظام ہونے لگا اور اس سلسلے میں انڈونیشی مجلس حصول آزادی کی تشکیل ہوئی ۔ توقع تھی کہ اگست ۱۹۴۵ء تک آزادی حاصل ہو جائے گی، لیکن ۱۴ اگست کو جاپانیوں نے ہتیار ڈال دیے ۔ ۱۷ اگست کی صبح کو سوکارنو نے مجلس آزادی کی طرف سے آزادی کا اعلان کر دیا اور وہ انڈونیشیا کے صدر منتخب ہو گئے ۔

سوکارنو کے طویل دور صدارت میں انڈونیشیا کو متعدد انقلابات اور بحرانوں سے دوچار ہونا پڑا اور سوکارنو نے بڑے تدبر اور ہوشمندی سے اپنے فرائض انجام دے کر ملک کو اتحاد اور استحکام بخشا ۔ اس کی تفصیلات کے لیے رک بہ انڈونیشیا ۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، سوکارنو ابتدا ہی سے اشترا کیوں کے لیے ہمدردانہ جذبات رکھتے تھے، چنانچہ رفتہ رفتہ ان کے پرانے ساتھی، جن میں قدامت پسند سیاست دان اور اسلامی رجحان رکھنے والے انقلابی دونوں شامل تھے، ان کا ساتھ چھوڑ گئے اور ملکی سیاست پر اشتراکی اثرات نمایاں ہوتے گئے ۔ سوکارنو نے انڈونیشیا کو ایک نیا قومی نظریہ "مرہانیت" دیا، جس میں مارکسیت، وطنیت اور قدیم جاوی تصورات کا امتزاج ملتا ہے ۔ ان کی دلکش شخصیت اور سحر آفریں خطابت نے اس نظریے کو مقبول عام بنانے میں بڑی مدد دی ۔ انڈونیشی اشترا کیوں کے لائحۂ عمل سے متفق اور چینی اشترا کیوں کے کارناموں کے معترف ہونے کے باوجود سوکارنو نہ تو پرولتاری آمریت کے حامی تھے نہ طبقاتی تقسیم کے مارکسی فلسفے کے قائل ۔ وہ دراصل ایک ایسا سیاسی نظام رائج کرنا چاہتے تھے جو ان کے ملک کے مخصوص حالات سے ہم آہنگ ہو ۔

۱۹۵۰ء سے ۱۹۵۶ء تک مختلف سیاسی جماعتوں کی مخلوط حکومتیں قائم ہوئیں، لیکن کوئی حکومت بھی زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی ۔ اس سے سوکارنو نے یہ نتیجہ نکالا کہ پارلیمانی جمہوریت ان کے ملک کے لیے موزوں نہیں ۔ اس کے بجائے انھوں نے منضبط جمہوریت (Guided Democracy) کے نام سے ایک خالص انڈونیشی نظام سیاست رائج کرنا چاہا ۔ ان کا پروگرام یہ تھا کہ عارضی طور پر حکومت میں تمام بڑی بڑی سیاسی

جماعتوں کو نمائندگی دینے کے بعد ان جماعتوں کو ختم کر دیا جائے اور ان کے بجائے ایک ایسا قومی محاذ قائم ہو جو ان کے زیر ہدایت ملک کو زیادہ سے زیادہ قومی اتحاد اور معاشی ترقی سے بہرہور کر سکے ۔ یہی وجہ ہے کہ ۱۹۵۷ء کے بعد امور حکومت میں ان کا عمل دخل بڑھنے لگا ۔ اس کا رد عمل یہ ہوا کہ ۱۹۵۸ء میں سماٹرا اور جزائر سلاویسی کے فوجی نمائندوں اور اسلامی سیاسی جماعتوں کے رہنماؤں نے مسلح بغاوت برپا کر دی ، لیکن اسے جلد ہی فرو کر دیا گیا ۔ مخالفین کی سرکوبی کے بعد سوکارنو کے ہاتھ اور بھی مضبوط ہوگئے ۔ ۱۹۵۹ء میں قومی محاذ کی تشکیل عمل میں آئی اور عوامی مجلس شوری قائم کر دی گئی جو اعلی اختیارات کی حامل تھی ۔ ۱۹۶۰ء میں سوکارنو نے عوام کی منتخب پارلیمنٹ توڑ دی اور اس کی جگہ ایک ایسی پارلیمنٹ نے لی جس کے ارکان نامزد کیے گئے تھے ۔ ان تمام امور میں سوکارنو کو فوج کا مکمل تعاون حاصل رہا، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ فوج اقتدار میں برابر کی شریک تھی، لیکن ۱۹۶۲ء میں سوکارنو نے اشتراکی جماعت کی حوصلہ افزائی کر کے توازن اقتدار اپنے حق میں کر لیا ۔ ان کے خیال میں انڈونیشیا کی اشتراکی جماعت خالص قومی جماعت تھی جو پیکنگ سے ہدایات حاصل کرتی تھی نہ ماسکو سے ۔ اگرچہ سوکارنو نے اس جماعت کو حکومت میں شریک ہونے کی اجازت نہیں دی ، لیکن ملک بھر میں اس کی تنظیم نہایت مستحکم اور وسیع پیمانے پر ہو گئی ۔

۱۹۵۵ء میں بینڈونگ کانفرنس کے دوران میں سوکارنو نے دو آزاد اور ترقی پذیر ملکوں کی پرجوش رہنمائی اور نئے اور پرانے سامراج کی شدید مخالفت کر کے ایک عالمی رہنما کی حیثیت حاصل کر لی ۔ ۱۹۵۸ء کی بغاوت میں امریکہ کی طرف سے شورش پسندوں کی حمایت نے سوکارنو کو مغربی طاقتوں کا مخالف بنا دیا اور بین الاقوامی سطح پر ان کا میلان روس اور چین کی طرف بڑھنے لگا ۔ اندرون ملک اشتراکی جماعت کی حوصلہ افزائی بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی ۔ اسی طرح ”گنجنگ ملیشیا“ (رکّ بہ انڈونیشیا) کی تحریک بھی ایک طرح امریکہ اور برطانیہ کی خارجہ حکمت عملی کے خلاف غم و غصے کا اظہار تھا، جس کے نتیجے کے طور پر ۱۹۶۵ء میں انڈونیشیا نے اقوام متحدہ سے علٰحدگی اختیار کر کے چین کی مدد سے ایک نئی جماعت CONEFO (Conference of New Emerging Forces = نئی ابھرتی ہوئی قوموں کی مجلس) قائم کرنے کی کوشش کی؛ لیکن یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا اور یکم اکتوبر ۱۹۶۵ء کو فوج کے بعض دستوں نے، جنھیں فضائیہ اور مسلح اشتراکی رضاکاروں کی حمایت حاصل تھی، انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی اور فوج کے بڑے بڑے جرنیلوں کو ہلاک کر دیا ۔ اس کا فوج اور عوام کی طرف سے شدید رد عمل ہوا اور کئی ہزار اشتراکی موت کے گھاٹ اتار دیے گئے ۔ بعض حلقوں کی طرف سے الزام لگایا گیا کہ خود صدر سوکارنو بھی در پردہ اشتراکیوں سے ملے ہوئے تھے اور فوج کے غیر اشتراکی افسروں سے نجات حاصل کرنا چاہتے تھے ۔ بہرحال اب توازن اقتدار مکمل طور پر فوج کے ہاتھ میں آ چکا تھا ۔ ۱۲ مارچ ۱۹۶۶ء کو سوکارنو نے مجبور ہو کر حکومت کے اختیارات انڈونیشی فوج کے سربراہ جنرل سوہارتو کے حوالے کر دیے اور خود برائے نام صدر رہ گئے ۔ ۲۲ فروری ۱۹۶۷ء کو انھیں اس اعزاز سے بھی محروم کر دیا گیا ۔ اپنی زندگی کے باقی ماندہ ایام عملی طور پر نظربندی کی حالت میں گزارنے کے بعد انھوں نے ۲ جون ۱۹۷۰ء کو وفات پائی ۔

مآخذ: مفصل مآخذ کے لیے رک بہ انڈونیشیا، نیز *Ency. Britannica*، ۱۹۶۹ء، بذیل مادّۂ SUKARNO.

[ادارہ]

سُومْنات: (= سوم ناتھ = چاند دیوتا) بھارت کا ایک قدیم شہر جو کاٹھیاواڑ کے جنوبی ساحل پر کی ایک خلیج کے مشرقی سرے پر ۲۰ درجے ۵۳ دقیقے طول بلد شمالی اور ۷۰ درجے ۲۸ دقیقے عرض بلد مشرقی پر واقع ہے۔ خلیج کی مغربی راس پر وِراول کی بندرگاہ واقع ہے اور ان دو شہروں کے درمیان سمندر کے کنارے ایک قدیم مندر واقع ہے جو شِو سے منسوب ہے۔ ہندوستان پر محمود غزنوی کے مشہور ترین حملے کا جو ۱۰۲۴ء میں ہوا، ہدف یہی شہر تھا۔ محمود ۱۰۲۵ء کے اوائل میں سُومنات پہنچ گیا۔ شہر کو فتح کیا، بت (لِنگم) کو توڑا، جس کے دو ٹکڑے غزنی اور وہاں سے ایک مکّۂ مکرمہ کو اور ایک مدینۂ منورہ کو بھیج دیا گیا۔ محمود کے حملے سے پیشتر کی تاریخ سومنات کا کچھ زیادہ علم نہیں۔ آٹھویں صدی عیسوی میں یہ چاوڑہ راجپوتوں کے قبضے میں تھا جو کلیانی کے چالوکیوں یا سولنکیوں کے باجگزار تھے، لیکن محمود نے ۱۰۲۵ء میں اسے فتح کرنے کے بعد وہاں ایک مسلمان حاکم مقرر کر دیا تھا مگر مسلم حکومت زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی اور کاٹھیاواڑ وجّارا راجپوتوں کے قبضے میں چلا گیا، جنھوں نے قدیم مندر (دیول) کی تمام شان و شوکت کو پھر بحال کر دیا، لیکن ۱۲۹۸ء میں علاؤالدین خلجی کے عہدِ حکومت میں اسے اُلغ خان نے پھر فتح کر لیا، پھر یہ گِرنار کے راجہ کی مملکت میں شامل ہو گیا اور جب ۱۴۷۰ء میں گجرات کے محمود بیگڑا نے اس ریاست کا خاتمہ کر دیا تو یہ اس ملک کے مسلمان بادشاہوں کے قبضے میں چلا گیا۔ بعد میں اس پر مختلف اوقات میں مانگرول کے شیخ اور پور بندر کے رانا حکمران ہوتے رہے اور بالآخر جونا گڑھ کے نوابوں نے اسے فتح کر لیا۔ جونا گڑھ کے نواب اس پر ۱۹۴۸ء یعنی ہندوستان اور پاکستان کی تقسیم کے ایک سال بعد تک قابض رہے جب کہ بھارت کی فوجوں نے جونا گڑھ کی ریاست پر قبضہ جما کر وہاں کے نواب کو بے دخل کر دیا۔

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، ۱۸۳۲ء بمبئی، طبع سنگی؛ (۲) نظام الدین احمد بخشی: طبقات اکبری، *Bibliotheca Indica Series of the Asiatic Society of Bengal*؛ (۳) *Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ۲۳ : ۴۳؛ نیز رک بہ مقالات محمود غزنوی؛ گجرات.

(T. W. HAIG)

سُوویَت رُوس: رک بہ یو۔ ایس۔ ایس۔ آر.

اَلسُّوَیْدِیّہ: انطاکیہ کی بندرگاہ جو بحیرۂ روم سے بارہ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ شہر بندرگاہ سلوقیہ پیریا Seleucia Pieria میں جو تھوڑی دور شمال میں واقع تھی، بتدریج سمندر کی ریت کے جمع ہو جانے سے وجود میں آیا۔ شاہ Vespasian کے زمانے میں بھی پہاڑی میں سے ایک بہت بڑی سرنگ بنا کر (جو اس وقت تک بھی موجود ہے اور الکاریس کہلاتی ہے (= فارسی چھریز یا کاریز) اس بندرگاہ کے بڑے تجارتی مرکز سے منقطع ہو جانے کے خطرے کو دور کرنے کی کوشش کی گئی، مگر اس میں کوئی مستقل کامیابی نہ ہوئی۔ ابتدائی اسلامی عہد تک سلوقیہ کا کہیں کہیں ذکر ملتا ہے (البلاذری، طبع ڈخویہ، ص ۱۴۸، س ۱۲ : حصن سلوقیہ؛ المسعودی: "مروج الذہب"، طبع Barbier de Meynard ۲ : ۱۹۹؛ یاقوت: معجم، ۳ : ۲۲۶؛ صفی الدّین [عبدالمؤمن بن عبدالحق]: مراصد الاطّلاع، طبع Juynboll، ۲ : ۳۷).

مآخذ: (۱) المقدسی: در B.G.A، ۳: ۵۴؛ (۲) الادریسی، طبع Gildemeister، در *ZDPV*، ۱۸۸۵ء، ۸: ۲۳؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۳۸۵؛ (۴) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰٦؛ (۵) ابوالفداء، طبع Reinaud و de Slane، ۱: ۲۲۳، ۲/۲: ۱۲؛ (٦) المقریزی: السلوک؛ (۷) ابن الشحنه، طبع بیروت)، ص ۲۲۱؛ (۸) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، (طبع قاہرہ)، ۳: ۲۳۷، ۴: ۱۲۹؛ (۹) Pococke: *Beschreibung des Morgenlandes*، ۲: ۲۷۲ ببعد؛ (۱۰) Chesney: *JRGS*، ۸: ۲۲۸ تا ۲۲۴؛ (۱۱) Barker: *Lares and Penates*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۲٦۷؛ (۱۲) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۷: ۱۲۱۸ ببعد، ۱۲۲۲ ببعد؛ (۱۳) Rey: *Les colonies franques en Syrie*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۲۰۱ و ۲۵۳؛ (۱۴) Chantre، در *Le tour du monde*، ۱۸۸۹ء، ۲: ۲۲۴؛ (۱۵) Heyd: *Geschichte des Levante-handels*، سٹٹگرٹ ۱۸۷۹ء، ۱: ۱۸٦؛ (۱٦) Röhricht: *Z.D.P.V.*، ۱۰: ۲۷۳، حاشیہ ۱۴؛ (۱۷) وہی مصنف: *Regesta regni Hierosolym*، ص ۵، عدد ۲۴، حاشیہ ۲ و ص ۱۳۸، عدد ۵۵۵؛ (۱۸) Tomaschek: *S.B. Ak. Wien*، ۱۸۹۱ء، ۸: ۷۳؛ (۱۹) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۹ء، ۲: ۱۹۸؛ (۲۰) M. Hartmann: *Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. Berlin*، ۱۸۹۳ء، ۲۹: ۱۳۸ و ۵۱۱ ببعد؛ (۲۱) Alishan، *Sissouan*، وینس ۱۸۹۹ء، ص ۵۱٦؛ (۲۲) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۹۴۔

(E. HONIGMANN [تلخیص از ادارہ])

⊛ **سُوَیْز:** (Suez؛ عربی: السُّوَیس)؛ [الجمہوریة العربیة المتحدة (مصر) کا ایک انتظامی حلقہ (Governorate؛ المحافظ) اور اس کا صدر مقام، بحیرۂ قلزم کی ایک خلیج، ایک نہر، جو بحیرۂ روم کو خلیج سویز سے ملاتی ہے]۔

سویز کا علاقہ ایک بے برگ و گیاہ صحرا میں خلیج کے سرے پر واقع ہے، جس کے مغرب میں عتاقہ کے سیاہ پہاڑ ہیں۔ اپنے طبیعی حالات کے باعث یہ علاقہ "الجبور" کہلاتا ہے (دیکھیے *Description de la Egypte*، ۱: ۱۸۵)۔ [سویز کا رقبہ ۱۱۹ مربع میل اور آبادی (۱۹٦۰ء کی مردم شماری کے مطابق) ۲۰۳٦۱۰ ہے۔ خلیج سویز کے کنارے، نہر سویز کے جنوبی دہانے پر پور توفیق (پورٹ توفیق) واقع ہے، جو ایک پشتے کے ذریعے شہر سویز سے ملی ہوئی ہے)۔

شہر سویز ۲۹ درجے ۵۸ دقیقے ۵۹ ثانیے طول بلد شمالی اور ۳۲ درجے ۳۵ دقیقے عرض بلد شرقی پر، قاہرہ سے اسّی میل مشرق میں [اس قدیم شاہراہ کے آخری سرے پر واقع ہے جو قاہرہ سے بحیرۂ قلزم کی طرف جاتی تھی]۔ موجودہ سویز متعدد قدیم شہروں کے محل وقوع پر آباد ہے۔ یہاں کئی پرانے حجری آثار پائے جاتے ہیں۔ نزدیک ہی ایک بلند مقام (کُوم القُلزُم) پر بطلیموسی عہد کے قلعة Κλύσμα (Clysma Praesidium) عرب جغرافیہ دانوں کا قُلزُم [رک بآں]) کے کھنڈر ہیں۔ اس سے بھی قبل بطلیموس فیلادلفوس Ptolemy Philadelphus (نواح ۲۳۰ ق-م) نے اس کے نواح میں ایک قصبہ ارسنوی Arsinoë (Ἀρσινόη) آباد کیا تھا، جسے بعد میں کلیوپاترس (Κλεοπατρίς) کا نام دیا گیا۔ اوائل عہد عیسوی میں یہاں مقامی لوگوں کی ایک بستی تھی، جن کا شغل ماہی گیری اور چوری چھپے درآمد برآمد کرنا تھا۔ اسلامی عہد میں صرف مملوک سلاطین کا دور ایسا ہے جب اس کی ترقی رک گئی تھی، ورنہ یہ قصبہ بڑا خوشحال رہا۔ راس امید (Cape of Good Hope) کے راستے کی دریافت سے اس کی خوشحالی میں

کمی واقع ہوگئی۔ سلیم اول کے عہد (۱۵۱۷ء) میں بحری فوج کے ایک مستقر کے طور پر اسے ایک بار پھر عروج حاصل ہوا۔ اس زمانے میں بئرموسیٰ سے، جو قاہرہ جانے والی سڑک پر سوا فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، ایک نہر کے ذریعے قصبے میں آب رسانی کی گئی۔ اس نہر کے آثار تاحال موجود ہیں۔ بقول علی بے (*Travels*، ۲ : ۳۰) یہ پانی کھاری تھا۔ عیون موسیٰ (یعنی موسیٰ کے کنووں) سے بھی جو آٹھ میل کے فاصلے پر ہیں اور جن کا ذکر افسانوں میں آتا ہے (ابن الوردی، **Perles des Merveilles**، در *NE*، ۲ : ۳۱) پانی یہاں لایا گیا۔ علی بے لکھتا ہے کہ "ان کنووں سے جو پانی نکلا وہ بد مزہ اور متعفن قسم کا تھا"۔ موجودہ زمانے میں تازہ پانی کی بہم رسانی دریاے نیل کی ایک نہر [الترعة الاسمٰعیلیه] سے ہوتی ہے، جو ۱۸۶۳ء میں قاہرہ اور سویز کے درمیان کھودی گئی۔

انیسویں صدی کے شروع ہونے تک یہ قصبہ ایک بار پھر زوال و گمنامی سے دو چار ہوا (علی بے، ۲ : ۲۹)، لیکن ۱۸۳۷ء میں جب انگلستان اور ہندوستان کے درمیان خشکی کے راستے ڈاک کی ترسیل شروع ہوئی تو اسے ایک نئی زندگی مل گئی۔ [۱۸۵۷ء میں اس سڑک کے ساتھ ساتھ ریلوے لائن بچھا دی گئی۔ ۱۸۶۸ء میں اسے ایک اور ریلوے لائن کے ذریعے قاہرہ سے براہ اسمٰعیلیہ ملا دیا گیا۔ اس کے بعد ۱۸۶۹ء میں نہر سویز کے افتتاح کے بعد یہ شہر بڑی تیزی سے پھلنے پھولنے لگا۔ آج کل اس کا شمار مصر کے چار بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔ یہاں تیل صاف کرنے کے دو بڑے کارخانے ہیں۔ سمندر کے راستے جدّے جانے والے حجاج سویز ہی سے روانہ ہوتے ہیں اور واپسی پر قرنطینے کے لیے الطّور میں قیام کرتے ہیں، جو پورٹ توفیق کے بالمقابل واقع ہے]۔

نہر سویز : [اسلامی فتوحات کے وقت] یہاں رومی قبضے سے پہلے کی ایک قدیم نہر امنیس ترایانی Amois Trajani موجود تھی، جو کسی زمانے میں دریاے نیل کو قلزم کے مقام پر بحیرۂ قلزم سے ملاتی تھی۔ حضرت عمروؓ بن العاص نے اسے دوبارہ جاری کیا تا کہ حرمین کو غلّہ براہِ راست بھیجا جا سکے (Butler : *The Arab Conquest of Egypt*، ص ۳۴۵ ببعد)۔ کچھ عرصے بعد یہ پھر ریت سے اٹ گئی۔ ۷۸۰ء کے قریب خلیفہ المہدی نے اسے ازسرنو جاری کیا۔ قرون وسطٰی میں ہند کی تجارت برابر سویز کے راستے ہوا کرتی تھی اور یہاں فرما سے آنے والے قافلے چار دن میں اور قاہرہ سے تین دن میں پہنچتے تھے (J.M. Hartmann : *Edrisii Africa*، ص ۳۳۹؛ یاقوت : معجم، بذیل مادّہ)۔

[وینس اور فرانس کے بعض مصنفین پندرھویں صدی عیسوی سے ایک ایسی نہر کی تعمیر کے امکان کی طرف اشارہ کرتے چلے آ رہے تھے جس کے ذریعے بحیرۂ روم سے بحیرۂ قلزم تک جہازوں کی آمد و رفت ہو سکے تا کہ راس امید کے بحری راستے کا کوئی متبادل نکل آئے جس کی اجارہ داری پہلے پرتگال اور بعد میں برطانیہ نے سنبھال رکھی تھی۔ مصر پر فرانسیسی قبضے (۱۷۹۸ء تا ۱۸۰۱ء) کے دوران میں پہلی بار خاکنائے سویز کی مساحت کی گئی اور بوناپارٹ کے ماہرین نے یہ دیکھ کر کہ مد کے وقت بحیرۂ قلزم کی سطح بحیرۂ روم سے تقریباً ساڑھے بتیس فٹ بلند ہو جاتی ہے اس منصوبے کو ناقابل عمل قرار دیا۔ اس کے بعد سرکاری اور نجی سطح پر متعدد منصوبے سامنے آئے، لیکن بالآخر اس کی تکمیل کا سہرا ایک فرانسیسی مدبر فردیننڈ دی لیسپس (Ferdinand de Lesseps) کے سر بندھا، جسے ۱۸۵۴ء میں خدیو سعید نے نہر بنانے کا ٹھیکا دے دیا۔ ۱۸۵۸ء میں نہر

سویز کی کمپنی قائم ہوئی اور اگلے سال کھدائی کا کام شروع ہو گیا۔ برطانوی وزیر اعظم نے اس کی سخت مخالفت کی کیونکہ یہ ایک فرانسیسی منصوبہ تھا اور اس سے ہندوستان کے لیے خطرہ پیدا ہو سکتا تھا۔ ۱۷ نومبر ۱۸۶۹ء کو نہر کا رسمی افتتاح ہوا اور اس تقریب میں یورپ کی کئی ممتاز شخصیتوں نے شرکت کی۔ یہ نہر ۱۰۱ میل لمبی ہے اور اس کی چوڑائی کم از کم ۱۹۶ فٹ ہے۔ اس پر چار کروڑ فرانک سے زیادہ رقم صرف ہوئی۔ نومبر ۱۸۷۵ء میں مصر کی مالی حالت اتنی نازک ہو گئی کہ خدیو اسمٰعیل نے نہر سویز کے ۴۴ فیصد حصے، جو اس کی ملکیت تھے، برطانیہ کے ہاتھ فروخت کر دیے اور یوں برطانوی حکومت سویز کمپنی کی سب سے بڑی حصے دار بن گئی۔ ۱۸۸۲ء میں عرابی پاشا [رک بآں] کی بغاوت ہوئی تو انگریزی بیڑے نے اسکندریہ پر گولہ باری کی اور نہر سویز کی حفاظت کی آڑ لے کر اپنی فوج مصر میں اتار دی۔ ۱۸۸۵ء میں نہر سویز کے لیے ایک مستقل دستور العمل تیار کرنے کے لیے پیرس میں ایک بین الاقوامی کانفرنس ہوئی، مگر کوئی دستور منظور نہ ہو سکا۔ ۱۸۸۸ء میں برطانیہ، فرانس، جرمنی، آسٹریا، اٹلی، ہسپانیہ، ہالینڈ، روس اور ترکیہ نے معاہدۂ قسطنطنیہ پر دستخط کیے، جس کی بعض شرائط یہ تھیں کہ نہر سویز جنگ اور امن دونوں حالتوں میں تمام قوموں کے تجارتی اور جنگی جہازوں کے گزرنے کے لیے آزاد رہے گی، نہر کی ناکہ بندی کبھی نہیں ہو گی اور اس کی حدود میں جنگ کی کارروائی نہ ہونے دی جائے گی، البتہ سلطان ترکیہ اور خدیو مصر کو پورا حق حاصل ہو گا کہ وہ اپنی فوجوں کے ذریعے ایسی تدابیر اختیار کر سکیں جو مصر کی حفاظت اور امن عامّہ کے قیام کے لیے ضروری ہوں۔ حکومت برطانیہ نے یہ حق بھی محفوظ رکھا کہ برطانوی افواج کے تصرف مصر کے دوران میں اس کی حکومت کی آزادی پر کوئی پابندی نہ ہو، لہٰذا یہ معاہدہ حقیقۃً عمل میں نہ آ سکا۔ فرانس اور برطانیہ کے اتحاد (۸ اپریل ۱۹۰۴ء) کے بعد فرانس نے مصر میں برطانوی مزاحمت کی پالیسی ترک کر دی اور برطانیہ نے نہر سویز کے معاہدے کو عملاً مسلّم مان لیا۔ ۱۹۰۶ء میں حکومت ترکیہ جزیرہ نمائے سینا سے دستبردار ہو گئی اور یہ مصری علاقہ بن گیا۔ فروری ۱۹۱۵ء میں ترکی فوج نے سینا کو عبور کر کے نہر سویز پر حملہ کیا۔ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء کو اس نے بھی شدید یورش کی مگر یہ ناکام رہی۔ ۴ اگست ۱۹۲۹ء کو مصر اور برطانیہ کے درمیان معاہدے کی رو سے مصر میں برطانیہ کا فوجی تصرف ختم ہو گیا، البتہ یہ طے پایا کہ برطانوی فوجیں صرف نہر سویز کے مصری علاقے میں موجود رہیں گی۔ ۲۶ اگست کو ایک نیا معاہدہ ہوا جس کی بعض شرائط یہ تھیں کہ برطانیہ تمام فوجیں نکال لے گا اور صرف دس ہزار آدمی نہر سویز کے علاقے میں رہ جائیں گے، جن کی تعداد زمانۂ جنگ میں بڑھائی جا سکے گی۔ ۸ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو مصطفٰی نحاس پاشا نے یہ معاہدہ منسوخ کر دیا۔ برطانیہ نے اسے یکطرفہ فیصلہ قرار دے کر اپنی فوج نکالنے سے انکار کر دیا۔ اسی زمانے میں برطانیہ اور امریکہ نے مل کر شرق اوسط میں مختلف ممالک کا حفاظتی منصوبہ بنایا اور مصر کو شرکت کی دعوت دیتے ہوئے تجویز پیش کی کہ نہر کی حفاظت کے انتظامات بین الاقوامی بنا دیے جائیں۔ مصر نے یہ تجویزیں ٹھکرا دیں۔ نہر سویز کے علاقے میں برطانیہ کے خلاف مظاہرے شروع ہو گئے۔ اس علاقے کے تریپن ہزار مصری ملازمین نے ملازمت ترک کر دی اور حکومت مصر نے اپنے ہاں کے تمام انگریز ملازموں کو برطرف کر دیا۔ انگریز سپاہیوں اور مصریوں

کے درمیان جھڑپیں ہونے لگی ۔ علاقۂ نہر کے انگریز جنرل نے مصر کی فوجی پولیس پر گولی چلا کر چالیس مصری شہید کر دیے ۔ اس پر پورے مصر میں برطانیہ بلکہ تمام یورپیوں کے خلاف فساد کی آگ بھڑک اٹھی، جس میں ان کی کروڑوں روپے کی جائداد تباہ ہو گئی ۔ نحاس پاشا کی وزارت بر طرف کر دی گئی ۔ اس کے بعد یکے بعد دیگرے متعدد وزارتیں بنیں، مگر صورت حال سدھر نہ سکی اور بالآخر ۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کو فوجی انقلاب آ گیا ۔

انقلابی حکومت نے نہر سویز سے برطانوی فوج کے انخلا کے بارے میں گفت و شنید شروع کی اور طے پایا کہ حلقۂ نہر میں فوج کا سالار مصری ہو گا؛ اس کا نائب انگریز ہو گا، جس کی حیثیت فنی مشیر کی ہو گی اور جب تک مصری نہر کے تمام دفاعی انتظامات سنبھالنے کے لیے تیار نہ ہو جائیں، صرف چار ہزار برطانوی ماہرین فن نہر کے علاقے میں مقیم رہیں گے ۔ ۲۱ مارچ ۱۹۵۶ء کو یہاں سے آخری برطانوی جیش اور ۱۳ اپریل کو آخری فضائی دستہ بھی روانہ ہو گیا اور ۱۳ جون کو چوہتر سال بعد برطانیہ نے نہر سویز کی حفاظت باضابطہ طور پر مصر کے سپرد کر دی ۔

اسی زمانے میں مصر نے اپنے دفاعی انتظامات کو مستحکم کرنے کے لیے چیکوسلواکیا سے اسلحہ خریدا تو برطانیہ اور امریکہ نے اسوان بند کی تعمیر میں امداد دینے سے انکار کر دیا اور عالمی بنک نے بھی روپیہ دینے کا وعدہ واپس لے لیا ۔ اس پر ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو صدر جمال عبدالناصر نے نہر سویز کو قومی ملکیت میں لینے کا اعلان کرتے ہوئے بتایا کہ اس سے کم و بیش دس کروڑ ڈالر سالانہ کی جو آمدنی ہوتی ہے وہ اسوان بند کی تعمیر پر صرف کی جائے گی ۔ تیرہ سال بعد (۱۹۶۹ء میں) نہر خود بخود مصر کی ملکیت بننے والی تھی؛ تاہم برطانیہ اور اس کے حلیف اس پر بہت برہم ہوئے ۔ بالآخر اسرائیل، برطانیہ اور فرانس کی باہمی ساز باز سے ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو اسرائیل نے مصر پر حملہ کر دیا ۔ ۳۰ اکتوبر کو برطانیہ اور فرانس نے الٹی میٹم دیا کہ دونوں ملکوں کی فوجیں نہر سویز سے دس دس میل دور رہیں اور مصر سے مطالبہ کیا کہ فرانسیسی اور برطانوی فوجوں کو نہر سویز کی حفاظت کرنے کے لیے پورٹ سعید، اسمٰعیلیہ اور سویز میں قیام کی اجازت دی جائے ۔ مقصد یہ تھا کہ اسرائیل جزیرہ نمائے سینا پر قبضہ کر لے ۔ مصر نے الٹی میٹم ٹھکرا دیا ۔ ۳۱ اکتوبر کو برطانیہ اور فرانس نے مصر پر ہوائی جہازوں سے بمباری شروع کر دی، جس سے بے انتہا جانی اور مالی نقصان ہوا ۔ بہرحال امریکہ اور روس کی متحدہ کوشش سے جنگ بند ہو گئی اور برطانوی، فرانسیسی اور اسرائیلی فوجوں کو واپسی پر مجبور کر دیا گیا ۔ اس اثنا میں نہر سویز کو ناقابل گزر بنا دیا گیا تھا ۔ اسے صاف کیا گیا اور حالات معمول پر آ گئے ۔

۳۰ مارچ ۱۹۵۷ء کو صدر ناصر نے اعلان کیا کہ اس وقت تک کسی اسرائیلی جہاز کو نہر سویز سے گزرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی جب تک فلسطین [رک بآں] کے عرب مہاجرین کا مسئلہ حل نہ ہو جائے ۔ ۱۹۶۶ء میں یہاں سے تقریباً چوبیس کروڑ میٹرک ٹن سامان تجارت لے کر ۲۱۲۵۰ جہاز گزرے اور اس سے جمہوریۂ متحدہ کو ساڑھے نو کروڑ مصری پونڈ کی آمدنی ہوئی ۔

جون ۱۹۶۷ء میں عرب اسرائیل جنگ چھڑ گئی اور نہر سویز کے مشرق میں سینا کا سارا علاقہ اسرائیل کے قبضے میں چلا گیا، چنانچہ اس وقت سے یہ نہر ہر قسم کی آمد و رفت کے لیے بند ہے ۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء میں یہ علاقہ ایک بار پھر میدان جنگ بنا اور جمہوریۂ متحدہ کی فوجوں نے نہر سویز کا مشرقی کنارا دور دور تک اسرائیلیوں سے خالی کرا لیا،

تاہم اسرائیلی بھی یورش کر کے نہر کے مغربی کنارے پر واقع کچھ علاقوں پر قابض ہو گئے۔ جنوری ۱۹۷۴ء میں امریکہ کی کوششوں سے اسرائیل اور مصر کے درمیان ایک محدود سی مصالحت ہو گئی، جس کی رو سے اسرائیل نے نہر کے مغرب سے اپنی فوجیں نکال لیں۔ اب (مارچ ۱۹۷۴ء) نہر کے دونوں کنارے اور سینا کا خاصا بڑا علاقہ مصر کے قبضے میں ہے اور امریکہ اور برطانیہ نے نہر کو بارودی سرنگوں سے صاف کر کے اسے دوبارہ جہاز رانی کے قابل بنانے پر آمادگی ظاہر کی ہے]۔

مآخذ: متن میں مندرج کتابوں کے علاوہ دیکھیے (۱) الطبری، طبع دخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۲) المسعودی: مروج، ۱: ۲۲۷، ۲۳۱ و ۳: ۵۵ ببعد و ۴: ۹۷ ببعد؛ (۳) عبداللطیف: *Relations de l'Égypte*، ص ۱۳۲، ۱۷۹؛ (۴) الہمدانی: صفة جزیرة العرب، طبع مُلّر، بمدد اشاریہ؛ (۵) ابن ایاس: تاریخ مصر، ۱: ۱۰۴، ۲۸۷؛ (۶) السیوطی: حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاہرة، ۱: ۶۸ ببعد؛ (۷) محمد امین الخانجی: منجم العمران فی المستدرک علی معجم البلدان، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۲: ۲۰۰ ببعد؛ (۸) E. Blochet: *Histoire de l'Egypte de Makrizi*، ص ۱۰۴ ببعد؛ (۹) ناصر خسرو: سفر نامہ، طبع Schefer، ص ۱۲۲، ۱۲۳، ۲۸۰؛ (۱۰) Quatremère: *Mémoires Géographiques*، ص ۱۰۱ ببعد؛ (۱۱) Amélineau: *Géogr. de l'Égypte à l'époque Copte*، ص ۲۲۷ ببعد؛ (۱۲) S. Lane-Poole: *Hist. of Egypt*، ص ۲۰، ۳۱ تا ۳۲، ۱۰۶، ۳۰۳؛ (۱۳) Butler: *Babylon of Egypt*، ص ۱۲، ۲۳؛ (۱۴) Dozy و de Goeje: *Discription de l'Afrique par Edrisi*، ص ۲۰، ۱۶۳؛ (۱۵) Boinet Bey: *Dict. Geogr.*، بذیل مادہ؛ (۱۶) Ch. Fürer: *Itinerarium*، ۱۶۲۱ء؛ (۱۷) G. Joudet: *Le Port de Suez*، ص ۲۴، ۳۱؛ (۱۸) Baedeker: *Egypt*، ۱۹۲۹ء؛ (۱۹) C. Bourdon: *Anciens Canaux . . . de Suez*، ۱۹۲۵ء؛ (۲۰) Wallis Budge: *By Nile and Tigris*، ۱: ۱۰۲ ببعد؛ (۲۱) ابن عبدالحکم: فتوح مصر، طبع Torrey، ص ۱۶۴؛ (۲۲) *Bible. Geog. Arab*، ص ۱۹۶؛ [نیز دیکھیے (۲۳) W. L. Langer: *An Encyclopaedia of World History*، بوسٹن ۱۹۵۲ء (مترجمۂ غلام رسول مہر: انسائیکلوپیڈیا تاریخ عالم، تین جلدیں، مطبوعۂ لاہور)؛ (۲۴) *World Muslim Gazetteer*، مرتبۂ مؤتمر العالم الاسلامی، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۵) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹۶۹ء، ۲۱: ۳۶۵ تا ۳۷۰ (جہاں مزید مآخذ بھی درج ہیں)؛ (۲۶) *The Statesman's Year Book 1970/1971*، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۲۷) *Pears Cyclopaedia*، ۱۹۷۳ء، بذیل مادہ]۔

[J. WALKER (و ادارہ)]

سَوِیق: (ع)، اوّل جو کا آٹا، پھر گیہوں کا آٹا اور خشک میووں کا آٹا، نیز وہ شوربا جو اس آٹے میں پانی ملا کر بنائیں اور یا وہ ہریرہ جس میں شہد، تیل یا شربت انار وغیرہ ملا دیا جائے۔ آٹے کے اس قسم کے کھانوں کی تاثیر پر الرازی نے [کتاب الاطعمة میں] پوری بحث کی ہے۔

غزوۂ بدر کا انتقام لینے کی غرض سے ابوسفیان ذوالحجہ ۲ھ کو اپنے سواروں کی ایک جماعت کے ساتھ مدینۂ منوّرہ کی طرف روانہ ہوا۔ شہر کے قریب خفیف سی چپقلش ہوئی، لیکن جونہی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اپنے رفقا کے ساتھ مقابلے کے لیے نکلے، ابوسفیان بھاگ کھڑا ہوا۔ مکے والے بھاگتے وقت اپنا سامان خوراک بھی پھینک گئے، جو زیادہ تر سویق (ستو) ہی کی شکل میں تھا اور اسے مسلمانوں نے اٹھا لیا۔ اس واقعے کی وجہ سے سیرة کی کتابوں میں اس کا نام غزوة السّویق آتا ہے (قب Caetani: *Annali dell'*

Islam، بذیل ۲ھ، ۹ : ۹۹).

مآخذ: (۱) ابن البیطار، مترجمۂ Leaclarc، ۲ : ۳۰۸.

(J. RUSKA)

سہارنپور: اُتّر پردیش (بھارت) کا ایک شہر، جس کا محلِ وقوع ۲۹ درجے ۵۷ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۷ درجے ۳۳ دقیقے طول بلد مشرقی کے درمیان ہے - اس کی بنیاد ۱۳۴۰ء میں محمد بن تغلق کے عہد میں رکھی گئی اور اس کا نام ایک مقامی ولی حضرت شاہ ھرن [ھارون؟] چشتی کے نام پر سہارنپور رکھا گیا- اس ضلع کا رقبہ ۲۲۲۸ مربع میل اور آبادی سولہ لاکھ (۱۹۷۱ء میں) ہے - اس ضلع میں اس دوآبے کا انتہائی شمالی حصّہ آجاتا ہے جو دریاے گنگا اور جمنا کے درمیان واقع ہے - اس کی شمالی سرحد پر شوالک کی پہاڑیاں شروع ہو جاتی ہیں، جن میں کئی درّے ہیں- یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے، جس میں جنگلات بکثرت ہیں - جنگلوں کے جنوب میں میدان ہے، جو ایک قسم کی سطح مرتفع ہے - اس ضلع کی بڑی بڑی فصلیں گندم، چاول، چنا، باجرہ، مکئی، جو، گنّا اور کپاس ہیں.

شہر ایک نشیبی اور مرطوب مقام پر دھرم تلا ندی کے دونوں کناروں پر آباد ہے - کپاس دُھننے اور دھان صاف کرنے کے کارخانوں کے علاوہ لکڑی کا کام بھی اچھا ہوتا ہے - یہ شہر سگریٹ سازی کے لیے بھی مشہور ہے - یہاں کے آم اور لوکاٹ خاص طور سے مشہور ہیں- تیمور کے حملے کے وقت شہر اور ضلع دونوں پر بڑی مصیبت آئی - ۱۵۲٦ء میں پانی پت جاتے ہوے بابر بھی اس علاقے سے گزرا تھا؛ چنانچہ مقامی مغل تو آبادیوں کے رہنے والے اپنے آپ کو بابر کے ہمراہیوں کی اولاد سے بتاتے ہیں - شیخ عبدالقدوسؒ کی تبلیغی سرگرمیوں کی وجہ سے، جو اکبر کے عہد تک اس علاقے کے حاکم رہے، اس علاقے میں مسلمانوں کا اثر بہت بڑھا - جہانگیر اور شاھجہان کے عہد میں یہ جگہ دربار شاہی کے وابستگان کے لیے موسم گرما گزارنے کے لیے تفریح گاہ تھی، کیونکہ ایک تو یہاں کی آب و ھوا مقابلۃً خنک ھوتی تھی، دوسرے اس کے مضافات میں شکار کثرت سے ملتا تھا - نورجہان کا ایک محل بموضع نور نگر میں تھا، جس سے ملکہ کے نام اور اس شکارگاہ کو شہرت حاصل ھوئی - ”بادشاہ محل“ شاھجہان کے لیے تعمیر ھوا تھا - اورنگ زیب کی وفات کے بعد اس ضلع کو سکھوں کے ھاتھوں بڑی بربادی کا سامنا کرنا پڑا - انھوں نے ھندوؤں اور مسلمانوں کو بے دریغ لوٹا اور قتل کیا تا آنکہ ۱۷۰٦ء میں انھیں عارضی طور پر شاھی فوجوں نے کچل ڈالا - اس کے بعد بالائی دوآب کا علاقہ سادات بارہ کو منتقل ھوگیا اور جب ۱۷۲۱ء میں ان کا زوال ھوا تو یہ جاگیر ایسے لوگوں کو ملی جو بادشاہ کے منظور نظر تھے - ۱۷۵۴ء میں احمد شاہ درّانی نے یہ علاقہ کوٹلے کی جنگ میں داد شجاعت دینے کے صلے میں نجیب خان روھیلے کو دے دیا - ۱۷۷۰ء میں اس کی موت سے پہلے سکھوں اور مرھٹوں نے اس سرزمین کو پامال کر ڈالا - اس کے بیٹے ضابطہ خان نے دربار دہلی سے بغاوت کی، لیکن اسے راضی کر لیا گیا اور پھر اس کے بیٹے غلام قادر خان نے، جو ۱۷۸۵ء میں تخت نشین ھوا ایک مضبوط حکومت کی بنیاد ڈالی اور سختی کے ساتھ سکھوں پر اپنا اختیار قائم کیا - وہ ایک تُندخو اور بےرحم سردار تھا - اس نے ۱۷۸۸ء میں شاہ عالم کو نابینا کرا دیا - آخر [مادھو جی] سندھیا نے اس کی بوٹیاں نُچوا کر اسے قتل کرا دیا - سہارنپور براے نام مرھٹوں کے ماتحت بھی رھا - پھر ۱۸۰۳ء میں علی گڑھ کے فتح ھونے اور دہلی کی جنگ کے بعد انگریزوں کے قبضے میں آگیا - [سہارن پور اور اس کے قصبات ھمیشہ سے علما و صلحا کے مسکن رھے ھیں - یہیں علوم عربیہ کی مشہور درس گاہ

مدرسۂ مظاہر العلوم ہے، جہاں ایک ہزار کے لگ بھگ طلبہ تعلیم پاتے ہیں۔ مولینا خلیل احمد سہارن پوریؒ (شارح سنن ابی داؤد)، مولینا ظفر احمد تھانوی (مصنف اعلاء السنن) اور مولینا محمد زکریا کاندھلوی (شارح الموطا امام مالک و البخاری) اور شیخ الحدیث مولینا عبدالرحمٰن کیمبل پوری اسی درسگاہ سے متعلق رہے ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل شہر میں مسلمانوں کی اکثریت تھی اور ان کا دبدبہ اور طنطنہ تھا، لیکن اب ان کی سیاسی اہمیت روبزوال ہے].

مآخذ: (۱) ابوالفضل: آئین اکبری (مترجمۂ Blochmann و Jarrett، کلکتہ ۱۸۷۳ تا ۱۸۹۴ء)؛ (۲) توزک جہانگیری، (مترجمۂ Rogers و Beveridge، لندن ۱۹۰۹ء)؛ (۳) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۶ - ۱۸۶۸ء؛ (۴) W. Irvine: *The Later Mughals*، طبع جادو ناتھ سرکار؛ (۵) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء؛ (۶) *District Gazetteer* یو۔ پی، ج ۲: سہارنپور، ۱۹۰۹ء).

(T. W. HAIG و [ادارہ])

٭ **سُہرورد**: جبال (رک بآں) یعنی قدیم میڈیا [مذای] کا ایک شہر۔ نولدکہ Nöldeke پہلا شخص ہے جس نے اس نام کو سہراب کے ساتھ نسبت دی اور مارکوار Marquart نے اس کا تتبع کیا؛ اس لیے فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس نام کی قدیم صورتیں سکسراپ کرت اور سُہراب جرد تھیں۔ نولدکہ کا خیال ہے کہ جس سہراب کے نام پر یہ شہر منسوب ہے وہ الجبرہ [رک بآں] کا ایک ایرانی حاکم تھا، اگرچہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شہر کی بنیاد اس حاکم کے وقت تک نہیں پڑی تھی (یہ صرف ایک مفروضہ ہے کہ وہی سہراب اس شہر کا بانی ہے اور سہراب نام کا کوئی دوسرا آدمی اس کا بانی نہیں تھا)؛ بہرحال اس شہر کی بنیاد کی تاریخ کو بہت بعید زمانے میں متعین کرنے کے بارے میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم جغرافیہ نویسوں کو اس شہر کا علم نہیں تھا۔ کم از کم کوئی قدیم نام ایسا معلوم نہیں جس کا اس شہر پر اطلاق ہو سکے جسے بعد میں سہرورد کہا جائے گا.

سہرورد کا محل وقوع پورے تیقن کے ساتھ نہیں بتایا جا سکتا۔ مسلم جغرافیہ نویس ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ شہر سلطانیہ کے جنوب میں اس سڑک پر واقع تھا جو ہمذان سے زنجان کی طرف جاتی تھی۔ الاِصْطَخْری کے بیان کے مطابق یہ سڑک ۳۰ فرسخ لمبی تھی اور صلح و امن کے ایّام میں یہ آذربیجان جانے کے لیے سب سے چھوٹا راستہ تھا اور بدامنی کے دنوں میں قزوین کے راستے کا چکر کاٹ لیا جاتا تھا۔ ان دونوں راستوں سے متعلق ابن حوقل کا بیان اس کے برعکس ہے۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں یہ شہر کردوں کے قبضے میں تھا۔ باشندے زیادہ تر ملحد تھے، جو سب کے سب، ماسوا ان لوگوں کے جو کم ہمت تھے یا جو اپنے گھروں کے گرویدہ تھے، ترک وطن کر گئے.

شہر کو، جس کے ارد گرد فصیل تھی، مغول نے تباہ و برباد کر دیا۔ المُستوفی اسے ایک چھوٹا سا گاؤں بتاتا ہے، جس کے آس پاس مغول کے بہت سے گاؤں آباد تھے۔ میڈیا کی بلند سرزمینوں میں سخت سردی کے باعث، غلّے اور پھلوں کے سوا اور کچھ پیدا نہیں ہوتا تھا.

مآخذ: اس کے نام کے اشتقاق پر دیکھیے (۱) Th. Nöldeke: *Über iranische Ortsnamen auf kert und andere Endungen*، در *ZDMG*، ۳۳ (۱۸۷۹ء): ۱۴۳ ببعد، بالخصوص ص ۱۴۷؛ (۲) وہی مصنف: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، ۱۸۷۹ء، ص ۲۳۶، حاشیہ ۱؛ (۳) J. Marquart: *Ērānšahr*, *A.G.W. Gött.* (*N.F.*)، ۳

عدد ۲، ۱۹۰۱ء)، ص ۲۳۸؛ (۴) Justi : *Iranisches Namenbuch*، بذیل مادۂ سہراب۔ مسلم جغرافیہ نویسوں کے ہاں جو عبارات ہیں ان سے G. Le Strange نے *The Lands of the Eastern Caliphate*، ۱۹۰۵ء، ص ۲۲۳، مع حوالجات، میں مختصر طور پر استفادہ کیا ہے۔ عربوں کے حوالے P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen*، ۱۹۲۶ء، ۷ : ۷۲۱ بعد میں مکمل طور پر موجود ہیں۔ وہ واحد نقشہ جس میں سہرورد کے محل وقوع کی تعیین کی کوشش کی گئی ہے، Le Strange کی کتاب میں نقشہ عدد ۵ ہے۔ سہرورد کے مشاہیر پر دیکھیے یاقوت : معجم البلدان، بذیل مادۂ سہرورد، اور السمعانی : الانساب، سلسلۂ یادگار گب، بذیل مادۂ سہروردی۔

(M. PLESSNER)

السُّہروردی : شہاب الدین ابو حَفص عمر ابن عبداللہ صوفی اور شافعی المذہب عالم دین جو ۵۳۹ھ/۱۱۴۵ء میں ایران کے صوبۂ جبال میں بمقام سہرورد پیدا ہوے۔ تصوف کی ابتدائی تعلیم اپنے چچا ابوالنجیب جن کا اپنی کتاب عوارف المعارف میں وہ اکثر ذکر کرتے ہیں اور مشہور صوفی بزرگ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ سے حاصل کی۔ سہروردی بغداد میں رہتے تھے، جہاں انھوں نے خلیفہ النّاصر کے دربار میں باریابی حاصل کی اور پھر صدر الصّوفیہ کے مرتبے تک جا پہنچے۔ انھوں نے ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء میں طویل عمر پا کر رحلت فرمائی۔ قیام بغداد کے دوران میں سعدی [رک بآں] نے ان کے سامنے زانوے تلمّذ تہ کیا، چنانچہ بوستاں میں وہ ان کے متعلق ایک حکایت بھی لکھتے ہیں۔ سہروردی نے کئی بار حج کیا تھا۔ ۱۲۳۱ء میں مکّے جاتے ہوے ان کی ملاقات [مصر کے] مشہور [صوفی] شاعر ابن الفارض سے ہوئی۔ اسی موقع پر شاعر کے دونوں بیٹوں نے ان سے خرقہ [رک بآں] حاصل کیا۔

عمر سہروردی راسخ الاعتقاد صوفیوں کے نمائندے ہیں۔ ان کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف میں ایک عوارف المعارف ہے اور دوسری [رشف] النّصائح الایمانیہ و کشف الفضائح الیونانیہ۔ دونوں کا انتساب خلیفہ النّاصر کے نام کیا گیا۔ اوّل الذکر تصوّف کی مقبول ترین کتابوں میں سے ہے اور اس کی طباعت قاہرہ میں الغزالی کی احیاء کے حاشیے پر ہوئی۔ H. Wilberforce Clarke نے اس کا انگریزی ترجمہ (فارسی ترجمے سے) کیا (لنڈن ۱۸۹۱ء) اور اردو میں رشید احمد ارشد نے کیا (لاہور ۱۹۶۲ء)۔ یہ کتاب زیادہ‌تر علم الاخلاق اور عملی تصوف پر ہے، لیکن اس میں بعض دلچسپ تاریخی اشارات بھی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ مصطلحات کے لیے یہ کتاب بڑی بیش قیمت ہے۔ [رشف] النصائح ایک مناظرانہ تصنیف ہے جس میں فلسفۂ یونان کی تردید کی گئی ہے۔ تصنیف مذکور میں سہروردی نے متکلّمین اور الغزالی کے انداز میں یونانیت زدہ فلسفیوں پر تنقید کی ہے، لیکن مصنف نے تہافت کے مقابلے میں فلسفے سے واقفیت کا ثبوت بہت کم دیا ہے۔ ایک عجیب بات اس کتاب میں یہ ہے کہ خلیفہ النّاصر کا، جو خود درس دیا کرتا تھا، احادیث کی تائید میں اکثر سند کے طور پر ذکر کیا گیا ہے [تصانیف کی تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۱ : ۷۸۸ تا ۷۹۰]۔

مآخذ : (۱) براکلمان : *G.A.L.*، ۱ : ۴۴۰ تا ۴۴۱؛ (۲) نیز Carra de Vaux : *Gazali*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۵ تا ۲۴۱؛ (۳) وہی مصنف : *Les Pensuers de l'Islam*، ۴ (۱۹۲۳ء) : ۱۹۹ تا ۲۰۷۔

(S. VAN DEN BERGH)

السُّہروردی : [ابوالفتوح] شہاب الدین یحیٰی بن حَبش بن امیرک معروف بہ المقتول، بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں پیدا ہوے۔ قانون کی تعلیم مراغہ

میں حاصل کی اور پھر ایک فلسفی اور صوفی کی حیثیت میں اوّل اصفہان اور بعد ازاں بغداد اور حلب میں اقامت اختیار کر لی ۔ معلوم ہوتا ہے حلب کے والی الملک الظّاہر ابن صلاح الدین نے ابتدا میں ان کی سرپرستی کی، لیکن جب ان کے صوفیانہ عقائد نے مسلمانوں کے دل میں ان کی طرف سے شبہات پیدا کر دیے اور راسخ الاعتقاد علما نے ان پر مقدمہ چلانے کا مطالبہ کیا تو الملک الظاہر نے [۵۸۷ھ] / ۱۱۹۱ء میں انھیں قتل کروایا اس وقت ان کی عمر صرف ۳۶ یا ۳۸ سال تھی.

سہروردی خود اپنے آپ کو مشائی (Peripatetic) اور صوفی کہتے ہیں ۔ ارسطو کی تعبیر و تشریح میں وہ ابن سینا سے متأثر نظر آتے ہیں، لیکن جہاں ابن سینا ارسطو کے یونانی شارحین کی طرح، جن سے اس نے اثر قبول کیا، بالعموم تصوف سے فائدہ اٹھانے کی کوشش نہیں کرتا، اس کے سوا کہ جب ارسطوئی فکر میں اس کے نزدیک کچھ خلا باقی رہ گئے ہوں یا جب ان موحدانہ (Monistic) رجحانات کو نشو و نما دینے کی ضرورت ہو جن کے متعلق اس کا خیال ہے کہ اس کے مرشد ارسطو کے فلسفے میں پہلے مضمر ہیں تو وہ بعض نو افلاطونی نظریوں سے اضافہ یا وسعت پیدا کرنا چاہتا ہے وہاں سہروردی کے ہاں مشّائی تصورات کے ساتھ ساتھ وہ سارا متصوفانہ فلسفہ موجود ہے جو اسلام نے یونانی نظریۂ تطبیق معتقدات اور اتحاد مذاہب (Syncretism) سے اخذ کیا ۔ [اسلام نے ایسا کوئی فلسفہ یونانیوں سے حاصل نہیں کیا ۔ بعض مسلمان حکما و عرفا کے ہاں اگر اس قسم کے کچھ خیالات ہیں تو یہ ان کے ذاتی خیالات ہیں ۔ اسلام میں اتحاد مذاہب کا کوئی تصور نہیں، بلکہ اتحاد مذہب کا ہے یعنی اسلام دین فطرت ہے اور ازل سے ہے اور اس کی آخری صورت وہ ہے جو آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم پر قرآن مجید کی صورت میں نازل ہوئی ۔ اس میں اسلامی تعلیم سے (بربنائے عقیدۂ توحید) قریب ترین یہود و نصاریٰ ہیں، مگر اسلام کے آنے کے بعد یہ شریعتیں منسوخ ہیں، لہٰذا اتحاد مذاہب نہیں اتحاد مذہب اصل عقیدہ ہے]، اور اسی طرح نوفلاطونی عقائد، رہبانی نظریات، علوم مخفیہ، غناسطی (Gnostic) روایات، نوفیثا غورثی عناصر کی پوری معجون مرکب [سہروردی کے خیالات میں موجود ہے] ۔ گویا سہروردی اور دوسرے مسلمان صوفیہ کے نزدیک یونانی تطبیق (Syncretism) پر اتفاق ہو چکا تھا ۔ جیسا کہ نوفلاطونی اسقلیباذس Asclepiades نے ایک رسالہ ”سب مذاہب کے اتحاد“ پر لکھا تھا یعنی سب فلسفیانہ نظامات اور مذاہب ایک ہی حقیقت کا اظہار کرتے ہیں، [لیکن سب صوفیہ کے یہ خیالات نہیں ۔ یہ صرف غالی اشراقیوں کے اور بعض یونانیت زدہ معتزلہ کے ہیں) ۔ صوفیہ کی اکثریت بشمول وحدت الوجودیوں کے، حقیقت محمدیہ کے منفرد اور مختص ہونے پر یقین رکھتی ہے]، اغثاذیمون (Agathodemon)، ھرمس [= ادریس] (Hermes) اور یونان کے پانچ اکابر فلسفہ ایذ قلیس (Empedocles) فیثاغورس، سقراط، افلاطون اور ارسطو کے ساتھ ساتھ جاماسپ اور بزرج مہر سب ان کے مرشد ہیں، اور شاید وطنی حمیت [یہ کیوں جب سہروردی یونانیوں کو بھی مرشد ٹھیراتا ہے] کے زیر اثر انھوں نے مؤخرالذکر کو یونانی فلسفیوں کا حقیقی پیش رو ٹھیرایا ہے (یہودی مؤرخ ارطبانوس (Artapanus) پہلی صدی قبل مسیح ہی میں کہہ چکا تھا کہ موسیٰ علیہ السلام ارفاوس (Orpheus) کے استاد تھے اور یونانی انھیں کو موسایوس (Musaeus) کے نام سے موسوم کرتے تھے) ۔

سہروردی کے نزدیک جاماسپ اور بزرج مہر ہرگز ثنوی (Dualists) نہیں تھے، بلکہ وہی تھے جنہوں نے سب سے پہلے وجود مطلق اور وجود محدث کے حقائق نور اور ظلمت کے کنایوں میں دنیا کے سامنے پیش کیے ۔ پھر ہم انہیں ارسطو اور افلاطون سے متفق پاتے ہیں، بایں ہمہ اپنی سب سے بڑی تصنیف حکمت الاشراق (چاپ سنگی، تہران ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸ء) میں انہوں نے ارسطو پر جو اعتراضات کیے ہیں انہیں بڑی نمایاں جگہ دی ہے ۔ اپنی انتہائی آزاد خیالی کے باوجود وہ اس کے دوسرے حصوں میں زیر تنقید نظریات پیش کرتے ہوئے متکلمین کے اس نقد و جرح کا اعادہ بھی کر دیتے ہیں جو انہوں نے ارسطو کی منطق اور مابعد الطبیعات کے بعض اساسی نظریات پر کی ہے مثلاً اس نظریے کے خلاف جس کا تعلق جوہر کی تعریف سے ہے (اس دلیل کے ماتحت جس کی بنیاد تشکیک پر ہے کہ اگر کسی کلیے تک پہنچ سکتے ہیں تو جزئیات سے استقرا کی بدولت جن کی بجائے خود کوئی انتہا نہیں) ۔ اسی طرح نظریۂ مادّی کے خلاف (جس کی بنیاد اس رواقی الاصل دلیل پر ہے کہ ممکن کا کوئی معروضی وجود نہیں کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ بالقوہ اور واقعۃ موجود ہوتا) ۔ یہی وجہ ہے کہ سہروری کے ہاں ہم متشککین اور رواقیین کے ان نظریات اور ان دلائل سے اکثر دوچار ہوتے ہیں جن سے علم کلام نے فائدہ اٹھایا تھا ۔ مثال کے طور پر وہ رواقیوں کے اس نظریے کی تعلیم دیتے ہیں جس کی لائبنتس Leibniz نے تجدید کی کہ غیر محسوس اشیا یکساں نوعیت کی ہیں، اور اسی طرح رواقیین یا متشککین کے اس نظریے کی کہ اضافات موضوعی ہیں یا ناممکن ۔ پھر متکلمین کی طرح سہروردی بھی رواقیوں (یا نو افلاطونیوں) کے رجائی فلسفۂ 'اثبات عدل الٰہی' سے اتفاق کرتے ہیں ۔ جیسے لائبنتس Leibniz نے پھر تازہ کیا کہ "اس امکانی طور پر بہترین دنیا میں ہر شے خیر ہی کے لیے ہے"۔

لیکن اس کے فلسفے کی امتیازی خصوصیت نور اور اشراق کے مابعد الطبیعی نظریات ہیں ۔ دراصل یہ نوافلاطونی نظریۂ نور ہے یعنی وہ روحانی نور جو کنایہ ہے صدور سے، لیکن اس کے ساتھ ایسے اشیا کی بنیادی حقیقت تصور کیا جاتا ہے ۔ یہ نظریہ جس نے مسیحی اور اسلامی فلسفے اور تصوف میں بہت بڑا حصہ لیا، عرب فلسفیوں کے ہاں بھی ملتا ہے ۔ بالخصوص الفارابی، ابن سینا اور الغزالی کے ہاں [لیکن الغزالی کے نور کا تصور قرآن مجید کی اس آیت پر مبنی ہے ۔ [اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ط اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ ط اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ الآية (۲۴ [النور]: ۳۵)]، لیکن ہمارے نزدیک اس کنایے سے کسی نے اتنا کام نہیں لیا جتنا سہروردی نے ۔ وجوب اور حدوث، عدم اور وجود، جوہر اور عرض، علت، اور معلول، فکر اور حس، جسم اور روح، ان سب کی تشریح اصول اشراق کے ماتحت کی گئی ہے ۔ وہ ہر شے کو جو زندہ یا متحرک ہے یا اپنا کوئی وجود رکھتی ہے نور ہی سمجھتے ہیں، حتی کہ خدا کی ہستی کا ثبوت بھی اسی کنایے پر مبنی ہے ۔ یہ بالخصوص ان کا فلسفۂ نور ہے جس کی بدولت آنے والی نسلوں میں سہروردی کا نام زندہ رہا ۔ وہ ایک فرقے کے بانی بھی ہیں جس کا نام 'اشراقیون' ہے جو اشراق ہی سے مشتق ہے ۔ ایسے ہی درویشوں کا ایک سلسلہ نور بخشیہ [رک بآں] اپنے آپ کو سہروردی سے منسوب کرتا ہے، [نیز رک بہ اشراقیون؛ حکمة الاشراق].

مآخذ: (۱) براکلمان، G.A.L.، ۱ : ۳۷۴؛ (۲) نیز Carra de Vaux : *La Philosophie illuminative* *d'après Suhrawerdi Meytoul*، *J.A.*، ۹ : ج ۱۹، ۱۹۰۲ء، ص ۶۳ تا ۹۴؛ (۳) محمد اقبال لاہوری : *The Development of Metaphysics in Persia*، لنڈن ۱۹۰۸ء، ص ۱۲۱ تا ۱۵۰؛ (۴) S. van den Bergh : *The Tempels van het Licht door Soehrawerdi*، *Tijdschrift v. Wijsbegeerte*، Haarlem ۱۹۱۶ء، ۱۰ : ۳۰ تا ۵۹؛ (۵) قب نیز C.A. Nallino : *Filosofia "orientale" od "illuminative" d'Avicenna*، *R.S.O.*، ج ۱۰، کراسہ ۴، روما ۱۹۲۵ء، ص ۴۳۳ تا ۴۶۷ (اس میں مصنف نے ثابت کیا ہے کہ ابن سینا نے ایک کتاب فلسفۂ نور (اشراقی فلسفے) پر نہیں، بلکہ فلسفۂ مشرقی (حکمت مشرقیۃ) پر لکھی تھی ۔ مابعد الطبیعاتی نور کے عام مطالعے کے لیے دیکھیے C. Baeumaker : *Witelo, Beitr. z. Gesch. d. Mittelalters*، Münster ۱۹۰۸ء، ۲/۳ : ۳۵۷ ببعد؛ [(۶) حسین نصر : *Three Muslim Sages*، کیمبرج ۱۹۶۴ء؛ (۷) ایم ایم شریف : *A History of Muslim Philosophy*، مطبوعۂ جرمنی، ۱ : ۶، ۳۷۲، ۳۵۳ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۸) الشہرزوری : نزہۃ الارواح میں خاصی تفصیلات دی ہیں]۔

(S. VAN DEN BERGH)

* **السہروردی** : عبدالقاہر بن عبداللہ، ۴۹۰ھ / ۱۰۹۷ء میں پیدا ہوا ۔ ۵۶۳ھ / ۱۱۶۸ء میں وفات پائی ۔ حنفی مسلک کے ایک فقیہ اور صوفی ۔

مآخذ : دیکھیے الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ ۔

* **سہل بن ہارون** : ایک عرب مصنف اور شاعر، جو دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل (نویں صدی عیسوی کے اوائل) میں ہوا ہے ۔ الفہرست کے مطابق وہ ایرانی النسل تھا اور دستمیسان میں پیدا ہوا جو بصرے اور واسط کے درمیان واقع ہے ۔ الحصری کا قول ہے کہ وہ میسان کا رہنے والا تھا ۔ جو دستمیسان کے قریب ہی واقع ہے اس نے اس کی کنیت ابو عمرو بیان کی ہے (العقد، ۲ : ۹۰، حاشیہ) ۔ اس کے دادا کے نام میں اختلاف نظر آتا ہے : راہنوی، راہیون (یہ دونوں نام الفہرست میں ملتے ہیں) یا راہیونی (الجاحظ : کتاب البیان، ۱ : ۴۲؛ نیز دیکھیے الجاحظ : کتاب البخلاء، طبع von Vloten، ص ۱۰، حاشیہ) ۔ آگے چل کر سہل بصرے میں آباد ہو گیا تھا اور اسی سے اس کی نسبت [البصری] قائم ہوئی (الحصری)، تاہم الفہرست میں اسے الدستمیسانی ہی لکھا ہے ۔ اس کی زندگی کے صحیح کوائف دستیاب نہیں، چنانچہ ہمیں زیادہ تر ان اشارات پر اکتفا کرنا پڑتا ہے جو مختلف حکایات میں ملتے ہیں ۔ وہ دربار خلافت کے دیوان الوسائل میں اعلی عہدوں پر فائز رہا ۔ ہارون الرشید کے عہد میں وہ یحیی بن خالد برمکی کا دبیر مقرر ہو چکا تھا اور کہا جاتا ہے کہ بعد ازاں وہ صاحب الدواوین کی حیثیت سے اس کا جانشین ہوا (ابن بدرون) ۔ ہمیں معلوم نہیں کہ الامین کے عہد میں بھی وہ اس عہدۂ جلیلہ پر مامور تھا یا نہیں، البتہ المأمون کے دور حکومت میں اس نے دوبارہ بڑی قدر و منزلت پائی ۔ اگرچہ ابتدا میں المأمون نے اسے قابل اعتنا نہیں سمجھا، لیکن جب اس نے اپنے رجحانات شعوبیہ کا اظہار کیا تو وہ خلیفہ کا منظور نظر ہو گیا ۔ المأمون نے سعید بن ہارون اور سَلْم (یا سلمی، دیکھیے الفہرست) جیسے علما اور فضلا کے ساتھ اسے بھی اپنے دارالحکمت (یا خزانۃ الحکمۃ) میں ملازم رکھ لیا تھا ۔

سہل بن ہارون تحریک شعوبیہ [رک باں] کا ایک غالی پیرو تھا ۔ بلا شبہہ اسی بنا پر اس نے یحیی برمکی کے دل میں اپنے لیے جگہ بنالی تھی، جس کے زہد و ورع کی وہ اپنے کئی مشہور اشعار میں ثنا خوانی کرتا ہے ۔ بعدازاں اسی قسم کے جذبات کا اظہار کرنے پر اس کے ساتھ خلیفہ نے بھی لطف و عنایت کا سلوک کیا ہے (دیکھیے حکایت، در الحصری) ۔ سہل کا تعلق ابن المقفع

اور دیگر ایسے مصنفین سے ہے جنھوں نے عربی ادب میں ایرانی روایت زندہ رکھی ۔ ایک مصنف کی حیثیت سے سہل اپنے زمانے میں دو قسم کی ادبی تخلیقات کی وجہ سے مقبول ہوا ۔ ایک تو اس نے کتاب ثعلة و عفراء [اور اسی قسم کی ایک اور کتاب النمر و الثعلب (دیکھیے محمد بن شرف القیروانی : اعلام الکلام، ص ۳۹)]، حکایات کی مشہور کتاب کلیلة و دمنة کی طرز پر لکھی ۔ اس میں بھی [جانوروں کی زبان سے بعض سیاسی اور اخلاقی مسائل پیش کیے گئے ہیں اور] کلیلة و دمنة ہی کی طرح اسے مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے ۔ الحصری (زھر الآداب) نے اس سے چند اقتباسات پیش کیے ہیں ۔ سہل کی شہرت کی دوسری وجہ حریصوں اور بخیلوں کی مدح سرائی تھی ۔ رسالة البخلاء اس کی واحد تصنیف ہے جو اب تک محفوظ رہی ہے ۔ یہ العقد کے وسط (۳ : ۳۳۵ ببعد) اور الجاحظ : کتاب البخلاء کے شروع میں منقول ہے ۔ اس رسالے میں سہل نے حرص، یا یوں کہیے کہ کفایت شعاری اور جز رسی (یا بقول الجاحظ، حرص و طمع کی معقول صورت) کی حمایت کی ہے ۔ اس کتاب کا انتساب سہل کے بھتیجوں کے نام کیا گیا تھا کیونکہ انھوں نے طمع کی تعریف میں سہل کے بعض اقوال کی مذمت کی تھی ۔ عین ممکن ہے کہ یہ اقوال، جیسا کہ الحصری کی مذکورۂ بالا عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، کتاب ثعلة و عفراء میں پیش کیے گئے ہوں ۔ بقول الجاحظ (کتاب البخلاء، ص ۱۰۴) سہل پہلا شخص تھا جس نے ابو عبدالرحمٰن الثوری کے ساتھ مل کر طمع کے موضوع پر ایک پوری کتاب لکھی ۔ آگے چل کر متعدد مصنفین، مثلاً خود الجاحظ، نے اس کے اسلوب کا چربہ اتارا ۔ Goldziher کے نزدیک اس نے طمع کی مدح کر کے عربوں کی ایک مسلّمہ صفت، یعنی سخاوت، پر ایک شعوبی حملہ کیا ہے ۔ کہتے ہیں کہ سہل نے اس موضوع پر بے شمار رسائل بھی لکھے تھے ۔ الحصری کا خیال ہے کہ وہ ان رسالوں کے ذریعے اپنی ادبی فضیلت کا اظہار کرنا چاہتا تھا ۔ ایک روایت کے مطابق سہل نے طمع کے موضوع پر ایک رسالہ وزیر الحسن بن سہل [رک بآں] کو بھیجا، جو اسی کے نام سے معنون تھا ۔ اس کا الحسن نے یہ جواب دیا کہ ”میں نے تمھارا دیا ہوا سبق پوری طرح دل نشین کر لیا ہے، لہٰذا متوقع انعام بھیجنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا“۔

الفہرست میں سہل کی دیگر تصانیف کی فہرست موجود ہے ۔ الجاحظ نے (کتاب البیان، ۱ : ۴۲) اس کی تین کتابوں کا ذکر کیا ہے : (۱) کتاب الاخوان (الفہرست میں کتاب اسباسیوس فی اتحاد الاخوان)، (۲) کتاب المسائل (غالباً الفہرست کی کتاب دیوان الرسائل) اور (۳) کتاب المخزومی و الھذلیه (الفہرست میں بھی کتاب کا یہی نام ہے) ۔ اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ ادب لطیف کے ذیل میں آتا ہے ۔ کتاب تدبیر المُلک و السیاسة سے، جس کا نام الفہرست میں سب سے آخر درج کیا گیا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ سہل نے علم السیاسة پر بھی طبع آزمائی کی تھی ۔ اس کی شاعری کو بھی بڑی قدر کی نظر سے دیکھا جاتا تھا، چنانچہ بہت سے مصنفین نے اس کے قصائد سے اقتباسات پیش کیے ۔ بہر کیف الفہرست کی رُو سے اس کا جو کلام محفوظ رہا وہ بچاس صفحات سے زیادہ نہیں ۔ نکتہ آفرینی میں شہرت حاصل کرنے کے علاوہ اس نے ایک نقاد کی حیثیت سے بھی خاصا نام پیدا کیا تھا (حکایت، در ابن خلّکان) ۔ واقعہ یہ ہے کہ عربی ادب میں بخلا اور اَکَلہ (پُرخوروں) میں چولی دامن کا ساتھ ہے ۔

سہل بن ہارون کا کم عمر معاصر الجاحظ [رک بآں] اس کا بڑا مدّاح تھا اور آگے چل کر اس کا

جانشین ثابت ہوا۔ اس نے نہ صرف اس کے نام سے بہت سی کتابیں شائع کیں، بلکہ اس کی تقلید میں حرص و طمع کو اپنی کتاب البخلاء کا مستقل موضوع بنایا۔ وہ سہل کو ادب کی تمام انواع کا ایک ممتاز نمائندہ قرار دیتا ہے۔ یہ امر مشکوک ہے کہ اس کی سہل سے ذاتی ملاقات تھی یا نہیں۔ آگے چل کر سہل کا نام الف لیلۃ و لیلۃ کے ذریعے دور دور تک مشہور ہو گیا۔

مآخذ: (۱) الفہرست، طبع Flügel، ص ۱۲۰ ببعد؛ (۲) حاجی خلیفہ: کشف الظّنون، طبع فلوگل، ۵: ۲۲۸ ببعد؛ (۳) الجاحظ: البیان و التبیین، بولاق ۱۳۱۳ھ، ۱: ۳۰ و ۲: ۱۰۰؛ (۴) وہی مصنّف: کتاب البخلاء، لائیڈن ۱۹۰۰ء؛ (۵) ابن عبد ربہ: العقد الفرید، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۳: ۳۲۰ ببعد؛ (۶) الحصری: زہر الآداب و ثمر الالباب، ۳: ۱۳۸ تا ۱۳۹؛ (۷) ابن بدرون: شرح قصیدۃ ابن عبدون، طبع ڈوزی Dozy، لائیڈن ۱۸۴۶ء؛ (۸) ابن خلّکان: وفیات الأعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۲۶، کراسہ ۳، ص ۹۲ ببعد؛ (۹) المسعودی: مروج الذّہب، پیرس ۱۸۶۱ء، ۱: ۱۰۹؛ (۱۰) المبرّد: الکامل، طبع Wright، لائپزگ ۱۸۶۴ء، ص ۳۲۳؛ (۱۱) یاقوت: ارشاد الاریب، ۴: ۲۵۸؛ (۱۲) احمد فرید رفاعی: عصر المأمون، ۳: ۴۸ تا ۵۸؛ (۱۳) کرد علی: مجلۃ المجمع العلمی، ۷: ۵ تا ۲۷؛ (۱۴) براکلمان، ۱: ۱۰۶، تکملہ، ۱: ۲۱۳؛ (۱۵) *Iranian influence on Muslim Literature*، M. Inostranzew کی ایک روسی تصنیف کا ترجمہ، از G. K. Nariman، بمبئی ۱۹۱۸ء، ص ۳۲، ۱۶۹ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

سَہْل التُّسْتَری: ابو محمد سَہل بن عبداللہ بن یُونُس، ایک [نامور] سُنّی متکلّم اور صوفی، جن کی زبان عربی تھی۔ وہ ۲۰۳ھ / ۸۱۸ء [اور بقول ابن خلّکان ۲۰۰ھ / ۸۱۵ء] میں تُسْتَر (الأہواز) کے مقام پر پیدا ہوئے اور ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں بحالت جلا وطنی بصرے میں وفات پائی۔

سہل اپنے شیخ [محمد] بن سَوّار کے توسط سے الثوری اور ابو عمرو بن العلاء جیسے سنّی علما کے شاگرد اور زہد و تقشف میں بڑے کڑے ضابطۂ اخلاق کے پابند تھے۔ علماے متکلمین میں ان کا بہت اونچا مقام ہے۔*

ان کی زندگی کا، جو بہت خاموشی اور عزلت گزینی میں بسر ہوئی، صرف ایک واقعہ مشہور ہے، جو بغاوت زنج (۲۶۱ھ/۸۷۴ء) کے وقت پیش آیا: اہواز کے علما نے ان کے رسالۂ عقائد کی، جو فرضیت توبہ سے متعلق تھا، شدید مذمت کی، چنانچہ انہیں جلا وطن کر دیا گیا۔

سہل نے خود کچھ نہیں لکھا، لیکن ان کے ”ایک ہزار ملفوظات“ ہیں، جنھیں ان کے شاگرد محمد بن سالم (م ۲۹۷ھ/۹۰۹ء) نے جمع کر کے مرتب کیا۔ عقائد کے اعتبار سے اتنا تسلسل اور باہمی ربط ضرور تھا کہ ان کی اساس پر الگ مذہب، یعنی سالمیّہ [رک بآں]، وجود میں آ گیا۔ اس مذہب کی تمام خصوصیات سہل ہی سے اخذ کی گئی ہیں، یعنی اعمال عبادت کے دوران میں مراقبۂ باطن اور نیم عارفانہ توحیدی اصطلاحات کا استعمال۔

سہل کے دلائل متکلمین کی طرح خالصۃً مناظرانہ (استدلال، اصل، فرع) ہیں۔ وہ یونانیوں کی طرح قیاس منطقی کے ذریعے استدلال نہیں کرتے، جیسا کہ ان کے قدیم شاگرد الحلّاج [رک بآں] نے ان سے الگ ہونے کے بعد شروع کر دیا تھا۔ علم النفس و البدن (psycho-physics) کے سلسلے میں ان کا کہنا یہ ہے کہ انسان نے اربع عناصر، یعنی حیات، روح، نور اور طین (مٹی) سے ترکیب پائی ہے اور ان میں روح نفس سے اعلٰی ہے (فلاسفۃ

یونان کی رائے کے برعکس) روح موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے (المبرّد کے نظریے کے علی الرغم)۔

[سہل کے نزدیک] تفسیر قرآنی میں ہر آیت کے چار معنی ہیں: (۱) ظاہر (لفظی)؛ (۲) باطن (تمثیلی)؛ (۳) حدّ (اخلاقی) اور مُطّلع (عارفانہ)۔ وہ جفر سے متعلق امامیّہ نظریے کے حامی ہیں۔ سہل کا قول ہے کہ اسوۂ انبیا پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم بتدریج ان کے کوائف روحانی سے متکیّف ہو سکیں۔

ابن کرّام اور الاشعری کی طرح سہل کے نزدیک بھی ملّت اسلامیہ میں سب اہلِ ایمان شامل ہیں، بشرطیکہ وہ اہلِ قبلہ ہوں (اور یہ اہل السنت و الجماعت کا عقیدہ ہے، جو معتزلہ اور امامیوں کے عقائد کے برعکس ہے)۔ اس کی رائے میں ''ایمان کی اصطلاح سے بیک وقت اقرار باللّسان (القول) و العمل و النیّة و الیقین مراد ہے''۔

خدا کی صحیح معنوں میں عبادت کرنے والے کو سب سے پہلے حکومتِ وقت کی اطاعت اور فرائض و سنن کی بجا آوری لازمی ہے۔ محبت سے مراد جذبۂ اطاعت کی توسیع ہے [''الحب لیس أن تعمل بطاعة اللّٰه و انما هو ان تجتنب ما نہی عنه اللّٰه'']؛ اسے ایسے اعمال کرنے چاہییں جن میں نبی کریم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ و سلّم کے اسوۂ حسنہ کی کامل پیروی ہو (''اکتساب'' کا نیم معتزلی تصور، جو شقیق اور ابن کرّام کے زاہدانہ ''توکل'' کی ضد ہے)، لیکن صوفی کو چاہیے کہ ہمیشہ اللّٰہ تعالٰی کو ''قبلۂ نیّت'' قرار دے (اللّٰه قبلة النیة) اور یہ اقرار کرتا رہے کہ توبہ ہر وقت فرض ہے (التوبة فرض فی کل وقت)۔ عمل بالارادہ کا جو تجزیہ سہل نے پیش کیا ہے وہ المحاسبی سے مأخوذ اور الغزالی کا اختیار کردہ ہے اور اسے عقیدۂ راسخۂ قدیمہ کی حیثیت حاصل ہے۔ تارک الدنیا زاہد کے لیے سب سے اعلٰی مقام منزلِ یقین ہے، جو مراسم عبادات سے ماورا ہے (غیبة بالمذکور عن الذکر)، اس میں دبستانِ حلّاج کے صوفیانہ نظریۂ اتحاد کا عکس نظر آتا ہے۔

ایمان بالآخرت کے سلسلے میں سہل نے امامی الاصل نیم عارفانہ مواد کو احتیاط سے استعمال کیا۔ عمود النّور (عدل مخلوق به) ایک طرح کا مجموعہ ہے اعلٰی عبادات کا، جو جمیع اولیا (بخلاف عام انسانوں، آدمیوں) کے نفوس پر قائم ہے۔ اسے ہم متأخر صوفیہ کے تصور ''نور محمدی'' کی ابتدائی جھلک قرار دے سکتے ہیں۔ صرف اولیاء اللّٰہ ہی کو سر الربوبیہ یا سر الانا کی نعمت ودیعت کی گئی ہے اور یہ خیال ''هو هو'' [رک باں] کا عکس ہے۔ اس سے سہل نے یہ استنباط کیا ہے کہ بالآخر شیطان کی نجات کا امکان ہے۔ اس خیال کو بعد میں ابن العربی [رک باں] اور عبدالکریم الجیلی [رک باں] نے مزید تفصیل اور وضاحت سے بیان کیا۔

شیخ سنوسی نے سہل سے جو اذکار منسوب کیے ہیں (سلسبیل، بذیل مادۂ سہولیہ) وہ زمانۂ حال کی اختراع ہیں۔

[سہل التستری کا قول ہے کہ ہمارے سات اصول ہیں: ۱۔ کتاب اللّٰہ سے تمسّک؛ ۲۔ سنت رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم کی اقتداء؛ ۳۔ اکل حلال؛ ۴۔ کسی کو تکلیف و اذیت دینے سے بچنا؛ ۵۔ گناہوں سے اجتناب؛ ۶۔ توبہ؛ ۷۔ ادائے حقوق۔ ان کا یہ قول بھی قابلِ ذکر ہے کہ جو دل آخرت کے ذکر سے خالی ہوگا اس میں شیطانی وسوسے گھر کر لیں گے]۔

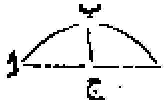
مآخذ: (۱) سہل التستری، تفسیر، طبع النعسانی، قاہرہ ۱۳۲۶ھ (پر تکلف اور پر تصنع تفسیر)؛ (۲) ابوالقاسم المعقلی (سالِ تصنیف: ۳۹۰ھ/۹۹۹ء بمقام القیروان، نیز صاحب صفة الاولیاء): شرح و بیان لما أشكل من كلام سہل و کتاب المعارضة و الرد علی

اهل الفرق من کلام سهل، مخطوطهٔ کوپرولو، عدد ۷۲۷، استانبول؛ (۳) الهجویری : کشف المحجوب، [اردو کے کئی تراجم کے علاوہ نکلسن والا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے]؛ (۴) طبقات الصوفیہ؛ (۵) وفیات الاعیان؛ (۶) حلیة الاولیاء، ۱۰ : ۱۸۹؛ (۷) R. Hartmann : *al-Kuschairis Darstellung des Ṣûfîtums*، برلن ۱۹۱۴ء، بذیل مادہ، بمدد اشاریہ؛ (۸) L. Massignon : *Essai sur les origines ... de la mystique musulmane*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۶۳ تا ۲۷۰؛ (۹) وہی مصنف : *La passion d'al-Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، بذیل مادّہ، بمدد اشاریہ.

([و ادارہ] L. MASSIGNON)

⊗ **سَہْل السجستانی** : رک بہ ابو حاتم السجستانی.

* **اَلسَّہْم** : [ع : لفظی معنی تیر؛ حصہ] - (تیر) - (الف) علم ہندسہ کی اصطلاح : اگر کسی قوس کے وتر کے وسط سے ایک عمود ج ب کھینچا جائے اور یہ عمود قوس تک پہنچے تو اسے السّہم [= سہم القوس] یا قوس و ب کی الجیب المعکوس کہتے ہیں (کئی دوسرے حوالوں کے علاوہ دیکھیے مفاتیح العلوم (طبع v. Vloten)، ص ۲۰۵ - قدیم ریاضیات میں (ہندوؤں کے زمانے اور اس کے بعد کے ادوار میں) بمقابلۂ ریاضیات جدیدہ، جیب معکوس کی اہمیت بہت زیادہ تھی دیکھیے مثلاً A. von Braunmühl : *Geschichte der Trigonometrie*)، جیب اور جیب معکوس دائرے کے نصف قطر کے حصوں سے ناپی جاتی ہیں - نصف قطر کو ۶۰ حصوں کے (یا ایک کے) مساوی سمجھا گیا ہے.



(ب) علم نجوم کی اصطلاح : ابن القفطی کا قول ہے کہ سہم الغیب، (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۲۷، ۳۳۸، ۴۰۱) علم نجوم کی اصطلاح ہے.

(E. WIEDMANN)

(ج) علم ہیئت کی اصطلاح اسے صورة الرّامی یا قوس الرامی یا القوس، یعنی ''تیر انداز'' کی کمان کہتے ہیں، یہ دائرة البروج کا ایک جنوبی برج ہے۔ بطلمیوس اور عربوں کے نزدیک اس میں ۳۱ ستارے شامل ہیں جو زیادہ تر عرض البلد جنوبی میں واقع ہیں اور تقریبًا سب کے سب قدر سوم سے لے کر قدر ششم تک کے ہیں - بطلمیوس صرف قوس کے ستارہ ۲۳ کی قدر (جس کا نام عربی میں رکبة الید الیسری، یعنی بائیں بازو کی کہنی ہے) ۲ تا ۳ قرار دیتا ہے اور البیرونی (القانون المسعودی، مخطوطۂ برلن، عدد ۲۷۵، ورق ۲۰۵ ب مطبوعہ نسخہ، ۳ : ۱۰۸ پر قدر ۳ درج ہے)، ستارہ ۲۳ اور ۲۲ (کعب الید الیسری = بائیں ہاتھ کے جوڑ کی ہڈی) کی قدر ۲ بتاتا ہے؛ لیکن الغ بیگ کے ہاں قوس کے ستارہ ۳ (قوس کے جنوبی جانب) کے سوا جو اس کے قول کے مطابق ۳ تا ۲ قدر کا ہے، اس مجموعے کے باقی سب ستارے تیسری یا کمتر قدر کے ہیں - اس مجمع الکواکب کا روشن ترین ستارہ صبہ قوس ہے جو در اصل قدر ۱٫۹ کا ہے - [Norton کی مرتبہ ''ستاروں کی اٹلس'' میں مجمع الکواکب قوس میں قدر ششم تک کے پچاس ستارے ہیں] - (عُرقوب الرّامی کے لیے دیکھیے C.A. Nallino : *Opus Astronomicum*، ۲ : ۱۶۳) - قوس کے حسب ذیل ستارے بھی قابل ذکر ہیں : نصل السّہم = تیر کا پیکان، عَین الرّامی = تیر انداز کی آنکھ، یا بقول البیرونی (کتاب مذکور) السحائب المضعف علی العین، یعنی مزدوج سحابی ستارہ جو آنکھ پر ہے، البیرونی اور الغ بیگ میں النّعائم (یعنی النّعام الوارد = شتر مرغ جو پانی پینے جا رہا ہے اور النّعام الصّادر = شتر مرغ جو پانی پی کر آ رہا ہے) کا کوئی ذکر نہیں ہے جن کا L. Ideler نے ذکر کیا ہے.

[یونانی قصوں میں تیر انداز (Sagittarius) ایک عجیب الخلقت کردار تھا جس کا نام چیرون (Chiron) تھا۔ اس کا اوپر کا دھڑ انسان کا اور نیچے کا دھڑ گھوڑے کا تھا اور وہ اپنی چار ٹانگوں پر دوڑتا تھا۔ وہ زحل کا بیٹا تھا۔ اس نے اپنی حاسد اور تند خو بیوی ریا (Rhea) سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اپنے آپ کو گھوڑے کی شکل میں تبدیل کر لیا تھا]۔

یونانی، قوس کو τοξότης, ὁ اور رومی Sagittarius Sagittifer اور Arcitenens کہتے تھے۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں کہ زمانۂ قدیم کے مصری یا بابلی القوس سے بحیثیت مجمع الکواکب قوس واقف تھے۔ مؤخر الذکر کا قوس نما مجمع الکواکب کلب اکبر کے ستاروں صہ، ضہ، لہ (ε، δ، ε) اور الکوثل (Puppis) کے ستاروں خہ، لہ (κ λ) پر مشتمل تھا۔

[ہیئت جدید: مجمع الکواکب قوس کہکشاں کی پٹی میں نظر آتا ہے۔ اس میں ستاروں کے کئی جھرمٹ ہیں۔ اور ستاروں کے آس پاس تاریک سحابیے بھی موجود ہیں۔ شیپلے Shapley نے یہ معلوم کیا ہے کہ ہمارے نظام کوکبی کا مرکز اسی مجمع الکواکب کی سمت میں واقع ہے]۔

مآخذ: (۱) L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (برلن ۱۸۰۹ء)، ص ۱۸۳ تا ۱۹۱؛ [(۲) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۶۹۸ تا ۶۹۹ (براز معلومات)]؛ (۳) الصوفی: *Description des étoiles fixes Composée au milieu du dixième siècle de notre ère par abd Al-Rahman al-Ṣūfī*، مترجمۂ H.C.F.C. Schjellerup (سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۴ء)؛ (۴) E.B. Knobel: *Ulugh Beg's Catalogue of Stars*، (واشنگٹن ۱۹۱۷ء)، ص ۳۰، ص ۳۰، ۱۰۵۔

(C. Schoy [و ادارہ])

سہی چلبی: ایک عثمانی شاعر اور شاعروں کا تذکرہ نویس جو ادرنہ کا رہنے والا تھا۔ اس نے لڑکپن میں اپنے ہم وطن اور ہونے والے خسر مشہور شاعر نجاتی نوح بے (م ۱۷ مارچ، ۱۵۰۹ء، رک بآں) سے تعلیم حاصل کی جس سے اسے بڑی الفت تھی۔ پھر سہی چلبی شہزادۂ محمود کا کاتب ہو گیا، جو سلطان بایزید ثانی کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا اور اس کے ساتھ کفہ گیا، جہاں کا وہ والی (سنجاق بیگی) تھا (Leunclavius: *Hist. Musulmana*، عمود ۶۵۹، ص ۴۴)۔ جب شاہزادہ ۹۱۰ھ/۱۵۰۴ - ۱۵۰۵ء میں وفات پا گیا تو سہی استانبول چلا آیا اور وہاں اس نے سرکار میں دیوان کاتبی کا عہدہ حاصل کر لیا۔ بعد میں وہ اپنے وطن ادرنہ واپس آ گیا اور وہاں کچھ عرصے تک دارالحدیث کے ایک وقف کا متولی رہا اور یہیں ۹۵۵ھ/۱۵۴۸ - ۱۵۴۹ء میں رحلت کر گیا۔

سہی نظموں کے ایک مجموعے (دیوان) کا مصنف ہے۔ اس نے شاعروں کے سوانح اور منتخب اشعار کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے جس میں ۲۶۱ عروضیوں اور شعرا کے حالات زندگی ہیں۔ اس کا نام اس نے "ہشت بہشت" رکھا ہے۔ یہ کتاب واضح طور پر فارسی تذکروں (جامی، دولت شاہ اور میر علی شیر نوائی) کے نمونے پر مرتب ہوئی ہے اور اسے آٹھ طبقات میں تقسیم کیا گیا ہے۔

شیخ اوغلو کی کنز الکبرا (پندرھویں صدی عیسوی، نہایت کم یاب، اس وقت تک صرف ایک مخطوطے کی شکل میں ملی ہے) کو چھوڑ کر سہی کا تذکرہ ترکی زبان میں اس نوع کی قدیم ترین کتاب ہے۔ سب سے زیادہ قابل قدر عثمانلی شاعروں کے حالات ہیں، جنھیں سہی اپنے لڑکپن سے جانتا تھا یا جن سے بعد میں متعارف ہوا، اور بالعموم ہم عصر شعرا کے۔ اس کتاب کو ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء

میں محمد شکر نے استانبول سے شائع کیا (چھوٹے سائز کے ۱۴۴ صفحات) اور اس میں فائق رشاد کا لکھا ہوا ایک ضمیمہ بھی شامل ہے۔ سیہی کا دیوان، جس کے نمونے ترکی اشعار کے انتخابات میں دیے گئے ہیں، زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔

مآخذ: (۱) لطیفی: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۱۹۶؛ (۲) سجلّ عثمانی، ۳ : ۱۰۵؛ (۳) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۳ھ، ۲ : ۲۲۰؛ (۴) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع G. Flügel، ۲ : ۲۶۱، عدد ۲۸۱۳ اور ۶ : ۵۰۰، عدد ۱۳۳۰۷ (جہاں سیہی کے بجاے سہی لکھا ہے)؛ (۵) J. v. Hammer: *Geschichte der osman. Dichtkunst*، ۲ : ۲۰۰ ببعد؛ (۶) وہی مصنف: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۲ : ۳۶۷، ۵۰۶، عدد ۱۳۸ (علی کے مطابق)؛ (۷) E. J. W. Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ج ۲، بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ)، ۳ : ۷؛ (۸) G. Flügel: *Die Arab., pers und türk. Hss. der K. K. Hofbibl. zu Wien*، ۲ : ۳۷۷ ببعد، ویانا ۱۸۶۵ء۔

(FRANZ BABINGER)

السُّہَیل: قدما کے ہاں Κανωβος (کینوپس Canopus)؛ حال کی فہرستہاے کواکب کے مطابق اس کا نام αالجؤجؤ (α Carinae) ہے۔ یہ شعری الیمانیہ کے بعد آسمان پر سب سے زیادہ چمکدار ستارہ ہے، قدر −۰.۹ ہے، لیکن یہ عرض بلد ۳۷ درجے سے شمال کی جانب کے تمام علاقوں میں کہیں بھی دکھائی نہیں دیتا، کیونکہ (۱۹۴۷ء میں) اس کا میل (declination) ضہ = ۵۲ درجے ۳۰ دقیقے ۵۲ ثانیے اور اس کا صعود مستقیم ص م = ۶ ساعت ۲۳ دقیقے ۲۲ ثانیے ہے۔ شمال کے اسلامی ملکوں میں یہ افق سے ذرا ہی سا اونچا ہوتا ہے، مثلاً ۲۰۰۰ ق م کے قریب بابل میں اس کے تکبد (culmination) کا ارتفاع صرف ۲.۹ درجے تھا؛ لہٰذا یہ ان ثوابت میں سے انتہائی جنوبی ستارہ تھا جنھیں عربی اصطرلابوں میں العنکبوت پر نشان زد کیا جاتا تھا۔

عرب جنوبی آسمان کے کئی ستاروں کو سہیل کہتے تھے، لیکن سُہَیل الیمن، سُہَیل حضار، سُہَیل الوزن یا محض سُہَیل سے ہمیشہ کینوپس Canopus مراد ہوتی تھی، یعنی مجمع الکواکب السفینۃ (جہاز) میں جنوبی سکّان کا چمکتا ہوا بڑا ستارہ۔ چونکہ بحر ہند کے شمالی حصوں میں سُہَیل جنوب جنوب مشرق میں طلوع اور جنوب جنوب مغرب میں غروب ہوتا ہے، لہٰذا فیران G. Ferrand کے قول کے مطابق عربوں کی بحری زبان میں جنوب جنوب مشرق کو مطالع السُّہَیل، جنوب کو قطب السُّہَیل اور جنوب جنوب مغرب کو مغرب السُّہَیل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وسطی عرب میں سُہَیل کو الشیل e-shēl کہتے ہیں۔ اس سے جنوب کی سمت دریافت کرتے ہیں۔ J. J. Hess کے قول کے مطابق عرب کے بدوی کہا کرتے ہیں: ”جب تو سوار ہوتا ہے تو سُہَیل تیرے سامنے ہوتا ہے“۔

لفظ سُہَیل کے اشتقاق اور معنی کے متعلق کئی توجیہات کی گئی ہیں۔ Ideler کہتا ہے کہ یوں تو سُہَیل کی توجیہ اسے سہل (= ہموار) کی تصغیر قرار دے کر کی جا سکتی ہے، لیکن Buttman کی توجیہ ذیل زیادہ قرین قیاس ہے، وہ یہ کہ السُّہَیل کا یہ نام اور دو اور نام ”حضار“ اور ”الوزن“ اس لیے رکھے گئے تھے کہ ان ملکوں میں جہاں یہ نام مستعمل ہیں، سُہَیل افق سے ذرا ہی سا اونچا جاتا ہے، اسی لیے گویا وہ ”وزنی“ اور ”ارضی“ کہلانے کا مستحق ہے، (حضار) = زمین سے اور سہل (میدان سے) جس سے یہ بہت کم اونچا جاتا ہے۔ Eratosthenes کا بیان ہے کہ قدما اسی وجہ سے اسے پیری گیوس (περίγειος) (= ارضی) کہتے تھے۔

F. X. Kugler کا قول ہے کہ اہلِ بابل سہیل کو مجمع الکواکب مول نون NUN— لک اریدو (= صورۃ اریدو یعنی الشراع + الجوجو الجنوبی + السہیل) میں شامل کرتے تھے۔ یونانی نام Κανωβος کے متعلق یہ امر قابل ذکر ہے کہ کینوپس اس جہاز کا ناخدا تھا جسے مانالاؤس Menelaus کو یونان واپس لانا تھا۔ طوفان کی وجہ سے جہاز لیبیا کے ساحل پر جا لگا۔ وہاں کینوپس کو سانپ نے ڈس لیا اور وہ مر گیا۔ مانالاؤس نے اپنے بہترین دوست کی موت کا بہت سوگ منایا اور اس کے نام پر ایک شاندار یادگاری عمارت تعمیر کرائی، اس نے اہل سپارٹا کی اس بستی کو جو یہاں آباد ہوگئی تھی کینوپس کے اعزاز میں کینوپس ہی کے نام سے موسوم کیا۔ یہ دریاے نیل کے مغربی دہانے پر اسکندریہ کے شمال میں چند جغرالیائی دقیقوں کے فاصلے پر واقع تھی (دیکھیے نیز Tacitus : Ann، ۲ : ۶۰)، (لیکن جرمانیکس یہ معلوم کرنے سے پہلے نہ اس کے اس سفر کو ایک جرم خیال کیا جا رہا ہے، دریاے نیل میں بمقام Canopus جہاز پر سوار ہوگیا) ۔ ’’اس شہر یعنی Canopus کو اسپارٹا والوں نے ناخدا کینوپس Canopus کی قبر کے مقام کے اعزاز کے لیے اس وقت بسایا جب [ان کا بادشاہ] مانالاؤس Menelaus یونان واپس ہو رہا تھا اور طوفان نے اسے بحر لیبیا اور لیبیا کے سواحل پر لا پھینکا تھا‘‘ ۔ [ناشر کا نوٹ آخری جملے کے متعلق : اسے یوں پڑھنا چاہیے‘‘ ۔ طوفان نے اسے اس دوسرے سمندر میں جسے روما والے بحر لیبیا سے موسوم کرتے ہیں) اور لیبیا کے سواحل پر الخ].

سہیل کا مصری نام ابھی تک یقینی طور پر معلوم نہیں ہوا۔ فہارس ڈیکان[1] Dekan میں (دیکھیے Brugsch : *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum*، لائپزگ، ص ۱۴۸ تا ۱۷۳) ایک Dekan کا نام حری اب و ع (وہ آدمی جو کشتی میں ہے) درج ہے، لیکن یہ ثابت نہیں کہ یہ کوئی ناخدا ہے چہ جائیکہ وہ ناخدا کینوپس ہو بخلاف اس کے یہ غیر اغلب معلوم ہوتا ہے کیونکہ Dekan ستارے کو منطقۃ البروج کے قرب و جوار میں ڈھونڈنا چاہیے۔

Athanasius Kircher کا قول ہے کہ سہیل رطوبت اور زرخیزی کا دیوتا تھا ۔ چونکہ اس کا مسکن دریاے نیل میں تھا، اس لیے مصر میں وہ عام طور پانی کا دیوتا سمجھا جاتا تھا، گویا اس لحاظ سے وہ Poseidon اور Neptune کے مماثل تھا، لہٰذا قدرتی طور پر ایسے اثرات اس سے منسوب تھے جو علم نجوم میں دریا نوردی سے متعلق ہیں، مثلاً کسی نومولود کا زائچہ تیار کرنے میں اس کے متعلق Hieronymus Vitalis : *Lexicon Mathematicum*، پیرس ۱۶۶۸ء، ص ۳۶۳) میں ذیل کا حوالہ موجود ہے:

’’آرگو (سفینہ‘‘) جنوبی نصف کرۂ سماوی میں ایک مجموعۂ کواکب *Constellation* ہے۔ اس میں عام بیان کے مطابق ۴۰ ستارے ہیں جو خالی آنکھ سے نظر آ سکتے ہیں، لیکن Bayer کے مطابق ۶۳ ستارے ہیں۔ یہ تقریباً سارے ہی زحل کی قسم کے ہیں، لیکن چند ایک مشتری کی قسم کے بھی ہیں۔ آخر الذکر میں ایک نہایت روشن ستارہ ہے جو Canopus میں، جسے عربی میں Rubail

---

[1] - [قدیم مصری عقائد کے مطابق کرۂ سماوی کے دس درجوں کے سردار کا نام ڈیکان ہوتا ہے - یہ لاطینی لفظ ہے اور مادہ وہی ہے جس کے معنی دس کے ہیں - معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس درجۂ سماوی کے ممتاز ستارے کو اس حلقے کا سردار یا ڈیکان قرار دیا جاتا تھا، اگرچہ ماخذوں میں اس کی صراحت نہ ملی - بنابریں سہیل بھی اپنے حلقے کا ڈیکان ہو سکتا ہے (ڈاکٹر محمد حمیداللہ)].

[تصحیف السہیل] کہتے ہیں پایا جاتا ہے۔ بقول Pontanus بذیل Urania (دیکھیے Giovanni و Pontanus = Giovano da Caretto : De rebus caelestibus (''اشیاے سماوی کے متعلق'')، کتاب ۱۲، فلارنس ۱۵۲۰ء)۔ ''زائچہ خوانی میں اس سے بحری سفر کی کامیابی مراد لی جاتی ہے، بالخصوص جب یہ ستارہ زہرہ کی اقبال مند شعاعوں میں چمکے، لیکن اگر وہ زحل کے ساتھ اس وقت قران کرے جب کہ وہ غروب ہو رہا ہو تو اس سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ موت پانی میں واقع ہو گی''۔

عرب ہیئت دان اور شاہی طبیب ابو سعید سنان بن ثابت بن قرّہ (م ۹۴۳ء) کا رسالہ السہیل ستارہ کے بارے میں اب ناپید ہے۔

[ہیئت جدید کی رو سے سہیل کی قدر -۰ء۷۲ ہے - Baker کے اعداد و شمار کے مطابق اس ستارے کا فاصلہ ۱۷۸ نوری سال ہے۔ یہ ''عظیم دیو قامت'' (Supergiant) قسم کا ستارہ ہے جو مادّے کی مقدار کے لحاظ سے سورج سے تقریباً دو سو گنا بڑا ہے اور اس کی حقیقی چمک سورج سے پانچ ہزار گنا زیادہ ہے۔ سہیل کی سطح کا درجۂ حرارت ۷۵۰۰ درجے سنٹی گریڈ ہے]۔

مآخذ: (۱) L. Ideler : *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۲۳۹ تا ۲۵۱، ۲۶۹؛ (۲) G. Ferrand : *L'Élément persan dans les textes nautiques arabes des XV^{e} et XVI^{e} siècles*، در *J.A.*، ۱۹۲۴ء، ص ۲۱۶ ببعد؛ (۳) F. X. Kugler : *Sternkunde und Sterndienst in Babel*، منستر (Münster) ۱۹۱۳ء، تکملہ، ص ۱۷۵؛ (۴) Athanasius Kircher : *Oedipus aegyptiacus*، روما ۱۶۵۲ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۲؛ (۵) ڈیکانوں اور ستارہ ہاے ڈیکان پر دیکھیے F. K. Ginzel : *Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie*، لائپزگ ۱۹۰۶ء، ۱: ۱۶۵ ببعد۔

(C. SCHOY [و ادارہ])

سَیابِجَة: (سَیابِگہ بولا جاتا ہے)؛ ایک قوم کا نام۔ اس کی عربی صورت سیابجہ [سیاہ بچہ کا معرب] ج کے ساتھ ہے [الصحاح، لسان العرب اور تاج العروس میں اسے سَیابِجہ (بذیل مادّۂ س ب ج) لکھا گیا ہے]۔ (De Goeje) نے سیابگہ کے لیے اپنی کتاب *Mémoires d'histoire et de géographie orientales* میں ایک چھوٹا سا مقالہ مخصوص کیا ہے (عدد ۳، لائیڈن ۱۹۰۳ء، *Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*، ص ۱۸ و ۸۶ تا ۹۱) جس سے یہاں استفادہ کیا گیا ہے؛ نیز دیکھیے اس کی *Contribution* (*Kon. Ak. v. Wet.*)، ایمسٹرڈم ۱۸۷۵ء، طبع بزبان انگریزی از D. MacRitchie : *Accounts of the Gipsies of India*، لنڈن ۱۸۸۶ء)۔

البلاذری (فتوح البلدان، طبع ڈخویہ، ص ۳۷۲ س ۲ ببعد) کے بیان کے مطابق وہ اسلام سے قبل ہی خلیج فارس کے ساحلوں پر آباد تھے۔ حضرت صدیق اکبر خلیفۂ اوّل رضی اللہ تعالٰی عنہ کے عہد خلافت (۶۳۲ تا ۶۳۴ء) میں بحرین میں الخطّ کے مقام پر سیابجہ اور زُطّ کی ایک محافظ فوج متعین تھی (ان دونوں قوموں کا ذکر اکثر اوقات یکجا آتا ہے، اگرچہ ان میں کوئی چیز بھی مشترک نہیں ہے [رک بہ زُطّ]۔ (دیکھیے الطبری، طبع Zotenberg، ص ۸۳۸ تا ۹۲۳؛ طبع ڈخویہ، ۱: ۱۹۶۱ء س ۴؛ ابوالفرج الاصبہانی: الاغانی، ۱۳ : ۳۶) - ۱۷ھ/۶۳۸ء میں اسواریوں نے، جو شاہ ایران کی ملازمت میں غیر ملکی سوار تھے، اسلامی سپہ سالار سے ایک صلح نامہ طے کیا جس کی خلیفۂ ثانی حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ نے توثیق فرما دی۔ اس کی رو سے انھوں نے یہ عہد کیا کہ وہ اسلام

قبول کریں گے اور اس شرط پر عربوں کی فوجی ملازمت میں داخل ہو جائیں گے کہ انہیں زیادہ سے زیادہ تنخواہ دار سپاہی کے برابر مشاہرہ ملے گا اور انہیں اختیار ہوگا کہ جس عرب قبیلے کے ساتھ پسند کریں منسلک ہو جائیں اور یہ کہ وہ صرف غیر عربوں سے لڑیں گے (الطّبری، ۱ : ۲۰٦۲ ببعد)۔ ان کی مثال کی تقلید سیابجة اور زُطّ نے بھی کی اور وہ عرب قبیلے بنو تمیم کے موالی بن گئے (البلاذری، ۳۷۳ تا ۳۷۵)۔ ۳٦ھ/٦۵٦ء میں سیابجه کو البصرة کے خزانے کی حفاظت و نگہداشت کا کام تفویض ہوا۔ کوفیوں کی وہ فوج جو حضرت علی رضی اللہ تعالٰی عنه کی اعانت کے لیے آئی، اس میں بھی سیابجه اور زُطّ کی ایک جماعت شامل تھی۔ (قب البلاذری : ص ۳۷٦؛ المسعودی : مروج الذهب، طبع و مترجمهٔ Barbier de Meynard، ۳ : ۳۰۷ جہاں السّیابجة کو غلطی سے ''السابحه'' لکھ دیا گیا ہے؛ الطبری، ۱ : ۳۱۲۵، ۳۱۳۳ اور ۳۱۸۱)۔ یزید ابن المفرّغ الحِمیَری کی ایک نظم طبع تقریباً ۵۹ھ/٦۷۷-٦۷۸ء [به تصحیح ٦۷۸-٦۷۹ء]، میں خونخوار سیابج وحشیوں کا ''جو صبح کے وقت میرے پیروں میں آہنی زنجیریں ڈال دیتے تھے'' کا ذکر آتا ہے (ابن قتیبه : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۱۲) جس کا یه مفہوم ہے کہ سیابجة قید خانوں کے داروغوں کا کام کرتے تھے۔ ۱٦۰ھ/۷۷۵-۷۷٦ء (به تصحیح ۷۷٦-۷۷۷ء) میں انھوں نے شہر النّربدا (عہد حاضر کے بھڑوچ) کے خلاف ایک بحری مہم میں حصه لیا تھا جو ہندوستان کے مغربی ساحل پر واقع ہے (الطبری، ۳ : ۴٦۰ ببعد)۔

سیابگه (=سیابجه) سنده سے آئے تھے۔ البلاذری کا بیان ہے ''سیابجه، زُطّ اور اندغار ایرانی فوجوں کا ایک حصه تھے؛ یه سنده کے رہنے والے تھے جنہیں ایرانی قیدی بنا کر لے گئے اور ان سے یه خدمت لیتے تھے'' (ص ۳۷۵، ص ٦، ۷)۔ اسی طرح الجوالیقی (المعرب، طبع زخاؤ لائپزگ ۱۸٦۷ء، ص ۸۲) ''اللیث'' کے حوالے سے لکھتا ہے یه سندھی ہیں جو اشتیام تھے = رئیس الرُّکاب (جمع ''اَشاتِمه'' در المقدسی طبع ڈخویه، بار دوم ص ۱۰، س ۱۷ نیز اسان)۔ اس لفظ کی اصل نا معلوم ہے۔ اس کا مطلب ہے ''جنگی جہازوں میں بحری افواج کا قائد''۔ ایک اور ماخذ کے مطابق سیابگه سنده کے رہنے والے ہیں جو بصرے میں پولیس کے افسر یا قید خانوں کے نگران تھے۔ لسان العرب (۳ : ۱۱۸-۱۱۹) میں ''ابن السِّکیت'' (م ۸۵۷ء) کے حوالے سے بعینه یہی معلومات مندرج ہیں : ''سیابجه سنده کی ایک قوم ہیں جنہیں لڑائی کے لیے اجیر رکھ لیا جاتا تھا اور وہ پہرہ داری کا کام دیتے تھے''۔ تاج العروس (۲ : ۵٦) میں بھی اس لفظ کی یہی تشریح کی گئی ہے [امیر معاویہؓ نے انہیں سواحلِ شام اور انطاکیه میں لے جا کر وہیں آباد کر دیا تھا (البلاذری : فتوح البلدان، ص ۳۷٦، لائیڈن ۱۸٦٦ء)].

ان تمام (ماخذ) سے جو بالکل متفق ہیں یه چیز بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سیابگه (سیابجة) فطری طور پر سپاہی تھے، نظم و ضبط کے پابند، سمندر کے عادی اور ایمان دار نوکر تھے، اور ان اوصاف کی وجہ سے وہ برّی یا بحری فوج میں خدمت کے لیے یا بطور پاسبان اور محافظ سپاہی یا پولیس کے افسر، قیدخانوں کے محافظ اور خزانوں کے نگران بننے کی بہترین اہلیت رکھتے تھے۔

جن عربی مخطوطوں کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے ان سب کی قراءت سیابجة کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور یہی صحیح صورت ہے (قب المبرّد : الکامل، طبع W. Wright، لائپزگ ۱۸٦۳ء، ص ۳۱، س ۳ و ص ۸۲

ص ۱۷) - یہ وہ صورت ہے جو سیبویہ (طبع H. Derenbourg، ۲: ۲۰۹، س ۵ تا ۶) نے دی ہے - مزید برآں وہ لکھتا ہے ''لوگ سیابجة (*Sayābiga*) کہتے ہیں، کیونکہ اس لفظ کی جمع میں دو خصوصیتیں جمع ہو گئی ہیں: الہاء عجمة اور نسبت کے لیے کیونکہ عملاً یہ لفظ جمع ''سیبجیون'' (*Saibagiyūn*) کے برابر ہے - الجوالیقی (محل مذکور) کا خیال ہے کہ اس کا مفرد السَّیبجی ہے - اب دخویہ de Goeje بتاتا ہے (محل مذکور ص ۸۸) کہ اہل عراق حرف علت ة کو e کی طرح ادا کرتے ہیں اور یہ کیفیت عربی بولیوں میں منفرد نہیں ہے - میرے دوست **William Marçais** نے میری توجہ اس طرف منعطف کرائی ہے کہ یہ چیز تونس کی زبان میں بھی موجود ہے- اس سے ہم مندرجۂ ذیل مساوات بنا سکتے ہیں: سیابجة (*Sayābiga*) (مفرد سیبجی (*Saibagī*)=سابجی (*Sābagī*) (سابج *Sābag*) - دوسری طرف لسان العرب: (محل مذکور)، میں ہے کہ لوگ ایسے ''بعض اوقات سابج (*Sābag*) کہتے ہیں''.

یہی اصل یعنی سابج (*Sābag*) **Hendrik Kern** نے **de Goeje** کو بتائی تھی - ہمارے لیے اس وقت اس حرف کی صوتی تاریخ ان نوشتوں سے مرتب کر لینا جو مؤخرالذکر (یعنی **Hendrik Kern**) کو نہیں ملے تھے اب آسان ہے - عرب جغرافیہ نویسوں نے جو تبدیلی کی، یعنی سابج کو جو جاوکہ (*Djāvaka*) = سماترا کا مترادف ہے، زابج *Zābag* (جسے غلط طور پر *Zābedj* لکھ دیتے ہیں) لکھا وہ ثابت ہو جاتی ہے - جزیرۂ سماترا کا اس نام کے ساتھ قدیم ترین ذکر تیسری صدی عیسوی میں Wan Čen : *Nan Čow yi Wuče* اور K'an Tai : *Fu-nan Cu su Čuan* میں (*Shö-po*) کی شکل میں پایا جاتا ہے، جس کا پرانا تلفظ *Dja-bak* = **Djāvaka** (عربی زابج) **Zābag** ہے - اس کے بہت بعد *Mahāvamça* (فصل ۸۳، ۳۷ تا ۴۸ اور فصل ۸۸: ۶۲ تا ۷۵) میں اصلی صورت *Jāvaka* ملتی ہے (تلفظ *Djāvaka*) - ان متون کے لیے قب راقم کا تذکرہ: *L'empire sumatranais de Çrīvijaya*، در *J.A.* سلسلۂ نہم، ۲۰: ۱۲۰ تا ۱۲۳) - تیرھویں صدی عیسوی میں ۱۲۶۴ء کے ایک تامل زبان کے کتبے میں **Shāvaka** لکھا ہے (وہی کتاب، ۱۹۲۲ء، ص ۴۸) جو مذکورۂ بالا قراءتوں کی دراوڑی شکل ہے- اصل تامل زبان میں ایسے حروف کا بدل بے پروائی سے *dj*، *č*، *sh*، بلکہ صرف *s* بھی لکھ دیا گیا ہے، یعنی جہری اور خفی حنکی میں اور حنکی اور سِنّی حروف میں امتیاز نہیں کیا جاتا، تاہم ایسے نقل کرنے میں عام طور سے حنکی (تالو کے حرف) کو استعمال کیا جاتا ہے جس سے **sha > djā** بن گیا ہے - ہندوستانی **Sh** کو *s* سے بدل دینا، یعنی حنکی کو سِنّی بنا لینا جیسے موجودہ صورت میں *Shāvaka* کو عربی کے *Sābag* میں بدل لینا، قاعدے کے عین مطابق ہے - اس کے برعکس مماثل مثال ہمارے پاس سنسکرت کا *Shāka* ''ساگوان'' (*Tectona grandis*) ہے، جو عربی میں ساج *Sāg* بن جاتا ہے - اسے زیادہ تر غلطی سے *Sādj* لکھ دیا جاتا ہے.

دریں حالات سیابجہ *Sayābiga* ان قدیم سماٹرا والوں کی اولاد ہیں جو ترک وطن کر کے ہندوستان چلے آئے تھے، پھر وہ عراق اور خلیج فارس کی طرف چلے گئے جہاں اسلام سے قبل ان کی موجودگی کے شواہد ملتے ہیں - اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کیونکہ ہمیں دوسرے ذرائع سے بھی پتا چلتا ہے کہ سماٹرا والوں نے بہت قدیم زمانے میں مدغاسکر بسایا تھا - (دیکھیے مادۂ زابگ Zābag)؛ یہ لوگ مشرقی راستے سے بخوبی آشنا تھے.

(**GABRIEL FERRAND**)

سیاسَت : (السِّیاسۃ ؛ ع)، تدبیر امور، تدبیر ریاست، تنظیم مصالح انسانی، تدبیر نفاذ امر و نہی، ولایۃ الامر ۔ یہ س و س مادّے سے ہے، منجملہ دیگر معانی کے، لغت میں السیاسۃ کے معنی ہیں — القیام علی الشیء بما یُصْلِحُہ؛ السیاسۃ فعلُ السائس (لسان)۔ حدیث میں آیا ہے : کانَ بنواسرائیل تَسُوسُھم انبیاؤھم ای تتولّی امورَھم ۔ سُوس یسوس ۔ ۔ ۔ ؛ سُوس الرجل امورَ الناس وغیرہ ۔ قاموس میں ہے : ساس الوالی الرعیۃ اَمَرھم و نَہاھم ۔ سیاست کے معنی ہوے استصلاحُ الخلق بارشادھم الی الطریق المنجی فی الدنیا والآخرۃ (لوگوں کے مصالح کی نگہداشت بذریعۂ رہنمائی جو دنیا و آخرت کی نجات کی موجب ہو اور یہ انبیا کرتے ہیں بطور خاص اور ملوک و سلاطین کرتے ہیں بطور عام) ۔ تھانوی کے مطابق سیاست کے معین معنی ہیں : القانون الموضوع لرعایۃ الآداب والنصائح و انتظام الاموال (بحرالرائق، آخر کتاب الحدود) ۔ مثالی اصولی سیاست کو سیاست مطلقۂ کاملہ بھی کہتے ہیں ۔ سیاست مدنیہ کے معنی ہیں عامۃ الناس کے باہمی معاملات کی اصلاح اور ان کے امور معاش کی تنظیم ۔ اس کی قسمیں ہیں : سیاست نفسیہ، سیاست بدنیہ اور سیاست عادلہ اور سیاست ظالمہ ۔ علم سیاست وہ علم ہے جس میں انواع ریاست، سیاسیات اور اجتماعات مدنیہ کے جملہ احوال و کوائف اور ضروریات کی بحث ہوتی ہے (دیکھیے کشاف الاصطلاحات، بذیل مادّہ) اور اس علم کی بحث خاص کتابوں کے علاوہ کتب اخلاق میں آتی ہے ۔

فارسی میں اصل معنی کے ساتھ (حکم راندن بر رعیت) کچھ ضمنی مفہوم بھی ہیں، فرہنگ آنند راج* میں ہے : قہر کردن و ہیبت نمودن و ضبط سلطنت* بردم* از فسق و ترسانیدن و زدن و سیاست کردن، و بہ راندن و بستن بمعنی کشتن ۔ فارسی میں سیاستگر و سیاستی کے معنی ہیں سفاک و خونریز ۔ یہی صورت حال ترکی میں نظر آتی ہے ۔

ان تصریحات کی رو سے اصلاً سیاست 'قیام علی الشیء' اور 'ولایۃ امر' ہے، لیکن بعد میں معین طور پر اس کے معنی تنظیم و تدبیر ریاست یا ملک ہو گئے، جس میں مصالح امور انسانی اور نفاذ امر و نہی کے لیے خاص اہتمام کیا جاتا ہے اور اس کے ضمن میں اس میں تعزیر اور ملکداری یا عدل و امن کی خاطر قہر و ہیبت یا سخت ضوابط کے ذریعے حکومت کرنے کا تصور شامل نظر آتا ہے ۔ رفتہ رفتہ یہ ایک باضابطہ اصطلاح بن گئی اور بنو عباس کے زمانے میں قطعی معنوں میں اس کا استعمال تدبیر ملکی کے لیے ہونے لگا ۔ (تدبیر کے لیے دیکھیے ابن باجہ : تدبیر المتوحد ۔ عباسیہ دور کی سیاست کی ایک کتاب تدبیر الملک والسیاسۃ مصنّفۂ سہل بن ہارون [رک بآں] کا ذکر ابن الندیم نے الفہرست میں کیا ہے ۔ ایک اور کتاب سلوک المالک فی تدبیر الممالک مصنّفۂ ابن ابی الربیع بزمانۂ المعتصم باللہ ۲۱۸ — ۲۲۸ھ/۸۲۳-۸۳۲ء بھی ہے جس کی چوتھی فصل سیاست کے اقسام و احکام پر ہے ۔ اس میں مصنف نے سیاست کو اخلاق اور سیرت عقلیہ کا ایک شعبہ (عمل) قرار دیا ہے ۔ ایسے الماوردی اور الفارابی بھی معین اصطلاح کے طور سے استعمال کرتے ہیں مگر دائرۂ بحث کہیں تنگ کہیں وسیع ہے ۔ سیاست (تدبیر ملکی) کی کتابوں میں کم و بیش یہ مباحث آتے ہیں :

(۱) سیاست بطور شعبۂ حکمت اور ریاست میں اقتدار اعلٰی کا مسئلہ؛ (۲) طرز حکومت کا مسئلہ؛ (۳) نظام حکومت، یعنی ولایات کی تنظیم عملی؛ (۴) جزئیاتی تشکیل بر بنائے قواعد و ضوابط، فرائض و حقوق کی بحث؛ (۵) 'شہریت' یا شہری حکومت کے اصول و قواعد (مدینۃ الفاضلہ اور مدینۃ الجاھلہ وغیرہ؛ (۶) قوانین عدل و انصاف؛ (۷) قوانین تعزیر و سیاست

(سزا) وغیرہ۔ بیسویں صدی کے ادب میں (تقریباً ہر اسلامی زبان میں خصوصاً اردو میں) سیاست کے معنی وہ سرگرمی ہیں جو ملک میں حکومت کے نظام کو ایک خاص نہج پر لانے، اس کی تدبیر و تنظیم کرنے اور اس کی حمایت یا مخالفت کی صورت میں ظہور میں آتی ہے۔ اعلٰی سطح پر اس کے معنی ہیں حکومتی تنظیمات و ادارات کی تشکیل۔ علم السیاسة (یا علم سیاسیات) وہ علم ہے جو ان سرگرمیوں کے اصول و مبانی کی غایات و نہایات سے بحث کرتا ہے.

مسلمانوں کی تاریخ میں سیاست (تدبیر ملک داری کے تصورات کا آغاز خود قرآن مجید ہی سے ہو جاتا ہے، لیکن قرآن مجید میں تفصیلی تشکیل نہیں ملتی البتہ مجمل اشارے ہیں جن سے تشکیل کے اصول مرتب ہو سکتے ہیں۔ انبیا (جو ملوک بھی ہوے ہیں) کے اوصاف بیان ہوے ہیں اور ایک اسلامی ریاست کو چلانے (سیاست) کی بنیادی اخلاقی تدبیریں بتائی ہیں۔ وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (۴۲ (الشورٰی): ۳۸)؛ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (۴ [النساء]): ۵۹).

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے ہجرت کے بعد مدینۂ طیبہ میں جس معاشرے کی تشکیل کی اس سے ایک ریاست بھی وجود میں آئی۔ اس کے مجمل اصول یا رہنما اصول حجة الوداع کے خطبے میں موجود ہیں۔ اس میں بنیادی حقوق انفرادی اور اجتماعی اور فرائض کے بارے میں اشارات آ گئے ہیں (ملاحظہ ہو، شبلی و سلیمان ندوی : سیرة النبی، جلد ۲ (حصۂ اول)، طبع چہارم، ص ۵۵ و بعد)۔ دعوت مذہب، اصطلاح اخلاق اور تزکیۂ نفوس کے علاوہ استخلاف فی الارض کے وعدے کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے انتظامات ملکی بھی کیے؛ چنانچہ اس سادہ سی ریاست میں آپ نے حکام، ولاة اور عمال کا تقرر، امیر العسکر، ائمہ اور مؤذنوں کا تقرر، زکٰوة و جزیہ کے لیے محصلین کا اہتمام، مقدمات کا فیصلہ، غیر قوموں سے معاملات؛ اجرائے قوانین، اجرائے تعزیز و احتساب وغیرہ کا کام خود انجام دیا (دیکھیے وہی کتاب)۔ اسی طرح خلفائے راشدین رضی نے قرآن مجید اور سنّت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم پر مبنی ایک ریاست کی تشکیل کی جس کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: خلفائے اربعہ پر مقالات نیز خلافت، امامت، ریاست، حکومت، ملک وغیرہ) عہد فاروقی میں نظام حکومت کی عمدہ تفصیلات شبلی نعمانی کی کتاب الفاروق میں ملاحظہ ہوں.

خلیفۂ چہارم امیر المومنین حضرت علی رضی ابن ابی طالب کے بعد، سیاست (طریق و تنظیم امور ریاست) کا انداز مختلف ہو گیا جو کم و بیش بیسویں صدی تک چلتا رہا۔ ریاست کے اصولی نظریے کے ساتھ سیاست (حکمرانی) کے طریقے بھی مختلف و متنوع ہوتے گئے جن کی تھوڑی سی تفصیل آگے چل کر اس مقالے میں آتی ہے (نیز دیکھیے مقالات علی رضی بن ابی طالب، حکومت، ریاست، امامت، خلافت).

اس موقع پر یہ تذکرہ بھی بے محل نہ ہو گا کہ مسلمانوں کا تصور سیاست (اصول ریاست و تدبیر حکمرانی) اپنے خاص ماحول سے ابھرا اور دین کے سرچشموں (قرآن مجید و حدیث رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم و تعامل صحابۂ کبار رضی) سے سیراب ہوا ہے۔ مغربی فضلا کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حکمائے یونان (افلاطون و ارسطو وغیرہ) کے تصورات پر مبنی ہے۔ یہ بھی غلط ہے کہ یہ تصور ساسانی اور رومن نظریات کا مرہون منت ہے۔ بعض معاملات میں استفادہ یا عُرف کا انکار نہیں، مگر مملکت اور تمدن کی روح کے اعتبار سے اس کا سارا ڈھانچا مختلف تھا.

یہ تو معلوم ہے کہ افلاطون کی جمہوریت (ری پبلک) اور ارسطو کی سیاسیات (پالیٹکس) سے

مسلمان واقف تھے (برٹش میوزیم لنڈن میں اس کا ایک عربی ترجمہ موجود ہے دیکھیے ربو: فہرست مخطوطات عربی) ۔ ابن ابی الربیع اور فارابی کی تصانیف میں بھی یونانیت کی جھلک نظر آتی ہے، لیکن یہ نقوش ایک نئی علمی روایت کے اعتراف اور محض اسلوب بیان کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان میں سیاست و ریاست کی عملی تعبیر یونانی تصورات سے مختلف ہے ۔ اقتدار اعلٰی ہی کی بحث کو لیجیے ۔ اسلام میں اقتدار اعلٰی صرف خدا کی ذات میں مرکوز ہے، انسان خدا کے نائب ہیں۔ یونان میں خدا کا یہ تصور موجود ہی نہ تھا ۔ ارسطو کا تصور سیاست ''شہری ریاست'' نہایت محدود ہے ۔ اس میں اسلام کا عالمگیر نصب العین کہاں ہے؟ ابن ابی الربیع تک کی کتاب میں روح سیاست مختلف ہے ۔ منجملہ دیگر امور کے اسلام کا قانون سیر، یعنی بین الاقوامی قانون (جس کی ایجاد کا غلط دعوی یورپ کو ہے) اتنا ممتاز ہے کہ یہی ایک شے کسی اگلے پچھلے قانون ریاست سے اسے جدا اور منفرد رکھنے کے لیے کافی ہے ۔ (دیکھیے محمد حمید اللہ : *The Muslim Conduct of State*، طبع لاہور) ۔

اس میں شبہہ نہیں کہ بعض مسلمان حکما نے یونانیوں کی بعض اصطلاحات اپنائی ہیں، مگر عملاً مسلمانوں کے تصور ریاست اور اصول سیاست پر ان کا کم سے کم اثر پڑا ہے ۔ اسلامی حکومت کے اصول، ریاست کی غایت، اس کی وسعت اس کی بنیاد اصول ربوبیت و خیر اور عام نوع انسانی کے سلسلے میں عدل و اخوت و مساوات و رضائے الٰہی پر مشتمل ہیں۔ ربوبیت کا اصول یونانی اور موجودہ یورپی فکر سے بالکل غائب ہے، بعض اصطلاحی مماثلتوں کے باوجود مسلمانوں کی سیاست کا مثالی نمونہ السیاسۃ النبویہ اور سیاست خلفائے راشدین ہے اور جب مسلمانوں میں خلافت کے بجائے سلطنت کا رنگ ڈھنگ پیدا ہو گیا تو اس وقت بھی مثالی نمونہ ارسطو اور افلاطون کی ریاست نہ تھا بلکہ حاکم اعلٰی (امیر یا سلطان) کے سوا اس کا رخ منہاج اسلامی ہی کی طرف رہا ۔ البتہ جزئیات و تفصیلات میں انتظامی ادارے اور شعبے عقلی انداز میں تمدنی اور حکومتی ضرورتوں کے مطابق قائم ہوئے اور پھیلے اور اس معاملے میں نہایت عمدہ تنظیمات ہر شعبے میں وجود میں آئیں ۔ فارابی کا مدینۃ الفاضلہ بلا شبہہ ارسطو کی شہری ریاست کا انداز رکھتا ہے، لیکن اس نمونے کی کوئی ریاست مسلمانوں نے قائم نہیں کی ۔ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے ۔ وہ صرف شہری ریاست تک محدود نہیں بلکہ ایک عالمی حکومت کا مدعی ہے ۔ الماوردی نے تو وجوب امامۃ کو بنیادی بحث بنا کر معاملہ ہی صاف کر دیا ہے کہ سیاست علی منہاج النبوۃ ہی اصل الاصول ہے ۔ یہی صورت حال ابن خلدون کے یہاں ہے جہاں وجوب امامت کو عقل سے ثابت کیا ہے ۔

یہ خیال کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے کوئی ریاست قائم ہی نہیں کی خاصا مغالطہ انگیز ہے۔ آپؐ کو امام نہیں کہا گیا، مگر نبوت امامت کی ضد نہیں۔ آپؐ کی نبوت کے اندر امامت موجود تھی وہ ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِي الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِهِمْ (۱۰ [یونس] : ۱۴) کے مصداق تھے (دیکھیے قمر الدین خان : *Political Thought of Ibn-Taymiya*، جس میں امام ابن تیمیہ کی السیاسۃ الشرعیہ (نظریۂ ولایتِ امور) کی تشریح کی گئی ہے (= Responsibility of state functions) ۔ اسی طرح ابن القیم کی کتاب الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ سے سیاست نبویہ کا ثبوت مہیا ہوتا ہے اور اس کے علاوہ جملہ اسلامی سیاسی ادب پر نظر ڈالنے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ سیاست نبوی ایک حقیقت تھی اور وہ انوارِ الٰہیہ

سے مستنیر تھی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے ایک برتر ریاست قائم کی جس کی تدبیر (سیاست) کے لیے کئی شعبے قائم کیے (دیکھیے صبحی الصالح : النظم الاسلامیۃ، ص ۵۵ تا ۹۹؛ عبدالمتعال : السیاسۃ الاسلامیۃ فی عہد النبوۃ؛ کرد علی : الاسلام و الحضارۃ العربیۃ).

حکمرانی (← حکومت) کے اصول، ڈھانچے اور طریقوں کی بحث مختلف کتابوں میں آتی ہے۔ ہم یہاں سیاست کے موضوع پر خصوصی طور سے لکھی ہوئی کتابوں کا کچھ تذکرہ کرتے ہیں۔ بہت سی تفصیلات خاص کتب سیاست میں ہیں (جن میں سیاست علم اخلاق کا حصہ ہے)۔ ان کے علاوہ ادب، تاریخ اور کہانیوں میں بھی جزئیات موجود ہیں۔ اور حدیث و فقہ کی کتابیں بھی اس کے اصولی حصے کی بحث کرتی ہیں۔ منظم تصور کی تفصیلات الماوردی (م ۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء) : الاحکام السلطانیہ؛ ابن ابی یعلیٰ : الاحکام السلطانیۃ؛ ابن خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء) : مقدمہ، ج ۱، بحث خلافت؛ الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء) : التبر المسبوک فی نصیحۃ الملوک؛ احیاء علوم الدین؛ ابن جماعۃ (م ۷۳۳ھ / ۱۳۳۳ء) : تحریر الاحکام فی تدبیر اہل [یا ملۃ] الاسلام؛ الفارابی (م ۳۳۹ھ/ ۹۵۰ء) : آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ؛ ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ / ۸۸۹ء) : الامامۃ و السیاسۃ؛ ابن باجہ (م ۵۳۳ھ، ۱۱۳۸ء) : تدبیر المتوحّد۔ ان کے علاوہ طوسی، دوّانی اور نظام الملک کی خاص کتابیں، ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ / ۱۳۲۸ء) : السیاسۃ الشرعیہ؛ ابن القیم (۷۵۱ھ / ۱۳۵۰ء) : الطرق الحکمیۃ فی السیاسۃ الشرعیۃ؛ اعلام الموقّعین؛ شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ / ۱۷۶۲ء) : ازالۃ الخفا، حجۃ اللہ البالغہ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے : Rosenthal : *Political Thought*)۔ اس سلسلے میں چند اور تصانیف کا تذکرہ بھی سودمند ہوگا، مثلاً عبداللہ بن المقفّع (م ۱۴۲ھ) : الدرۃ الیتیمۃ (برٹش میوزیم)؛ الزّنجی (م ۴۷۰ھ) : العقد النفیس؛ الطرطوشی (م ۵۲۰ھ) : سراج الملوک؛ السمہدی (م ۸۳۰ھ) : تکملۃ الاحکام۔ مزید برآں علم اخلاق کی متعدد کتابوں کے علاوہ القلقشندی کی اسلامی تاریخ و تہذیب پر عظیم کتاب، صبح الاعشٰی اور ہندوستان میں مرتب شدہ فخر مدبّر کی کتاب آداب الحرب والشجاعۃ (جس کا ایک حصہ سیاست سے متعلق ہے)؛ ضیا سنامی کی کتاب نصاب الاحتساب (عربی)، اور اس سے جدا فتاوی غیاثیہ اور ضیا برنی کی فتاوی جہانداری اور آگے چل کر آئین اکبری اور مغل دور کے دوسرے مصنفین کی کتابیں، مثلاً سجان رائے کی خلاصۃ التواریخ، مزید حوالوں کے لیے دیکھیے جادو ناتھ سرکار: *Mughal Administration*؛ ابن حسن : *The Central Structure of the Mughal Empire*، S.A.Q. Husaine : *Administration under the Mughals*، ڈھاکہ ۱۹۵۲ء؛ Siri Ram Sharma: *Mughal Government and administration*، بمبئی ۱۹۵۱ء؛ ابن طقطقی : کتاب الفخری، جلد اول؛ علی عبدالرازق : الاسلام و اصول الحکم۔ اس سلسلے میں چہار مقالۂ نظامی عروضی سمرقندی بھی لائق توجہ ہے [نیز رک بہ ہند، مغل]۔

چونکہ اس مقالے میں اصل بحث تدبیر حکومت (یعنی ریاست کی عملی تنظیم سے ہے اس لیے ہمیں عہد بنو عباس کے نظام کے لیے الماوردی (م ۴۵۰ھ) کی الاحکام السلطانیہ و الولایات الدینیہ سے رجوع کرنا ہوگا جس میں امامت کے بعد وزارت، امارت اور ولایات (حروب المصالح، قضا، مظالم، نقابت، امامت الصلوٰۃ، حج، صدقات، فیء، غنیمت، جزیہ، خراج، احیاء الموات۔ ۔ ۔ دیوان، جرائم اور حسبہ) کا ذکر ہے۔ اگر اس کے ساتھ قاضی ابو یوسفؒ کی

کتاب الخراج کو ملا لیا جائے تو خلافت بنو عباس کے دور اول کے نظم و تدبیر حکومت کا اصولی خاکہ مکمل ہو جاتا ہے۔ مصنف کا سیاسی نقطۂ نظر کتاب کے سب سے پہلے پیراگراف (حمد و نعت) ہی سے ظاہر ہو جاتا ہے جس میں خدا کی حمد کرتے ہوے اس موضوع کے سارے بنیادی اصول و مسائل کا اشارہ آ گیا ہے ”تعریف ہے اس خدا کے لیے جس نے ہم پر معالم دین واضح کیے، کتاب المبین بھیج کر ہم پر احسان کیا، ہمارے لیے احکام مشروع کیے، 'حلال و حرام کا امتیاز' سکھایا، امور دنیا کے لیے حاکم مقرر کر کے مصالح خلق کے لیے انتظام کیا، 'قواعد الحق' کو ان کے ذریعے ثابت و نافذ کیا، کام 'ولاۃ امور' کے سپرد کر کے معاملات میں تقدیر (صحیح اندازے فیصلے) کا انتظام کیا اور اس کے ساتھ تدبیر کو شامل کیا۔

پہلے باب کی ابتدا ہی اسی فقرے سے کی ہے ”الامامة موضوعة لخلافة النبوة فی حراسة الدین و سیاسة الدنیا“۔ یہ بالکل واضح ہے کہ سیاست سے مراد تدبیر مصالح دنیا ہے جو امام کے فرائض میں شامل ہے جو دین کی حفاظت پر بھی مأمور ہے اور دنیا کی سیاست پر بھی۔

بنو عباس کے دور کے اس سیاسی مفکر کی نظر میں، دین اور دنیا دونوں باہم پیوستہ ہیں اگرچہ دونوں کے انصرام کے لیے جزئیات اور طریق کار جدا ہیں۔ سیاست بہرحال تدبیر ملکی ہے جس کے اصول تو قرآن و حدیث میں ہیں مگر ان کی عملی تنظیم کے لیے عقل سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

(نیز دیکھیے فان کریمر : *Orient under the Caliphate*؛ جرجی زیدان : تاریخ التمدن الاسلامی؛ حسن ابراہیم حسن : النظم الاسلامیة؛ صبحی الصالح : النظم الاسلامیة؛ کرد علی : الاسلام و الحضارة العربیة؛ عبدالوہاب خلاف : السیاسة الشرعیة، قاہرہ؛ احمد فرید رفاعی : عصر المأمون۔ نظام الملک طوسی کا سیاست نامہ (فارسی) دور سلجوقی کے نظم و نسق کے اصولوں کی عمدہ نشان دہی کرتا ہے۔ تدبیر ملکی کے متعلق سیاست، انشا، ترسل کی کتابوں میں بہت مواد ملتا ہے اور بعض کتابیں دستور العمل کے نام سے بھی ہیں جن میں بہت سی انتظامی جزئیات ملتی ہیں (نیز رک بہ مقالۂ منصب، فرمان، دستاویز، جیش وغیرہ)۔

اسلامی ادوار میں مختلف حکومتوں کے نظامات کے لیے دیکھیے مختلف خانوادوں اور سلطنتوں پر مقالات۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ نیز دیکھیے مآخذ بذیل مقالۂ ریاست؛ خلافت۔

[ادارہ]

سیاک سری اندراپورہ : **(Siak Sri Indrapura)** وسطی سماٹرا (انڈونیشیا) کے مشرقی ساحل پر صوبہ ”مشرقی ساحل سماٹرا“ **(Oostkust van Sumatra)** کے انتظامی رقبے بینگ کلس **(Beng kalis)** کا ایک خود مختار ضلع (سلطنت) اور عملاً اس سے دریاے سیاک کی وادی مراد لی جاتی ہے۔ ساحل سے کچھ دور کے جزیرے بھی اس میں شامل ہیں (سلطان کے علاقے کی حدود اس معاہدے کی رو سے جو ۱۹۱٦ء میں جزائر شرق الہند کی ولندیزی حکومت اور سیاک سری اندرا پورہ کی ملکی حکومت میں طے پایا اور ***Kroniek 1917 van het Oostkust van Sumatra Instituut*** میں شائع ہوا تھا ٹھیک ٹھیک متعین ہو چکی ہیں (یہ سطور اصل میں ۱۹۲۰ء میں طبع ہوئی تھیں، موجودہ حالات (اگست ۱۹۵۵ء) کے متعلق سفارت خانۂ انڈونیشیا در کراچی نے لکھا ہے: انڈونیشیا نے جب سے جمہوریہ کی حیثیت سے خودمختاری کا اعلان کیا ہے اس وقت سے نہ کسی ”سلطان“ کا علاقہ باقی ہے اور نہ کوئی انتظامی رقبہ۔ یہ حصہ اب جمہوریۂ انڈونیشیا کی حکومت کے زیر نگین ہے)۔ یہ ساحلی زمین کے

ایک بہت عریض دریائی مٹی کے زرخیز قطعے پر مشتمل ہے۔ بعض مقامات پر زمین دلدلی ہے اور اسے کئی چھوٹی بڑی ندیاں قطع کرتی ہیں۔ زمین مغرب کی جانب بہت ہی بتدریج بلند ہوتی چلی گئی ہے۔ اس کا بیشتر حصہ ابھی تک جنگلوں سے ڈھکا ہوا ہے۔ سیاک اس علاقے کا اہم ترین دریا ہے (دارالحکومت سیاک سری اندرا پورہ اسی پر واقع ہے۔ یہاں سلطان کا ایک بڑا اور جدید وضع کا محل بھی ہے)۔ یہ دریا ملک میں دور تک اندر چلا گیا ہے اور ہر موسم میں جہازرانی کے قابل ہوتا ہے؛ چنانچہ اسی وجہ سے یہ سنگاپور سے سماٹرا کے مغربی ساحل تک عبوری تجارت کے لیے (جو زیادہ تر چینیوں کے ہاتھ میں ہے) بہت اہمیت رکھتا ہے۔

مآخذ: (۱) E. Netscher: *De Nederlanders in Djohor en Siak (1602-1865)*، در *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*، ج ۳۵، ۱۸۷۰ء؛ (۲) وہی مصنف: *Aanteekeningen omtrent Midden-Sumatra*، در *Verh. Bat. Gen.*، ج ۳۹، ۱۸۸۰ء؛ (۳) J. S. G. Gramberg: *Geographische aanteekeningen betreffende de residentie Sumatra's Oostkust*، در *Tijdschr. Aardrijksk. Genootsch.*، ج ۶، ۱۸۸۲ء، ص ۱۰۰ تا ۱۸۳؛ (۴) I. A. van Rijn van Alkemade: *Verslag eener reis van Siak naar Paja Kombo*، در *Tijdschrift Aardrijksk Genootsch.*، سلسلۂ دوم، ج ۲، ۱۸۸۵ء، ص ۲۰۲؛ (۵) H.A. Hijmans van Anrooij: *Nota omtrent het Rijk van Siak*، در *T.B.G.K.W.*، ج ۳۰، ۱۸۸۵ء، ص ۲۰۹؛ (۶) I.A. van Rijn van Alkemade: *Reis van Siak naar Poelau Lawan*، در *Tijdschr. Aardrijksk. Genootsch*، سلسلۂ دوم، ج ۳، ۱۸۸۶ء، ص ۱۰۰؛ (۷) Max Moszkowski: *Auf neuen Wegen durch Sumatra*، ۱۹۰۹ء؛ (۸) *Kroniek van het Oostkust van Sumatra-Instituut*، ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۷ء۔

(W. H. Rassers [تلخیص از ادارہ])

سیالکوٹ: پاکستان کے صوبۂ پنجاب* ⊗ کا ایک شہر جو اسی نام کے ضلع کا صدر مقام ہے۔ یہ ۳۲ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۷۴ درجے ۳۲ دقیقے طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ ضلع کا کل رقبہ تقریباً ۲۰۶۷ مربع میل اور آبادی (۱۹۷۱ء) ۲۲۹۰۰۰۰ ہے [سیالکوٹ سطح سمندر سے ۸۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے اور] اس کی حد مشرق اور شمال میں بھارت اور کشمیر سے ملتی ہے۔ یہ رچنا دوآب میں (دریائے راوی اور چناب کے درمیان) واقع ہے اور اس کا بالائی حصہ [جو کوہ ہمالیہ کی تلہٹی میں واقع ہے] بہت زرخیز ہے۔ جنوبی حصہ نسبۃً کم زرخیز ہے [لیکن اب نہر بالائی چناب سے سیراب ہونے کی وجہ سے پیداوار میں بہت اضافہ ہو چکا ہے]۔ اوسطاً سالانہ بارش پہاڑیوں کے نزدیک ۳۶ انچ کے قریب اور جو علاقے پہاڑوں سے دور ہیں وہاں اوسطاً کوئی ۲۲ انچ کے قریب ہو جاتی ہے [زیادہ تر جولائی سے ستمبر تک]۔ گندم، چاول، جو، جوار اور گنا خاص فصلیں ہیں۔

شہر سیالکوٹ پاکستان کا انتہائی مشرقی شہر ہے، جس کی آبادی (۱۹۷۱ء) ۲۱۲۰۰۰ ہے۔ اس سے بالکل متصل ایک بہت بڑی فوجی چھاؤنی بھی ہے، اس لیے اس کا محلّ وقوع سیاسی [اور فوجی] اعتبار سے بہت اہم ہے۔ یہ شہر صنعت و حرفت کا بھی اہم مرکز ہے، خصوصاً کھیلوں کا سامان اور آلات موسیقی و جراحی بیرونی ممالک کو بھی برآمد کیے جاتے ہیں۔ کسی زمانے میں یہ شہر کاغذ سازی کے لیے بھی مشہور تھا۔ [تعلیمی لحاظ سے سیالکوٹ کا ضلع مغربی پاکستان میں گیارھویں نمبر پر آتا ہے۔ ۱۹۶۱ء کی مردم شماری کے مطابق یہاں کی آبادی کی ۶۰۴ فیصد حصہ تعلیم یافتہ تھا]۔

کہتے ہیں کہ [تقریبًا چار ہزار سال پہلے] اس شہر کی بنیاد راجا سَل (یا سَلا) نے رکھی تھی، جو پانڈووں کا ماموں تھا۔ [یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک قلعہ بھی تعمیر کروایا اور اس بستی کا نام اپنے نام پر سَلکوٹ رکھا] ۔ پھر بکرماجیت کے عہد میں راجا سالی واہن (سالباھن) کے قبضے میں آیا [اور بقول بعض سیالکوٹ اسی حکمران کے نام سے منسوب ہے ۔ جدید ترین نظریہ یہ ہے کہ سیالکوٹ ایک قدیم شہر ''سکالا'' کے کھنڈروں پر آباد ہے ۔ یونانی بادشاھوں کے عہد میں یہ شہر Enthydemns خاندان کا دارالحکومت بنا اور پھر ھن قبائل نے اس پر اقتدار قائم کیا] ۔ سالباھن کے دو بیٹے تھے : ایک راجا پورن جو اپنی سوتیلی ماں کی عیّاری اور مکّاری کی وجہ سے مارا گیا اور اسے کنوئیں میں پھینک دیا گیا؛ یہ جگہ اب تک شہر کے نزدیک ایک عام زیارت گاہ ہے؛ دوسرا بیٹا راجا رسالو تھا، جو پنجاب کی لوک کہانیوں کا ایک افسانوی ہیرو سمجھا جاتا ہے ۔ راجہ رسالو کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ [اپنے باپ راجہ سالباھن کے بعد] سیالکوٹ کا حکمران ہوا ۔ ۷۹۰ء میں راجا نَرُوت [یا نریت] نے یوسف زئی علاقے کے غندوریوں کے ساتھ مل کر شہر اور قلعے کو تباہ کر دیا ۔ اس قلعے کی تجدید اس وقت ہوئی جب معزّالدین محمد بن سام [الملقب بہ شہاب الدین غوری] نے سرکش گکھڑوں کو مطیع و منقاد کرنے کے لیے اسے دوبارہ تعمیر کروایا، اس لیے کہ گکھڑ غزنی کے کمزور سلاطین کی حکومت کو اس فاتح اور اولوالعزم سلطان کی حکومت پر ترجیح دیتے تھے ۔ شہنشاہ اکبر کے عہد میں سیالکوٹ ایک ''سرکار'' کا صدر مقام تھا ۔ سترھویں صدی کے نصف میں جمّوں کے راجپوت راجا اس پر قابض ہو گئے ۔ شہر کے عین وسط میں جو ٹیلا کھڑا ہے وہ ایک قلعے کے کھنڈر ہیں، جسے لوگ عام طور پر راجا سالباھن کا قدیم قلعہ بتاتے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ آثار محمد بن سام ہی کے تعمیر کردہ قلعے کے ہیں۔ سیالکوٹ میں سکھوں کے پہلے گرو بابا نانک کا گردوارہ [مشہور بہ ''بابے کی بیری''] بھی ہے، جہاں ہر سال ایک میلا لگتا ہے ۔ [علاوہ ازیں مشہور صوفی بزرگ حضرت علی الحق (امام صاحب) کا مزار مرجع خاص و عام ہے] ۔ ۱۸۴۹ء میں یہ ضلع باقی صوبۂ پنجاب کے ساتھ انگریزوں کے قبضے میں آ گیا ۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں [سیالکوٹ حریت پسندوں کے اہم مراکز میں سے تھا اور کچھ عرصے کے لیے اس پر انقلابیوں کا قبضہ بھی رہا،] یہاں کی مختصر سی انگریز آبادی پرانے قلعے میں پناہ گزین ہو گئی ۔ اب یہ قلعہ مسمار کر دیا گیا ہے ۔ [بیسویں صدی میں تحریک آزادی ھند، تحریک مسلمانان کشمیر اور تحریک پاکستان میں بھی سیالکوٹ نے اہم کردار ادا کیا ۔ قیام پاکستان کے بعد ضلع گورداسپور کی تحصیل شکرگڑھ بھی اسی ضلع میں شامل کر دی گئی اور اس کی صنعت و حرفت اور آبادی میں بڑا اضافہ ہوا ۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ پاکستان و بھارت میں بھارتی فضائیہ نے یہاں کی شہری آبادی کو بڑی بے دردی سے بمباری کا نشانہ بنایا تھا]۔

مغلوں کے عہد حکومت میں سیالکوٹ برّصغیر پاک و ھند کے علمی مراکز میں سے ایک اہم مرکز تھا، خاص طور پر ملّا کمال کشمیری (م ۱۰۱۷ھ) اور ان کے شاگرد ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی [رک بآں] کے مکتب نے بڑی شہرت پائی، جہاں ملک اور بیرون ملک کے دور دراز گوشوں سے طالبانِ علم کھنچے چلے آتے تھے ۔ اس زمانے میں سیالکوٹ میں نامی گرامی علما کا اجتماع رہا کرتا تھا ۔ اس شہر کو عربی و اسلامی علوم کے مایۂ ناز ماہر ملّا عبدالحکیم اور شاعر مشرق علّامہ اقبال [رک بآں] کا

مولد ہونے کا فخر حاصل ہے ۔ [علامہ اقبال کے استاد شمس العلما مولٰنا میر حسن کے علاوہ مولانا غلام حسن اور محمد ابراہیم میر سیالکوٹی بھی اپنے علم و فضل کے اعتبار سے قابلِ ذکر ہیں] ۔ ملا عبدالحکیم کے زمانے کی کئی تعمیرات آج تک شہر میں موجود ہیں۔

مآخذ : (۱) منہاج الدین : طبقات ناصری، مترجمہ H. G. Raverty، یکے از سلسلۂ مطبوعات Bibliotheca Indica؛ (۲) ابوالفضل : آئین اکبری، مترجمہ Jarrett و Blochmann، سلسلۂ Bibliotheca Indica؛ (۳) J. R. Dunlop-Smith : *District Gazetteer*، ۱۸۹۴ - ۱۸۹۵ء؛ (۴) *Imperial Gazetteer of India*، ۲۳ : ۲۲۳، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء؛ [(۵) غلام محمد عبدالصمد : تواریخ سیالکوٹ، سیالکوٹ ۱۸۸۷ء؛ (۶) امین چند : تواریخ سیالکوٹ، سیالکوٹ ۱۸۶۷ء؛ (۷) محمد الدین فوق : سوانح علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، لاہور ۱۳۳۲ھ؛ (۸) ابوالحسنات ندوی : ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، امرتسر ۱۳۴۱ھ؛ (۹) رشید نیاز : تاریخ سیالکوٹ، سیالکوٹ ۱۹۵۸ء؛ (۱۰) *The District Census Report of Sialkot*، ۱۹۶۱ء؛ (۱۱) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادّہ] ۔

(T. W. HAIG [و ادارہ])

⊗ **سیالکوٹی** : رک بہ عبدالحکیم سیالکوٹی۔

⊗ **سیالوی** : رک بہ شمس الدین سیالوی، خواجہ۔

• **سیام** : سیام (= تھائی لینڈ) میں دینِ اسلام کی تبلیغ و اشاعت زیادہ نہیں ہوئی ۔ تھائی کے سیامی یعنی آبادی کا جزوِ اعظم)، لاوتی، برمی اور مون نسل کے لوگ، بدھ مت کے پیرو ہیں۔

سیام میں مسلمانوں کی تعداد بارہ لاکھ کے لگ بھگ ہے جو زیادہ تر ملایا، جاوا کے تارکینِ وطن، افغانوں اور زیادہ تر ہندوستانی مسلمانوں پر مشتمل ہیں ۔ حضر موت کے کچھ عرب گھرانے بھی یہاں آباد ہیں ۔ ان میں سے اکثر مسلمان بنکاک میں رہتے ہیں ۔ [۲۴ جون ۱۹۳۹ء کو مجلس وزرا کے صدر نے ایک اعلان کے ذریعے سیام کی بجائے اپنے ملک کا نام تھائی لینڈ Thailand مقرر کیا]۔

(GABRIEL FERRAND [تلخیص از ادارہ])

• **سِیبَوَیْہ** : [دبستان بصرہ [رک بہ البصرہ] کے ممتاز نحوی کا لقب جس کا اصل نام عمرو بن عثمان بن قنبر (صاحب مفتاح السعادۃ، ۱ : ۱۲۸ نے دارقطنی کے حوالے سے یہی تلفظ دیا ہے، لیکن الذہبی نے المشتبہ فی اسماء الرجال، ۱ : ۱۳ میں قنبر لکھا ہے) تھا اور کنیت ابو بشر [یا ابوالحسن] تھی ۔ اہل لغت اور ماہرین لسانیات نے اس لقب سے مشہور ہونے کی کئی ایک وجوہ لکھی ہیں، مثلاً یہ کہ سیبویہ کا مطلب سیب کی سی خوشبو ہے، کیونکہ جو بھی اس سے ملتا تھا وہ اس کے پاس سیب جیسی خوشبو پاتا تھا، یا یہ لقب نظافت و صفائی کی وجہ سے پڑا ۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ حسین تھا اور اس کے رخسار سیب کی طرح تھے، اس لیے سیبویہ مشہور ہو گیا ۔ چوتھا قول یہ ہے کہ وہ سیب کی خوشبو کا عادی تھا اس لیے یہ لقب مشہور ہوا (کتاب سیبویہ و شروحہ، ص ۱۲ ببعد) ۔ سعید نفیسی کی رائے یہ ہے کہ قدیم فارسی میں وَیْہ کا لفظ بطور نسبت استعمال ہوتا تھا؛ چنانچہ تیل فروش کو نفطویہ اور عطر فروش کو مِسکَوَیہ کہتے تھے، اسی طرح سیبویہ کا مطلب ہے سیب فروش (حوالۂ سابق) ۔ شیخ محمد الفحام (سیبویہ، ص ۱ تا ۳۱) کا بیان ہے کہ سیبویہ نام کے چار آدمی ہوئے اور وہ چاروں نحوی تھے (نیز دیکھیے تاج العروس، بذیل مادۂ سیب اور GRAS، ۱۹۱۲ء، ص ۷۳۹ ببعد)] ۔ سیبویہ کی تاریخ ولادت، مقام ولادت و وفات کے بارے میں بہت اختلاف ہے ۔ مستند کتابوں سے معلوم

ہوتا ہے کہ وہ البیضاء [رکّ باں] میں پیدا ہوا، جو صوبۂ فارس [رکّ باں] کے ضلع شیراز [رکّ باں] کا ایک قصبہ ہے۔ وہ جوانی میں بصرے آیا اور اس شہر کے مشہور اساتذہ سے تعلیم پائی، جن میں زیادہ ممتاز الخلیل بن احمد [رکّ باں] ہے۔ یہ وہ فاضل ہے جس کی علمی خدمات کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ آج تک نہیں لگایا جا سکا۔ الخلیل نے ۱۷۵ھ / ۷۹۱ء میں وفات پائی اور سیبویہ کی وفات کا جملہ مبینہ سنین میں سب سے قدیم سال ۱۷۷ھ بیان کیا جاتا ہے، جب کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی عمر صرف تینتیس سال تھی۔ اس حساب سے اس نے اپنے شیخ الخلیل کی زندگی کے آخری دس برسوں میں اس سے استفادہ کیا ہوگا؛ تاہم ابن خلّکان اور دیگر مصنفین نے سیبویہ کی وفات کے مختلف سنین دیے ہیں۔ ابن قانع نے اس کا سال وفات ۱۶۱ھ لکھا ہے جو ناممکن ہے۔ دوسرے سنہ ۱۸۰ھ اور ۱۸۸ھ ہیں۔ ابن الجوزی [رکّ باں] نے اس کا سال وفات ۱۹۴ھ / ۸۰۹ء اور عمر بتیس سال بیان کی ہے۔ یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ ہمیں الخلیل کی تاریخ وفات کا صحیح علم ہے۔ [محمد الفحام (سیبویہ، ص ۲۲، قاہرہ ۱۹۵۹ء) اور براکلمان نے وفات کے مختلف سال ۱۶۱، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۸ اور ۱۹۴ھ نقل کیے ہیں]۔ اسی طرح اس کے مقامِ وفات کے بارے میں بھی خاصی الجھن پائی جاتی ہے، لیکن مستندترین مصنفین کہتے ہیں کہ وہ قصبۂ ساوہ [رکّ باں] میں فوت ہوا۔ الخطیب [رکّ باں] کی تاریخ بغداد [۱۲ : ۱۹۸ س ۲۱] میں ابن درید [رکّ باں] کا قول نقل کیا گیا ہے کہ سیبویہ نے شیراز میں وفات پائی اور اس کی قبر وہیں ہے۔ چونکہ ابن درید برسوں فارس میں رہا اور وہ دبستان بصرہ کے علوم کا سب سے بڑا راوی تھا، اس لیے بلاخوف اس کے قول کو صحیح تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ علوم عربیہ میں سیبویہ کی شخصیت بڑی ممتاز ہے اور اس کی فضیلت علمی کے لیے یہی کافی ہے کہ گو اس نے زیادہ عمر نہیں پائی، پھر بھی اس کی الکتاب کو اتنا قبول عام حاصل ہوا، جب کہ عرب علما ہمیشہ انہیں مصنفوں کی کتابوں کو ضرورت سے زیادہ وقعت دیتے ہیں جنھوں نے طویل عمر پائی ہو۔ مسئلۂ الزنبور پر سیبویہ اور الکسائی [رکّ باں] کا مناظرہ، جو یحیٰی بن خالد البرمکی (م ۱۸۲ھ) [رکّ باں] کے حضور میں ہوا، یقینًا الخلیل کی وفات کے بعد ہوا ہوگا۔ اس مناظرے میں الکسائی کا پلڑا بھاری رہا تھا [دیکھیے الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۲ : ۱۰۳، ۱۰۵]۔ اگرچہ یحیٰی نے سیبویہ کو معقول انعام دیا، لیکن اسے شکست کا ایسا صدمہ ہوا کہ وہ وطن واپس چلا آیا اور پھر کبھی عراق کا رخ نہ کیا اور کہا جاتا ہے کہ وہ اسی غم میں مر گیا۔

سیبویہ نے علوم عربیہ میں اپنے مطالعے کا نچوڑ ایک ضخیم تصنیف میں پیش کیا ہے (جسے قدیم تذکرہ نویسوں نے ایک ہزار اوراق پر مشتمل بتایا ہے)۔ دبستانِ بصرہ کی جو علمی کتابیں ہم تک پہنچی ہیں ان میں یہ اپنی نوعیت کی سب سے بڑی کتاب ہے۔ اسے ہمیشہ سے عربی نحو کے مطالعے میں بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے اور وہ الکتاب کے معزز نام سے معروف ہے۔ اوپر بیان ہوا ہے کہ سیبویہ نے الخلیل سے تعلیم حاصل کی، لیکن اس کے علاوہ اس نے یونس بن حبیب [(م ۱۸۲ھ / ۷۹۸ء)]، عیسی بن عمر [الثقفی (م ۱۴۹ھ / ۷۶۶ء)] اور ابوالخطاب الاخفش (م ۱۷۷ھ / ۷۹۳ء) [رکّ باں] سے بھی استفادہ کیا۔ ان کے علاوہ ابو زید الانصاری نحوی [(م ۲۱۵ھ / ۸۳۰ء) رکّ باں] بھی اس امر کا مدعی ہے کہ جب سیبویہ اپنی کتاب میں لکھتا ہے "حدّثنی من اثق بعربیتہ" (مجھ سے اس نے

بیان کیا جس کی عربیت پر مجھے اعتماد ہے) تو اس سے مراد میں ہوتا ہوں [دیکھیے محمد الفحام: سیبویہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء]، مگر عام رائے یہ ہے کہ اس سے الخلیل مراد ہوتا ہے، چنانچہ ہم عام رائے کو تذکرہ نویسوں کے منفرد مخالف بیانات پر ترجیح دیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ بہر حال اس سے صاف ظاہر ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر علما الکتاب سے کسی نہ کسی طرح تعلق رکھنے کے لیے بےتاب رہتے تھے۔ یہ امر بھی بہت حد تک یقینی ہے کہ سیبویہ کو اس کتاب کے پڑھانے یا شاگردوں کے سامنے قراءت کرنے کا موقع نہ ملا، البتہ سیبویہ کی وفات کے بعد اس کے استاد الاخفش نے الکتاب کی مکمل نظر ثانی کا اہتمام کیا۔ صرف یہی نہیں کہ اہل بصرہ نے ذوق و شوق سے الکتاب کا مطالعہ کیا، بلکہ ایک عجیب روایت کی رو سے الجاحظ [رک بآں] نے الکتاب کا ایک نسخہ المعتصم [رک بآں] کے وزیر ابن الزیات کے کتاب خانے کے لیے پیش کیا۔ یہ عجیب و غریب نسخہ مشہور کوفی نحوی الفراء کے خط میں تھا، الکسائی نے اصل سے مقابلہ کیا تھا اور الجاحظ نے اس کی تہذیب کی تھی۔ ابن الزیات نے تسلیم کیا کہ یہ کتاب کا بہترین نسخہ اور علم کا انمول خزانہ ہے۔ اگرچہ سیبویہ کا لب و لہجہ عجمی تھا، تاہم اس کی تصنیف ہمیشہ فصیح زبان کا معیاری نمونہ سمجھی جاتی رہی۔ [ایک نقاد کے بقول اس کا قلم اس کی زبان سے بلیغ تر تھا]۔ الکتاب عربی ادب کی قدیم ترین کتابوں میں سے ہے۔ اس کا اسلوب بیان اکثر حشو و زوائد سے بھرا ہوا ہے اور اس کی لمبی لمبی دلیلیں تھکا دیتی ہیں، تاہم اس میں تین سو سے زائد آیات قرآنی سے استشہاد کیا گیا ہے اور اس میں ایک ہزار سے زیادہ اشعار جاہلی شاعری کے ہیں، جن میں سے پچاس نامعلوم شعرا کے ہیں، مگر وہ بعد کی کتب نحو میں الکتاب کی سند پر معتبر شواہد کی حیثیت سے پیش کیے گئے ہیں۔ ان اشعار کی تشریح ابو سعید الحسن بن عبداللہ السیرافی (م ۳۶۸ھ / ۹۷۸ء) [رک بآں] نے بڑی قابلیت سے کی ہے۔ السیرافی نے دبستان بصرہ کی بہت سی مشہور کتب کی شروح لکھی تھیں۔ اس دور کے بعد الکتاب کی شروح کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا اور دبستان بصرہ کا شاید ہی کوئی ایسا عالم ہوگا جس نے الکتاب پر حواشی نہ لکھے ہوں یا اس کے مضامین میں اضافہ نہ کیا ہو۔ یہاں صرف چند ایسے جلیل القدر علما کا ذکر کرنا کافی ہوگا جنھوں نے الکتاب کے مطالب کی تشریح کے لیے اپنی توانائیاں وقف کر دیں: المبرد [(م ۲۸۵ھ/۸۹۸ء)، رک بآں]؛ علی بن سلیمان الاخفش [رک بآں] (م ۳۱۵ھ)؛ الرُّمّانی (م ۳۸۴ھ)؛ ابن السّراج (م ۳۱۶ھ)؛ الزمخشری (م ۵۳۸ھ) [رک بآں]؛ ابن الحاجب (م ۶۴۶ھ) [رک بآں]؛ ابوالعلاء المعرّی (م ۴۴۹ھ) [رک بآں] وغیرہم۔ اندلس میں الکتاب کا مطالعہ نہایت ذوق و شوق سے کیا گیا اور ابوبکر الزُّبیدی اندلسی (م ۳۷۹ھ) نے ایک چھوٹی سی کتاب بنام الاستدراک لکھی جس میں ان نحوی ترکیبوں (ابنیۃ) کو جو سیبویہ سے رہ گئی تھیں، جمع کیا (اس کتاب کو Guidi نے طبع کیا، روما ۱۸۹۰ء)۔ الکتاب کی شرح اندلس کے ممتاز نحوی الاَعْلَم الشنتمری نے لکھی تھی، وہ بھی تاحال محفوظ ہے۔ اگرچہ مشرق میں بعد کے زمانے کی مختصر اور موجز نحوی کتابوں نے الکتاب کی جگہ لے لی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ المغرب میں اس کتاب کا مطالعہ بدستور جاری رہا۔ اگرچہ المغرب کے بعض تذکرہ نویس لکھتے ہیں کہ المکّودی (م ۸۰۱ھ) آخری عالم تھا جس نے فاس [رک بآں] میں الکتاب کا درس دیا، لیکن بعد کے فاسی مصنفین کی کتب نحو کی سنگی طباعتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ

بہت عرصے بعد تک الکتاب کو ذوق و شوق سے پڑھا پڑھایا جاتا رہا اور اس کے قلمی نسخے مغرب کے علمی مرکزوں کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں [الدکتورہ خدیجة الحدیثی نے اپنی کتاب (کتاب سیبویه و شروحه، ص ۱۲۷ تا ۱۳۵ طبع بغداد، ۱۹۶۷ء) میں ذکر کیا ہے کہ کتاب سیبویه کے گیارہ قلمی نسخے دنیا کے مختلف کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں، اس کی دو درجن سے زائد شروح لکھی گئیں، ڈیڑھ درجن شواہد کتاب سیبویه کی شروح لکھی گئیں، دو درجن تعلیقات و حواشی اور پانچ استدراکات تصنیف کیے گئے]۔

ہمارے پاس اس کتاب کی تین مطبوعہ اشاعتیں موجود ہیں؛ علاوہ ازیں بعض یورپی فضلا نے اس کے مختلف اجزا پر تعلیقات بھی لکھی ہیں اور ایک جرمن ترجمہ بھی ہے۔ کتاب سیبویه کے متعدد مطبوعہ نسخوں میں سے وہ نسخہ [بولاق ۱۳۱۶ھ] بہترین ہے جس کے حواشی پر ابو سعید السیرافی اور الاعلم کی شرحیں بھی چھاپی گئی ہیں کیونکہ طبع **Derenbourg** (*Le livre de Sîbawaihi*، پیرس ۱۸۸۳ء ببعد)، طبع کلکتہ ۱۸۸۷ء اور **G. Jahn** کا جرمن ترجمہ، برلن ۱۸۹۵ء ببعد، اغلاط سے مبرّا نہیں ہیں [الکتاب، طبع عبدالسلام ہارون، کی تین جلدیں شائع ہوچکی ہیں (قاہرہ ۱۹۶۸ تا ۱۹۷۳ء) اور باقی زیر طباعت ہیں، جو تصحیح، تحقیق اور تحشیہ کے جملہ لوازم سے آراستہ ہیں]۔

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۵۱؛ (۲) ابن خلّکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۸۵؛ (۳) الزبیدی: طبقات؛ (۴) الانباری: نزهة، ص ۷۱ تا ۸۱؛ [(۵) یاقوت، ۶: ۸۰ تا ۸۸؛ (۶) ابن عماد: شذرات، ۱: ۲۵۲ تا ۲۵۵؛] (۷) السیوطی: بغیة الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۶۶؛ (۸) وہی مصنف: المزہر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۲: ۲ تا ۴۳ ببعد، ۲۵۳، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۷) اور بہت سی دیگر کتب تراجم؛ (۹) حاجی خلیفه: کشف الظنون، استانبول، ۲: ۲۸۱ تا ۲۸۳؛ جہاں بہت سی شروح کے نام گنوائے ہیں؛ (۱۰) براکلمان، ۱: ۱۰۰ تا ۱۰۲؛ (۱۱) **Flügel**: *Gramm. Schulen*، ص ۴۲ تا ۴۵)؛ [(۱۲) خدیجة الحدیثی: کتاب سیبویه و شروحه، بغداد ۱۹۶۷ء]۔

(F. KRENKOW [و ادارہ])

سَیحان: ایشیاے کوچک کے جنوب مشرق میں پہاڑی دریاؤں میں سے ایک بڑا دریا ہے (قدیم زمانے میں اسے سیروس Saros کہتے تھے)۔ یہ قرمزطاغ سے، جو قیصریه کے نزدیک ہے، نکلتا ہے (قب محمد ادیب: مناسک الحج، استانبول ۱۲۳۲ھ، ص ۱۴؛ نیز المسعودی در *B.G.A.*، ۸: ۵۸ ص ۷ ببعد، ۱۸۳ ص ۷ ببعد: "قصبة سیحان میں ... جو ملطیه سے زیادہ دور نہیں اور اطنه adana کے میدان کیلیکیا (Cilician plain) میں، جو اس کے ساحل پر واقع ہے داخل ہوتا ہے۔ وہاں سے یہ متعدد معاونوں کو لیتا اور کئی دہانے بناتا ہوا، طرسوس کے جنوب میں سمندر میں جا گرتا ہے۔ (قدیم زمانے کا Capita Sari)۔ اس دریا کی گزرگاہ کے متعلق، جس کی عرصۂ بعید تک تحقیق نہ ہو سکی، دیکھیے **Tchihatcheff**: *Asie Mineuer*، ۱: ۲۹۳ تا ۲۹۹؛ **C. Ritter**: *Kleinasien*، ۲: ۱۳۳۔ سیحان کا نام غالباً دریاے جیحان کے نام کے مانند ہے، جو اس کے قریب ہی بہتا ہے؛ لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں دی جاتی۔ (قب **Nöldeke**، در *ZDMG*، ۴۴: ۷۰۰)۔ مرکزی ایشیا کے دو دریاؤں (یعنی جیحون اور سیحون کے اسلامی زمانے کے ناموں) کے ساتھ ان کی مماثلت ہے۔ سیحان بہشت کا ایک دریا تصور کیا جاتا تھا (قب

المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۳۰۸ ببعد و در *B.G.A.*، ۸: ۲۹۵؛ یاقوت، ۱: ۱۷۹ و ۲: ۸۲ و ۳: ۵۵۸ و ۹۰۵؛ الاصطخری، در *B.G.A.*، ۱: ۶۳، ۶۳؛ ابن حوقل، در *B.G.A.*، ۲: ۱۲۲؛ البلاذری، طبع گخویہ، ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸) - بنو امیہ کے زمانے میں بوزنطی سلطنت کے بالمقابل سرحد پر یہ ایک دریا تھا، جس کے کنارے پر عرب فتوحات کے دوران میں پکڑے جانے والے اسیران جنگ کو فدیہ لے کر رہا کیا جاتا تھا۔ سیحان پر المصیصۃ اور آطنہ کے درمیان ایک مشہور پُل تھا، جسے جسرالولید کہتے تھے - یہ یوسطینیانوس (Justinian) کے عہد میں بنا تھا؛ ۱۲۵ھ / ۷۴۳ء میں اور دوبارہ ۲۲۵ھ / ۸۴۰ء میں اس کی تعمیر ہوئی (قب G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج، ۱۹۰۵ء، ص ۱۳۱ ببعد)؛ نیز رک بہ جیحان۔

مآخذ: ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Renaud، ص ۵۰؛ (۲) الدمشقی: نخبۃ الدھر، طبع Mehren، ص ۱۰۷، ۲۱۳ (ضروری)؛ (۳) ابن رستہ، در *BGA*، ۷: ۹۱ ص ۵ ببعد؛ (۴) ابن خرداذبہ، در *BGA*، ۶: ۱۷۶ ص ۱۶؛ (۵) الہمدانی، در *BGA*، ۵: ۶۲، ۶۳، ۹۰، ۱۱۶؛ (۶) یاقوت: معجم (طبع وستنفلت)، ۱: ۱۷۹ (آطنہ) و ۳: ۲۰۹ ببعد؛ (۷) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۱۰۹، ص ۱۰۵؛ (۸) محمد عاشق: مناظر العوالم، وی انا، مخطوطہ، عدد Mixt. ۳۱۳، ورق ۱۷۲ ب، سطر ۱۳ ببعد (حاجی خلیفہ نے اسے استعمال کیا ہے) و ورق ۲۰۲ ب (ابوالفداء کی تقلید میں)؛ (۸) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۳ (نویں جلد میں زیادہ، جو ابھی تک مخطوطے کی شکل میں ہے)؛ (۹) علی: کنہ الاخبار، ۱: ۹۰؛ (۱۰) Cedreno، مطبوعۂ بون، ۲: ۳۶۲؛ (۱۱) Procopius: *De Bello Persico*، ج ۱، فصل ۱۷ (مطبوعۂ بون، ۱: ۸۳)؛ (۱۲) وہی مصنف: *De Aedificiis*، ج ۵، فصل ۵ (مطبوعۂ بون، ۳: ۳۱۹)؛ (۱۳) Theophanes، طبع Classen، بون ۱۸۳۹ تا ۱۸۴۱ء، ۱: ۳۸۲؛ (۱۴) *Stadiasm. maris magni*، طبع C. Müller، ص ۴۸۱؛ (۱۵) G. Tafel و G.M. Thomas: *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*، وی انا ۱۸۵۶ء، ۱: ۲۷۶؛ (۱۶) W. Ainsworth، در *JRGS*، ۱۰: ۵۱۳؛ (۱۷) Fr. Beaufort: *Karamania*، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۲۶۶، ۲۷۱ (دہانے کے متعلق، قب *Geogr. Journal*، ۱۹۰۳ء، ص ۳۱۰)؛ (۱۸) Chesney، در *JRGS*، ۱۸۳۷ء، ۷: ۴۱۳ اور W. Ainsworth، در مجلۂ مذکور، ۸: ۱۸۵ ببعد؛ (۱۹) Chesney: *The Expedition for the Survey of Rivers Euphrates and Tigris*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۱: ۲۹۸ تا ۲۹۹؛ (۲۰) Ch. Texier: *Voyages*، ۲: ۳۰ تا ۳۳؛ (۲۱) Ritter: *Kleinasien*، ۱: ۱۰، ۱۶، ۶۲ و ۲: ۱۳۳ (*Die Erdkunde*، ج ۱۸ و ۱۹)؛ (۲۲) Ern. Chantre: *Mission en Cappadoce*، پیرس ۱۸۹۸ء، بمواضع کثیرہ و در *MFG*، بیروت، ۳ / ۱ (۱۹۰۸ء): ۳۰۹ و ۵ (۱۹۱۱ء): ۲۸۵؛ (۲۳) H. Grothe: *Meine Vorderasienexpedition*، لائپزگ ۱۹۱۱ء - ۱۹۱۲ء، ۲: ۱۰۵ ببعد و بمدد اشاریہ؛ (۲۴) وہی مصنف: *Geogr. Charakterbilder*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، عدد ۴ تا ۳۳؛ (۲۵) A.v. Kremer: *Beiträge zur Geographie des nördl Syrien &*، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۸ ببعد؛ (۲۶) F. x. Schaffer: *Cilicia* (*Petermann's Mitteilungen*)، گوتھا ۱۹۰۳ء، تکملہ، جز ۱۴۱؛ قدما کے "سروس" (Saros) کے متعلق دیکھیے (۲۷) Ruge، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl.*، ۲ / ۳ (۱۹۲۱ء): ۲۳۰، جہاں قدیم یونانی حوالے دیے گئے ہیں۔

(F. BABINGER)

سَیْحُون: رک بہ سیر دریا۔

السید : (ہسپانوی : el-Cid)، قشتالی عہد شجاعت کا سب سے زیادہ مشہور اور سب سے زیادہ ہر دل عزیز بطل، جس نے گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اندلس میں نہایت اہم سیاسی کردار ادا کیا اور اب ہم ان تمام افسانوی پردوں کو، جو اس کی زندگی اور کارناموں پر پڑگئے تھے، ہٹا کر اس کی اصلی شخصیت کا تصور ذہن میں لا سکتے ہیں۔ ولندیزی عالم ڈوزی R. Dozy کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے ابن بسّام کی کتاب ذخیرہ کے مخطوطے کی، جو گوتھا (Gotha) میں محفوظ ہے، جانچ پڑتال کر کے یہ ثابت کیا کہ الفانسو دانشمند Alphonso the Wise کی تصنیف Crónica General میں السید کے متعلق جو کہانی ہے اور جسے اس وقت تک محض من گھڑت اور فرضی سمجھا جاتا رہا تھا در حقیقت عربی زبان سے اور غالبًا محمد بن خلف ابن علقمہ البلنسی (۴۲۸ھ/۱۰۳۶-۱۰۳۷ء تا ۵۰۹ھ/۱۱۱۶ء) کی اس کتاب البیانُ الواضح فی الملمّ الفادح سے ترجمہ کی گئی ہے (قبّ نیز F. Pons Boigues : *Ensaya bio-bibliographico* ...، ص ۱۷۶، عدد ۲۰۳)، جو السید ہی کے زمانے میں لکھی گئی تھی۔ اس طریقے سے اس مؤرخ کے لیے ممکن ہوا کہ السید کے سوانح حیات کو از سر نو مضبوط اور مستند اساس پر قائم کرے اور محتاط استنباطات کے ایک سلسلے سے ثابت کرے کہ وہ داستانی عنصر کس طرح سے پیدا ہوا جو عرصۂ دراز تک قابل اعتماد سمجھا جاتا رہا اور جس نے شاعری اور ناٹک کے اساطیری السید کو جنم دیا۔

اس کا اصل نام رودریک دیاز دی بیوار Rodrigo Diaz da Vivar تھا۔ وہ قشتالہ (Castile) کے ایک شریف خاندان سے تھا اور گیارھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں برغوش Burgos میں پیدا ہوا۔ اس کے سال پیدائش کی صحیح تعیین نہیں ہو سکی: بعض ۱۰۲۶ء اور بعض ۱۰۴۰ء بتاتے ہیں؛ اتنا یقینی ہے کہ ۱۰۶۳ء میں جب قشتالہ کے فرمانروا شانجہ (Sancho) دوم نے نبرہ Navarre کے والی شانجہ کے خلاف جنگ کی تو السید نے اول الذکر کی طرف سے لڑ کر امتیاز حاصل کیا۔ اس جنگ میں اس نے نبرہ Navarre کے ایک بطل کو مبارزت میں شکست دی اور اس کامیابی سے اس کو یہ فائدہ ہوا کہ وہ قشتالہ کی افواج کا سپہ سالار اعظم (یا شاہی علم بردار) بن گیا اور کامپادور Campeador کے خطاب سے نوازا گیا (لاطینی میں Campeator، جسے عرب الکنبیطور لکھتے ہیں؛ یہ لفظ اندلسی عربی کے مبارز یا برّاز کا مترادف ہے، جس سے مراد وہ غازی مرد ہوتا ہے کہ جب حریف افواج آمنے سامنے صف آرا ہوں تو میدان میں نکل کر حریف کو مبارزت کے لیے للکارے)۔ تھوڑے عرصے کے بعد ہی رودریک دیاز کے مشورے پر عمل کر کے شانجہ (Sancho) دوم نے اپنے بھائی الفانسو Alphonso کو، جو لیون León کا حاکم تھا، برغوش کے مقام پر گرفتار کر کے اس کی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ آخر الذکر بھاگ کر طلیطلہ (Toledo) کے مسلم حکمران المأمون کے پاس، جو بنو ذوالنون کے خاندان سے تھا، چلا گیا۔ ۷ اکتوبر ۱۰۷۲ء کو قشتالہ کا حکمران شانجہ، جو سموره (Zamora) کا محاصرہ کر رہا تھا، مارا گیا۔ نئے حکمران کا انتخاب کرنے کی غرض سے قشتالہ کے تمام جلیل القدر سردار برغوش میں جمع ہوئے۔ با دلِ نخواستہ انھوں نے لیون کے سابق بادشاہ ادفونش (Alfonso) کو، جو طلیطلہ میں پناہ گزین تھا، اس شرط پر منتخب کر لیا کہ وہ یہ حلف اٹھائے کہ شانجہ کے قتل میں اس کا ہاتھ نہیں تھا۔ جس شخص نے ادفونش ششم سے برغوش کے

مشہور Santa Agueda یا Santa Gadia کے گرجا میں حلف لیا وہ رودریک دیاز تھا ۔ قشتالہ کے نئے حکمران کے دل میں حلف لیے جانے کی خفت کی وجہ سے اس بہادر سردار کے خلاف برابر کینہ رہا، لیکن چونکہ وہ بڑا بارسوخ تھا اس لیے اسے اپنا حامی اور رفیق بنانے کے لیے ادفونش نے اپنی عم زاد بہن شمنہ دیاز Jimena (Chimpene) Diaz، جو اوبط (Oviedo) کے امیر (Count) کی بیٹی تھی، اس سے بیاہ دی (۱۰۷۴ء) ۔ کچھ عرصے بعد ادفونش نے اسے اشبیلیہ (Seville) کے عباسی حکمران المعتمد (رک بہ اشبیلیہ) کے پاس وہ خراج وصول کرنے کے لیے بھیجا، جو وہ قشتالہ کو برائے نام اتحاد کے لیے ادا کیا کرتا تھا ۔ رودریک عباسی افواج اور غرناطہ کے زیری بادشاہ عبداللہ بن بادیس کے لشکر میں تصادم کو نہ روک سکا؛ یہ جنگ قبرہ (Cabra) کے مقام پر ہوئی ۔ رودریک نے اس جنگ میں اہم حصہ لیا اور کئی عیسائی سرداروں کو، جو امیر غرناطہ کے حلیف تھے، گرفتار کر لیا ۔ ان میں شاہی خاندان کا ایک شہزادہ غرسیہ اردونز Count Garcia Ordonez بھی تھا، جسے اس نے جلد ہی آزاد کر دیا ۔ اپنے اصل مقصد میں کامیابی کے بعد وہ قشتالہ واپس آ گیا ۔ ادفونش ششم نے غالباً غرسیہ اردونز کے بہکانے سے رودریک دیاز پر یہ الزام لگایا کہ اس نے کچھ تحائف، جو اشبیلیہ کے حکمران نے بادشاہ کے لیے دیے تھے، ہتیا لیے ہیں؛ چنانچہ جب رودریک نے اس کی رضامندی حاصل کیے بغیر طلیطلہ کے مسلمانوں کے خلاف مہم شروع کی تو ادفونش کو اس کی تذلیل کا موقع مل گیا اور اسے ملک بدر کر دیا (۱۰۸۱ء).

اس وقت سے قشتالہ کے اس جنگ آزما کی زندگی کا وہ دور شروع ہوتا ہے جب اس نے ایک پیشہ ور جنگجو کے طور پر حسب موقع دوسروں کے لیے، یا خود اپنی خاطر، مسلمانوں یا اپنے ہی ہم مذہبوں کے خلاف لڑنا شروع کیا.

برشلونہ کے حکمران کی ملازمت میں شمولیت کی ایک ناکام کوشش کے بعد رودریک نے اپنی خدمات سرقسطہ [رک بآن] کے فرمانروا احمد بن سلیمان المقتدر کے سامنے پیش کیں ۔ المقتدر، جو بنو ہود میں سے تھا، اسے اس کے اجیر سپاہیوں سمیت اپنی فوج میں رکھنے پر رضامند ہو گیا، لیکن وہ اسی سال وفات پا گیا ۔ اس کا بیٹا یوسف المؤتمن سرقسطہ میں باپ کا جانشین ہوا اور دانیہ (Denia)، طرطوشہ (Tortosa) اور لاردہ (Lerida) اس کے دوسرے بھائی المنذر کو مل گئے ۔ دونوں بھائی فوراً ہی ایک دوسرے کے خلاف میدان جنگ میں اتر پڑے ۔ رودریک بدستور المؤتمن سے وابستہ رہا اور المنذر نے ارغون Aragon کے بادشاہ شانجہ رامیرز Sancho Ramirez اور برشلونہ کے حکمران Ramon Berenguer دوم سے اتحاد کر لیا ۔ رودریک نے جلد ہی اپنے آقا کے دشمنوں کو ان کی کثرت تعداد کے باوجود المنار کے قلعے کے نزدیک لاردہ Lerida کے شمال مغرب میں شکست فاش دے کر بے شمار مال غنیمت لوٹا اور برشلونہ کے حکمران کو گرفتار کر لیا، مگر از راہ فیاضی اسے جلد ہی آزاد کر دیا ۔ جب رودریک فاتحانہ شان سے سرقسطہ میں داخل ہوا تو ہودی فرمانروا نے اس پر انعام و اکرام کی بارش کر دی ۔ وہ اسی ایک کارنامے کی بدولت اپنے مسلم سپاہیوں میں توقیر و سیادت کے بے نظیر مقام پر پہنچ گیا؛ چنانچہ تب سے مسلم سپاہی اسے ''سیّدی'' (میرے آقا؛ عامی اندلسی میں ''سِیدی'') کہنے لگے؛ جسے ہسپانیہ کی زبان میں *mio Cid* ترجمہ کیا گیا (مشہور نظم *Poem of the Cid* کا اصل نام ''*El Cantar de mio Cid*'' تھا)؛ جلد ہی یہ نام (بہ معیت مضاف الیہ یا بغیر مضاف الیہ) زبان زد

ہو گیا۔ اپنی جنگی قابلیت کے طفیل رودریک دیاز مسلمانان اندلس کی نظروں میں ایک زبردست مرد میدان اور ناقابل مزاحمت سپہ سالار (el Cid Campeador) بن گیا۔

۱۰۸۳ء میں ادفونش ششم کے ساتھ چند روزہ مصالحت کے بعد السید نے ارغون کے مقام پر المؤتمن کی ملازمت میں پھر ایک ناموری حاصل کی۔ جب یہ دوسرے سال مر گیا تو رودریک نے اس کے جانشین المستعین ثانی کی ملازمت اختیار کر لی اور اس دن سے اس نے بلنسیہ (Valencia) کی اسلامی مملکت کو فتح کرنے کا ارادہ کر لیا۔

یہ آزاد ریاست، جس کی بنیاد مشہور حاجب المنصور کے پوتے عبدالعزیز العامری نے قرطبہ کی اموی خلافت کے خاتمے پر رکھی تھی، ۱۰۶۵ء میں طلیطلہ کی مملکت میں ضم ہو گئی تھی۔ جب ۱۰۷۳ء میں ذوالنونی شاہزادہ یحیی بن اسمٰعیل القادر اپنے دادا المأمون کے بعد تخت نشین ہوا تو ابوبکر بن عبدالعزیز کو بلنسیہ کا والی مقرر کیا، جس نے غالبًا فورًا ہی اپنی خودمختاری کا اعلان کر دیا اور قشتالہ کے حکمران الفانسو دوم سے اتحاد کر لیا؛ لیکن مؤخرالذکر نے ۱۰۸۵ء میں بدعہدی سے بلنسیہ کی ریاست القادر کے ہاتھ بیچ دی، جسے دس سال پہلے اس سے محروم کر دیا گیا تھا۔ اس کے معاوضے میں اس نے اپنا دارالخلافہ طلیطلہ عیسائی بادشاہ کو دے دیا۔ مسلمان امیر قشتالہ کے فوجی دستوں کی امداد سے جو سپہ سالار الورفانیز Alvar Fañez کی قیادت میں تھے، بغیر جنگ کے بلنسیہ میں داخل ہو گیا، لیکن اس نے بہت جلد قصبے کی تمام آبادی کو ناراض کر دیا۔ جب سلطان یوسف بن تاشفین المرابطی عیسائیوں کے خلاف لڑنے کے لیے ہسپانیہ میں اترا اور زلاقہ کے مقام پر انھیں کامل شکست فاش دی (۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء) تو ادفونش ششم نے Alvar Fañez کو بلنسیہ سے واپس بلا لیا۔ القادر نے المنذر، حاکم طرطوشہ (Tortosa)، کے متواتر حملوں سے تنگ آ کر شاہ قشتالہ اور سرقسطہ کے حکمران المستعین سے امداد کی درخواست کی۔ مؤخرالذکر نے خود القادر کو مملکت سے محروم کرنے کا یہ نہایت موزوں موقع سمجھا، اور السید سے خفیہ طور پر یہ عہد و پیمان کر لیا کہ اگر وہ شہر پر قبضہ کر لے تو تمام مالِ غنیمت بطور معاوضہ اسے دے دیا جائے گا، مگر السید نے القادر کے ساتھ خسروانہ انعام و اکرام کے پیش نظر شہر کو چھونے سے انکار کر دیا اور ادفونش کو اپنی اطاعت گزاری کا نیا پیام بھیجا۔ اس کے بعد اس نے بلنسیہ کے سارے علاقے میں چھاپے مارنے شروع کر دیے اور ۱۰۸۹ء میں قشتالہ کو واپس ہوا، جہاں ادفونش نے اس کا نہایت اعزاز سے استقبال کیا۔ بعد میں اس نے اندلسیہ کے مشرقی علاقے پر اپنے سات ہزار سپاہیوں کی فوج سے دوبارہ قبضہ حاصل کر لیا۔

السید کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھا کر سرقسطہ کے فرمانروا المستعین نے برشلونہ کے حاکم Berenguer سے، جس نے بلنسیہ کا محاصرہ کر رکھا تھا، معاہدہ کر لیا تھا۔ برشلونہ کے حکمران کو السید کے مقابلے میں، جس نے القادر کو دس ہزار دینار ماہوار کے عوض دارالخلافے کو دشمن کے ہر حملے سے بچانے کا عہد کیا تھا، شکست ہوئی۔ کچھ عرصے کے بعد ادفونش نے السید سے یوسف بن تاشفین کے خلاف امداد کی درخواست کی اور جب اس نے حکم کی تعمیل میں عجلت نہ دکھائی تو ادفونش ایک بار پھر اس سے جھگڑ پڑا۔ اب السید نے ایک باقاعدہ خودمختار سرغنہ ڈاکو کی طرح اوریولہ (Orihuela) سے شاطبہ (Játiva) تک تمام مشرقی علاقے کو تاراج کر ڈالا، طرطوشہ پر چڑھائی کی، برشلونہ کے رئیس (کاؤنٹ)

کو شکست دی اور اس کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیا۔ اس کے بعد جلد ہی طرطوشہ (Tortosa) کے مسلم حکمران نے ایک دفعہ پھر السید کی حمایت چاہی، جس کے لیے وہ خراج کی باقاعدہ ادائی کی شرط پر رضامند ہو گیا۔ ان رقوم کے علاوہ جو رئیس برشلونہ، طرطوشہ اور بلنسیہ کے مسلمان حاکم اسے ادا کرتے تھے، السہلہ (Albarracin)، البونت (Alpuenti)، مربیطر (Murviedro، جسے آج کل Sagunto کہتے ہیں)، شجرب (Segorba)، شارقہ (Jerica) اور المنارہ کے عرب سردار اس کے باجگزاروں میں تھے۔

بہر حال السید اور ادفونش ششم کے درمیان مخاصمت کی تلخی بڑھ گئی اور قشتالہ کے بادشاہ نے اس طاقتور باجگزار کے روز افزوں رسوخ کو ختم کرنے کے لیے اسے بلنسیہ سے محروم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ جب السید ارغون کے عیسائی بادشاہ کے خلاف سرقسطہ کے مسلمان حاکم کی امداد میں مصروف تھا تو ادفونش نے پیزا (Pisa) اور جینوا والوں کی زبردست پشت پناہی سے سمندر اور خشکی دونوں طرف سے بلنسیہ کا محاصرہ کر لیا۔ السید کو اس کی خبر ملی تو اپنی فوج لے کر سرقسطہ سے روانہ ہوا اور ناجرہ (Najera) اور قلہرہ (Calahorra) کے علاقے، جو اس کے جانی دشمن غرسیہ اردونز Garcia Ordoñez کی جاگیر میں شامل تھے، تباہ و برباد کر دیے اور شہر لوگرونو (Logroño) کی، جو Rioja میں واقع تھا، اینٹ سے اینٹ بجا دی؛ چنانچہ مجبوراً ادفونش ششم کو بغیر کسی کامیابی کے بلنسیہ کا محاصرہ اٹھا لینا پڑا۔

اپنی غیر حاضری کے دوران میں السید نے اپنے ایک مسلمان نائب ابن الفرج کو القادر کے دربار میں بطور قائم مقام بلنسیہ میں چھوڑا تھا۔ ابن الفرج نومبر ۱۰۹۲ء میں اہل شہر کی بغاوت میں، جنھیں قاضی ابن جحّاف نے بھڑکا دیا تھا، مارا گیا اور قاضی موصوف نے المرابطی حکومت کے برائے نام نمائندے کو طرف دار بنا کر جمہوریہ (''جماعۃ'') بلنسیہ کے صدر کی حیثیت سے شہر کے اختیارات اپنے ہاتھ میں سنبھال لیے۔ چند ماہ بعد جولائی ۱۰۹۳ء میں السید نے اپنی ساری فوج کے ساتھ دارالحکومت پر چڑھائی کر دی اور بڑی آسانی سے Villanueva اور الکدیہ کے مضافات پر قبضہ کر لیا اور شہر کا زبردست محاصرہ قائم رکھ کر ابن جحّاف سے صلح کی گفت و شنید پر آمادگی کا اظہار کیا۔ چونکہ اہل شہر کو بڑی عسرت اور قحط کا سامنا کرنا پڑا، اس لیے کوئی دس فی صد آدمی مر گئے۔ ان نامساعد حالات سے مجبور ہو کر جمہوریہ کے صدر کو ۱۵ جون ۱۰۹۴ء کو شہر السید کے حوالے کرنا پڑا۔ ''الکنبیطور'' نے اہل شہر کو، جنھوں نے السید کے متعلق اپنے جذبۂ احترام کا پورا ثبوت دیا اور اپنے نئے آقا کی عزت کی، کوئی نقصان نہ پہنچایا، البتہ کچھ عرصے بعد جمہوریہ کے سابق صدر ابن جحّاف کو بطور سزا زندہ جلا دینے میں ذرا پس و پیش نہ کیا۔

اس وقت سے السید بلنسیہ کا حاکم مطلق بن گیا۔ اس نے المرابطی افواج پر، جو محاصرے کے ارادے سے آ رہی تھیں، شہر سے نکل کر کاری حملہ کیا۔ ان کے اس اقدام کا خاتمہ ہو گیا تو اس کے بعد حدود سلطنت کی توسیع کے سوا اسے آئندہ کوئی اور فکر نہ رہی۔ ۱۰۹۸ء میں اس نے المنارہ اور مربیطر فتح کر لیا تھا، لیکن وہ بوڑھا ہو رہا تھا اور محسوس کر رہا تھا کہ اس کی ترکتاز کا انجام قریب ہے۔ اب اسے کسی چیز کی ضرورت نہ تھی۔ اس نے بلنسیہ کی بڑی مسجد کو گرجا میں تبدیل کر دیا اور شہر کی اسقفی کو بحال کر دیا، جو اس نے Perigord کے Jerome کو دے دی۔ آخر کار اس نے اپنے پرانے آقا، یعنی قشتالہ کے

ادفونش سے مکمل مصالحت کر لی اور اپنی دو بیٹیوں کی شادی سے جزیرہ‌نماے ہسپانیہ کے دو شاہی خاندانوں سے رشتۂ مصاہرت قائم کر لیا، یعنی ماریا Maria کی شادی Ramon Berenguer سوم سے اور کرسٹینا Christina کی شادی Navarre Ramiro کے بیٹے سے کر دی؛ پھر اس نے المرابط سے شاطبہ (رکسّبان) چھیننے کی کوشش کی، لیکن اسے شکست فاش ہوئی۔ اس ہزیمت کی جھنجلاہٹ اور شکستہ خاطری سے السید جلد ہی ۱۰۹۹ء کے وسط میں مر گیا۔

السید کی موت کے بعد اس کی بیوہ شمنہ Jimena نے المرابطین کے متواتر حملوں کا دو سال تک مقابلہ کیا۔ ۱۱۰۱ء کے اواخر میں لمتونی سردار المزدلی نے بلنسیہ کا محاصرہ کیا۔ سات مہینے تک مقابلہ جاری رہا، لیکن ادفونش ششم کے مشورے پر، جو محاصرہ اٹھانے کے لیے آیا تھا، شمنہ نے شہر خالی کرنے کا فیصلہ کیا اور حکم دیا کہ اس کے چلے جانے پر شہر کو جلا دیا جائے۔ جب ۵ مئی ۱۱۰۲ء کو المرابطی افواج شہر میں داخل ہوئیں تو وہاں کھنڈرات کے سوا کچھ نہ تھا۔ شمنہ السید کی لاش کو قشتالہ لے گئی اور اسے برغوش کے نزدیک Cardena کے Padro کی خانقاہ میں دفن کیا۔ جب پانچ سال بعد ۱۱۰۴ء میں شمنہ فوت ہوئی تو وہ بھی وہیں مدفون ہوئی۔

مآخذ: جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے السید کے حالات زندگی اور تاریخی واقعات کے متعلق سب سے اہم کتاب ڈوزی R. Dozy کی ہے: (۱) *Le Cid d'après de nouveaux documents*، لائیڈن ۱۸۶۰ء؛ (۲) وہی مصنف: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen-âge*، پیرس و لائیڈن ۱۸۸۱ء (بار سوم)، ۲: ۱ تا ۲۳۳، میں یہ کتاب دوبارہ طبع ہوئی، مندرجۂ ذیل عرب مصنفوں نے بھی السید کے حالات بالتفصیل یا بالاجمال لکھے ہیں: (۳) ابن بسّام: ذخیرہ، ج ۳ (مخطوطۂ گوتھا، عدد ۲۶۶)، نیز عربی متن و ترجمہ در ڈوزی: کتاب مذکور، ص ۸ تا ۲۸، iii تا xviii؛ (۴) ابن الکردبوس: کتاب الاکتفاء، در کتاب مذکور، ص xviii تا xxvii؛ (۵) ابن الابّار: الحلّۃ السیراء، در کتاب مذکور، ص xxvii تا xxxi؛ (۶) المقّری: نفح الطیب (*Analectes* ...)، ۲: ۷۵۴، و در کتاب مذکور، ص xxi تا xxxiii؛ (۷) *Fragment anonyme inédit*، در ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۳، طبع و ترجمہ از E. Lévi Provençal، ضمیمہ ۱ (ابن جحّاف پر ایک باب)؛ قب نیز ڈوزی: *Revue Hispanique*، ۱۹۰۹ء، ۲۰: ۳۱۶ تا ۴۲۸؛ *Bulletin Hispanique*، ۱۹۲۰ء، ۲۲: ۴۲۴ تا ۴۷۶؛ ۱۹۱۴ء، ۱۶: ۸۰ تا ۸۶۔

السید کے بارے میں مغربی مواد کی مکمل فہرست B. Sanchez Alonso: *Fuentes de la Historia española*، میڈرڈ ۱۹۱۹ء، عدد ۹۴۸ تا ۶۸۳ میں ملتی ہے؛ دیکھیے نیز A. Gonzalez Palencia: *Historia de la españa musulmana*، برشلونا ۱۹۲۵ء، ص ۷۵ تا ۷۷۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

(اضافہ از تکملہ ؤؤ): R. Menéndez Pidal کے لاطینی اور قطلونی دستاویزات کے مطالعے (*La España del Cid*، میڈرڈ ۱۹۲۹ء) نیز ان جدید عربی دستاویزات سے، جو E. Lévi-Provençal نے معلوم کی ہیں، اس منچلے بہادر کی مجاہدانہ زندگی پر نئی روشنی پڑتی ہے۔ مذکورۂ بالا کتب کے علاوہ جن کی حیثیت اساسی لیکن مدافعانہ ہے، ہم قاری سے اس مسئلے کا جائزہ لینے کے لیے مندرجۂ ذیل کتب کی سفارش کرتے ہیں: (۱) E. Lévi-Provençal: *Le Cid de l'histoire* (در *Revue Historique*، پیرس ۱۹۳۷ء)؛ (۲) *Nouveaux documents arabes sur le Cid*، در *Études d'histoire* *hispano-musulmane* سلسلۂ اول ۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **سَیْدَہ** : الجیریا (اورن (Oran) کی ایک قسمت) میں ایک قصبہ ہے جو اورن سے ۱۱۰ میل اور مسکرۃ سے ۶۰ میل کے فاصلے پر جانب جنوب جنوب مشرق ہے، سطح سمندر سے ۲۹۰۰ فٹ کی بلندی پر وادی سیدہ کے اوپر واقع ہے جو ھبرہ کی ایک شاخ ہے سرسبز اور سیراب وادی اناج اور انگور کی بیلوں کی کاشت کے لیے موزوں ہے . . . [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول]۔

(G. YVER [تلخیص از ادارہ])

⊗ **سیندیو، ایملک** : رک بہ مستشرقین ۔

* **سیرا سینی** : [= سارا سینز (Saracens)، نیز رک بہ عرب] ۔ اس نام کا قدیم ترین تذکرہ پہلی صدی عیسوی کے وسط میں Anazarbos کے رہنے والے Dioscurides کی کتاب کی جلد اول، باب ۶۷ میں ملتا ہے ۔ اس کتاب کا نام περὶ ὕλης ἰατρικῆς (طبع Wellmann، لائپزگ ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۴ء، ۱ : ۶۰) ہے جو bdellium (مُقْل = گوگل) کی رال کو ایک "Saracenic" درخت کی پیداوار δάκρυον ἀπὸ δένδρου Σαρακηνικοῦ بیان کرتا ہے اور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس کی درآمد پیٹرا کی راہ سے ہوتی ہے اور اوصاف کے لحاظ سے ہندوستانی مُقْل کی نسبت ناقص ہوتی ہے ۔ (اس کے لیے دیکھیے Bretzl : *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*، ص ۲۸۲ ببعد) ۔ سب سے زیادہ قریبی زمانے کے مرتب نے تمام قلمی مسودوں کی شہادت کے علی الرغم نہ صرف Dioscurides کے دیے ہوئے اصلی مقامی نام maldakon کو جس کی عبرانی زبان کے لفظ bedōlach سے بھی تصدیق ہوتی ہے Σαρακηνικοῦ میں تبدیل کر دیا ہے بلکہ maldakon کو بھی Ἀραβικοῦ میں بدل دیا ہے ۔ بلینوس اکبر کی معاصرانہ *Hist. Nat.*، جلد ۶، فصل ۱۵۷، طبع Detlefsen میں Araceni کا ذکر اندرون عرب کے ان قبائل میں کیا ہے جن کی زمینوں کی سرحدیں نبطیوں (Nabataeans) سے جا ملتی تھیں ۔ یہ ذکر طی (Taveni) اور ثمود (Tamudaei) کے معروف تر ناموں کے ساتھ ملتا ہے اور سیراسینی کا ان کے درمیان پایا جانا بالکل قدرتی امر ہے ۔ بطلمیوس [رک بآں] (دوسری صدی مسیحی کے وسط میں) ۵ : باب ۱۷، فصل ۳، ضلع Sarakene کا Arabia Petraea میں ذکر کرتا ہے اور اس کی جائے وقوع "جبال سود" (یعنی سیاہ پہاڑوں) (ὄρη τὰ καλούμενα μέλανα) کے مغرب میں بتاتا ہے جو اس کے قول کے مطابق مصر کے ساتھ ساتھ خلیج فاران سے "اجڑیا" (παρὰ τὴν Αἴγυπτον) تک پھیلے ہوئے تھے ۔ اس کے برعکس وہ جلد ۶، باب ۷، فصل ۲۱ میں وہ سیرا سینی کا ذکر اندرونی Arabia Felix کے رہنے والوں کی حیثیت سے کرتا ہے؛ اس کے قول کے مطابق Skenites اور عاد (=Ὀαδῖται یا Θαδῖται) شمال کی طرف کی بلندیوں پر رہتے تھے اور سیراسینی اور ثمود (Thamydens) ان کے جنوب کی طرف آباد تھے ۔ Stephanus Byzantinus کے قول کے مطابق "سرکہ Saraka ایک ضلع (χώρα) ہے جو نبطیوں Nabataeans کی سر زمین سے پرے ہے ۔ اس کے باشندے Σαρακηνοί کہلاتے ہیں ۔ Ταιηνοί یعنی طی کی ذیل میں وہی مصنف Ulpianus اور Uranios کی تحریر کردہ عربوں کی تاریخوں کی سند پر لکھتا ہے کہ وہ سیرا سینی کے جنوب میں رہتے ہیں ۔ اگر بقول سٹیفن، Uranios جس کی طرف سرکہ Saraka سے متعلق بیان بھی منسوب ہے آخری Diadochi کے عہد ہی کا ہے، جیسا کہ von Domaszewski ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے (*AR*، ۱۱ : ۲۳۹ ببعد) تو یہ سیرا سینی کی طرف قدیم ترین اشارہ ہوگا ۔ بہر صورت

جو عبارات نقل کی جا چکی ہیں ان پر اعتماد کرتے ہوے ہمیں سیراسینی کا اصل وطن جزیرہ‌نماے سینائی میں مصری سرحد کی جانب اور نبطیون Nabataeans کے قرب و جوار میں تلاش کرنا ہوگا، چنانچہ B. Moritz نے ان کے اخلاف کو سوارقہ کے مختصر سے بدوی قبیلے میں شناخت کیا ہے جو آج کل Pelusium اور غزہ کے مابین ساحل کے ساتھ ساتھ آباد ہیں۔ ان سارا سنز کا محدود معنوں میں حوالہ اس وقت بھی اسکندریہ کے ہم عصر اسقف دیونیسیوس Dionysios کے اس خط میں مل سکتا ہے جو Eusebius کی تالیف Hist. Eccl.، ۶ : ۴۲ میں محفوظ ہے، جسے اس نے Trajan Decius کے عہد کے پہلے سال (۲۴۹ / ۲۵۰) میں عیسائیوں پر مظالم کے سلسلے میں لکھا تھا۔ بہت سے عیسائیوں نے بھاگ کر عربی پہاڑوں میں پناہ لی جہاں انہیں سیراسینی بربروں نے بطور غلام فروخت کر دیا۔ مسیحی تصنیف Διαμερισμός τῆς γῆς کے متعارض نسخوں میں جو موسوی انساب پر مبنی ہے اور جو تیسری صدی عیسوی سے شروع ہوتی ہے، نیز Liber Generationis Mundi، Barbarus Scaligeri (Auctores antiquissimi، ص ۱۰۷، Mon. Germ. Hist.، ج ۹) میں Chronicon Paschale، (طبع Dindorf، ص ۵۰) میں اور Epiphanius کی Ancoratus (ص ۱۱۳، طبع Holl) میں Saraceni اور Taieni کا باوقار لوگوں کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ Bardasanes : Ktābā d' Nāmōsē d'Atrawātā (طبع Cureton، سریانی متن، ص ۱۶؛ ترجمہ، ص ۳۴) میں جس کا زمانۂ تالیف تیسری صدی کا آغاز بیان کیا جاتا ہے طیّ Ṭayōye اور سرقہ Saraḳōye، جن کا Eusebius نے Ταινοί اور Σαρακηνοί ترجمہ کیا ہے، خود مختار خانہ بدوش عرب قبائل کے نمائندے نظر آتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تیسری صدی عیسوی میں سیراسینی قبیلے نے، جو اس وقت تک بالکل غیر معروف تھا، چھوٹی عرب قوموں میں ایک نمایاں حیثیت حاصل کر لی تھی۔ اس نے انہیں مجتمع کیا اور رومی سرحدوں پر کھلبلی مچا دی۔ چوتھی صدی عیسوی کے کلیسائی مؤرخوں Eusebius اور Hieronymus کے ہاں سیراسینی بائیبل کے اسمٰعیلی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ عربستان سے باہر صحرا میں "قدش" نامی مقام پر فاران یا مدائن کے ضلع میں جہاں کوہ حورب واقع ہے، بحیرۂ احمر کے مشرق میں رہتے ہیں؛ ان کا پہلا نام اسمٰعیلی تھا۔ اس کے بعد ہاجری Hegerenes کہلائے اور بالآخر سیراسینی ہو گئے (Eusebius : Onomasticon جو ۳۳۶ سے بیشتر کی تالیف ہے، بذیل Γερέρα، Κηδάρ، Μαδιάμ اور Φαράν؛ Hieronymus، در Eus., Chron. طبع Schoene، ۲ : ۱۳ = Chron. Pasch.، ص ۳۹، سطر ۱۸؛ وہی مصنف، بر Jes، ۲۱ : ۱۳، Ez، ۲۷ : ۹، جلد ۲۷؛ Epiphanius : Panarion Haer، ۳ / ۱ فصل ۷ میں اسمٰعیل صحرا میں فاران کی بنیاد رکھتا ہے۔ اس کی نسل میں سے ہاجری Hagarenes ہیں جو اسمٰعیلی بھی کہلاتے ہیں اور جنہیں اب سیراسینی کہتے ہیں۔ اس وقت سے سیراسینی کے لفظ کا اطلاق دوسری عرب قوموں پر بھی ہونے لگا۔ چوتھی، پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے بے دین مؤرخ (Zosimos، Rufius، Festus، قصیدہ گو Julianus، نامور کلیسائی مؤرخ Ammianus Marcellinus، وہ نامور کلیسائی مؤرخین جنہوں نے جدید تحقیقات کے مطابق پانچویں صدی عیسوی کے شروع میں لکھا، Nonnosus, Malchus, Priscus, the Notitia Dignitatum، Eunafius، Protiklor، Menander، Procopius) اور کلیسائی مؤرخین میں سے سقراط اور Sozomenos بائیبل کے ناموں کے استعمال سے بچتے اور سیراسینی کی اصطلاح کو ترجیح دیتے ہیں اور صرف گاہ بگاہ لفظ

"عربوں" استعمال کرتے ہیں - Evagrius، بلا استثنا، Σκηνῖται کہتا ہے (دیکھیے Ammianus Marcellinus، ۲۲ : ۱۵، س ۲ : Scenitae Arabes Saracenos اور ۲۳ : ۶، س ۱۳ : Scenitas Arabes Saracenos، لفظ یہ لفظ نیز در Malchus : *Fragm. Hist. Graec.*، ۴ : ۱۱۲)- Ammianus میں Saraceni Assanitae (یعنی غسّانی عرب) اور *Not. Dign. Or.*، باب ۲۸، میں Saraceni Thamudeni [ثمودی عرب] قابل ملاحظہ ہیں - بالآخر شمال میں عراق عرب اور ایرانی سرحد کے عرب سیراسینی Saracens کے نام سے معروف ہو گئے (Marcianus Heracl : *Periplus*، باب ۱، فصل ۱۷ الف؛ *Expositio totius mundi et gentium*، باب ۲۰؛ Menander Protiktor Julianus, Ammianus Procopious وغیرہ میں یہ نام بکثرت استعمال ہوا ہے).

عربی سلطنت کی تأسیس کے بعد سے جو پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے جانشینوں کے ہاتھوں عمل میں آئی، بوزنطی ان تمام مسلم قوموں کو Saracens کہنے لگے جو خلیفہ کے ماتحت تھیں اور یہ نام قرون وسطٰی کے آخر یعنی خلافت بغداد کے زوال کے بعد تک بھی برابر استعمال ہوتا رہا جیسا کہ ابن بطوطہ (طبع Defrémery و Sanguinetti، ۲ : ۴۴۱) کی بیان کردہ روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کا قسطنطینیہ میں شاہ قسطنطنیہ نے سراکینو Sarakinō، یعنی مسلم کہہ کر خیر مقدم کیا تھا - اس کے برعکس سلجوق اور ترک ایرانی یا ہاجری کہلاتے ہیں - Saracens کا لفظ صلیبی جنگوں میں بوزنطیوں کے ذریعے بلاد مغرب میں منتقل ہو گیا اور برابر اس وقت تک عرب اقوام اور مشرقی ممالک کی مصنوعات و پیداوار پر استعمال ہوتا رہا ہے جیسا کہ لاطینی زبانوں کی لغت کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

جہاں مغرب میں لفظ Saracen اس قدر کثیرالاستعمال ہے وہاں یہ عجیب بات ہے کہ خود عرب اس لفظ سے واقف نہیں؛ چنانچہ ان کے ہاں کوئی چھوٹا قبیلہ، یا مجموعی طور پر شمالی عربی اقوام اس نام سے معروف نہیں - اس لفظ کے اشتقاق کے بارے میں مختلف نظریے ملتے ہیں : سرق (بمعنی چوری کرنا یا لوٹ لینا) سے (جو Joseph Scaliger نے پیش کیا)؛ شرق بمعنی مشرق سے (Relandus)؛ شریک سے (جیسا کہ Sprenger کا خیال ہے)؛ لیکن سب ناقابل تسلیم ہیں - علاوہ ازیں فلسطینی تالمودی، اور ترگوم یورشلمی، نیز شامیوں میں اس کا املا سرقی Sarkī یہ غمازی کرتا ہے کہ اس کا مادہ سرق ہے بشرطیکہ یہ شکل Σαρακηνός Saracenus پر مبنی نہ ہو - H. Winckler (*Altorient. Forschungen*، ۲ / ۱ : ۷۴ تا ۷۶) کا خیال تھا کہ شُرکُو کا لفظ Sargon کے تاریخی تذکروں کی دو عبارتوں میں "ساکنان صحرا" کے معنوں میں آیا ہے؛ لہذا اس نے لفظ Saracens کو اسی سے مشتق قرار دیا ہے - Hieronymus کتاب حزقیال (= حزقی ایل) پر اپنی شرح میں سیراسینی کو ساکنان صحرا قرار دیتا ہے - Sozomenos (*Hist. Eccl.*، جلد ۶، باب ۳۸)، Synkellos (طبع Bonn، ۱ : ۱۸۷) اور دوسروں نے اس نام کی اس تشریح کو دہرایا ہے - یہاں تک کہ سترھویں صدی میں بھی ضعیف الاعتقاد پڑھنے والوں کے لیے یہی تشریح میکاریوس الانطاکی کے سفرنامے کے ایک جدید ترجمے میں پیش کی گئی ہے (طبع Balfour، ۲ : ۱۶۹).

ضرورت اس بات کی ہے کہ قبل از اسلام سیراسینی کے اخلاق و عادات پر لکھنے والے مستند متأخر مصنفوں، مثلاً Ammianus، Sozomenos، Hieronymus (*Vita Malchi*) Gazaeus, Procopius، Priscianus اور قیصریہ کے Procopius کے تحریر کردہ بیانات کو جمع کر کے ان پر حواشی لکھے جائیں۔

مآخذ: (۱) A Sprenger: *Die alte Geogr. Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، فصل ۲۲۸؛ (۲) B. Moritz: مقالہ Saraka، در Pauly-Wissowa: *Realenzyklopaedie* و *Der Sinaikult in heidnischer Zeit*، در *Abh. G.W. Gött.*، سلسلۂ جدیدہ، ۱۶/۲: ۹ تا ۱۰؛ (۳) *OLZ*، ۱۹۱۲ء، ص ۲۰۶ (Eb. Nestle) و ۳۱۰ (F. Perles)؛ (۴) *Philologus*، ۴۱: ۲۷۴ (Th. Nöldeke)؛ [(۵) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۲: ۳۲۷ ببعد، ۳: ۲۹۱]۔

(J.H. MORDTMANN)

سِیْراف: ایران کا ایک قصبہ، جو خلیج فارس پر واقع ہے۔ کبھی تجارتی بندرگاہ کے طور پر بہت اہم شہر تھا (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی)۔ اس میں کئی منزلوں والے مکانات ساگوان اور دوسری عمارتی لکڑی سے بنے ہوئے تھے، جو زنجبار سے لائی گئی تھی۔ اس میں چشموں کا پانی مہیا ہوتا تھا جو کوہِ جم سے نکلتے تھے۔ شہر کے پاس ہی یہ پہاڑ سایہ فگن تھا۔ قیس [رک بآں] کے جزیرے کے منڈی بننے کی وجہ سے اس کی ہندوستان سے تجارت جاتی رہی اور یہ بے آباد ہو گیا۔ دراصل یہ صحیح معنی میں بندرگاہ نہ تھا اور جہاز طوفان سے بچاؤ کے لیے آٹھ میل کے فاصلے پر سمندر کی ایک شاخ میں ٹھیرتے تھے۔ وہ جہازران جو یہاں سے روانہ ہوتے تھے، مسقط، قلم، جزائر نکوبار (Nicobar) اور جزائر ملایا میں کَلَہ (Kalah) تک جاتے تھے، جہاں سے وہ ایک مہینے میں کینٹن (Canton) پہنچتے تھے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، طبع وستنفلٹ، ۳: ۲۱۱ = Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۳۳۱؛ (۲) الاصطخری، سلسلۂ *BGA*، ص ۳۴، ۱۰۶، ۱۲۷، ۱۳۸؛ (۳) ابن حوقل، ص ۳۹، ۱۹۸؛ (۴) المقدسی، ص ۳۴، ۳۶، ۴۰۸، ۴۲۶؛ (۵) السمعانی: الانساب، ورق ۳۲۲ ب؛ (۶) ابوالفداء: تقویم البلدان، ۱: ۳۲۶؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۱۱۴؛ ترجمہ ص ۱۱۶؛ (۸) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۴۲؛ (۹) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰۸، ۲۵۹، ۲۹۳، ۲۹۶۔

([تلخیص از ادارہ] CL. HUART)

السِّیرافی: ابو سعید الحسن بن عبداللہ بن المرزبان ۲۹۰ھ / ۹۰۳ء سے پہلے خلیج فارس کے کنارے سیراف [رک بآں] میں پیدا ہوا۔ وزیر علی بن عیسی نے سال پیدائش ۲۸۰ھ لکھا ہے (یاقوت: ارشاد الاریب، ۳: ۱۲۳)۔ صرف و نحو اور فقہ کی ابتدائی تعلیم اپنے وطن ہی میں پائی، لیکن بیس سال کا بھی نہیں ہوا تھا کہ عمان چلا گیا جہاں فقہ حنفی پڑھنے میں منہمک رہا۔ پھر سیراف آیا اور وہاں سے [عسکر مکرم] چلا گیا جہاں [محمد بن عمر الصیمری سے نحو، فقہ، کلام اور ریاضیات کے علوم کی تحصیل کی] (دیکھیے الزبیدی: طبقات، عدد ۴۴؛ السیوطی: بغیۃ، ص ۲۲۱)۔ کچھ عرصہ بعد بغداد گیا۔ وہاں زیادہ تر ابوبکر ابن دُرَید کے حلقۂ درس میں شامل ہو کر اس جلیل القدر عالم کے ممتاز شاگردوں میں شمار ہونے لگا اور اس کی تصانیف کی نشر و اشاعت کی۔ السّیرافی نے صرف لسانیات کے مطالعے پر اکتفا نہ کی، بلکہ تمام علوم متداولہ میں تبحر حاصل کر لیا؛ چنانچہ قرآنی علوم ابوبکر بن مُجاہد سے، نحو ابوبکر بن السّراج النحوی سے، اور [فلکیات و حساب محمد بن عمر الصَّیمری سے، اور حدیث ابوبکر بن زیاد النیساپوری محمد بن ابی الازہر سے پڑھی۔ وہ معتزلی مشہور تھا، لیکن اس کی تصانیف سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ چالیس برس سے زیادہ عرصہ اس نے جامع الرصافہ بغداد

میں خدمتِ افتا انجام دی اور قاضی القضاۃ ابو محمد بن معروف نے کئی بار بغداد کے مشرقی حصے میں اسے اپنا نائب مقرر کیا۔ دیوانِ حکومت [دیوان الانشا، (بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۳۲ س ۵)] میں اسے ایک عہدہ بھی پیش کیا گیا تھا، لیکن اس نے انکار کر دیا۔ بیشتر سوانح نگار اسے بڑا متقی و پارسا بتلاتے ہیں، جو اپنے اوقات صوم و صلوٰۃ میں بسر کرتا اور بڑے آدمیوں سے کوئی تحفہ قبول نہ کرتا تھا۔ کہتے ہیں وہ ہر روز مخطوطے کے دس ورق کی کتابت کر کے دس درہم میں انہیں فروخت کر دیتا تھا اور یہی رقم اس کی گزران کے لیے کافی ہوتی تھی۔ اگرچہ وہ حنفی مسلک کا پیرو تھا، لیکن اس کی ذاتی رائے بڑی وقیع سمجھی جاتی تھی۔ نشہ آور اشیا کے بارے میں اس قسم کی ایک ذاتی رائے کی مثال یاقوت نے بیان کی ہے۔ اگرچہ یہ رائے حنفی فقہ کے بعض مسلمہ اصول کے خلاف ہے، لیکن اس موضوع پر الفاظ منقولہ ہر مذہب کے لوگوں کے لیے موزوں مشورے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ السیرافی کی علمی شہرت کا یہ عالم تھا کہ اسلامی دنیا کے مختلف اقطاع سے خلفا اور وزرا کے خطوط اکثر اس کے پاس آتے رہتے تھے۔ سامانی خاندان کے بادشاہ نوح بن نصر نے اسے ایک خط لکھا، جس میں چار سو سے زیادہ سوالات دریافت کیے اور السیرافی کو امام کے لقب سے مخاطب کیا۔ اسی طرح دیلم کے حکمران نے اسے خط میں اسے شیخ الاسلام کہہ کر مخاطب کیا۔ حکومت مصر کے وزیر ابن حنزابہ وغیرہ نے بھی اسے خطوط لکھے۔ اس کی دس تصنیفات ہیں، جن کے نام تذکرہ نویسوں نے بتائے ہیں، صرف سیبویہ کی الکتاب کی شرح بآسانی مل سکتی ہے۔ یہ شرح مصنف کی زندگی ہی میں بہت مشہور ہو گئی تھی؛ چنانچہ اس کے ایک معاصر ابو علی الفارسی نے، جو دبستان بصرہ ہی کا ایک ممتاز عالم تھا، کھلم کھلا اس پر رشک کا اظہار کیا۔ ابو علی الفارسی اور اس کے شاگرد عرصے تک اس کتاب کا ایک نسخہ اس غرض سے حاصل کرنے کے لیے کوشاں رہے کہ اس کی غلطیاں نکال کر اس پر علانیہ نکتہ چینی کریں۔ جب ۳۶۸ھ میں ابو علی کتاب کا ایک نسخہ دو ہزار درہم میں خریدنے میں کامیاب ہو گیا تو اسے وہ اغلاط نہ مل سکیں جن کی اسے خواہش تھی۔ اب السیرافی سے ملاقات کا کوئی موقع نہ رہا کیونکہ وہ اسی سال بروز دوشنبہ ۲ رجب کو بغداد میں فوت ہو گیا اور خیزران کے قبرستان میں دفن ہوا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے سوانح نگاروں نے اس سے دس کتابیں منسوب کی ہیں:

(۱) سیبویہ کی الکتاب کی شرح، جو قاہرہ میں ۱۳۱۶ھ میں طبع ہوئی اور جس سے جاہن (Jahn) نے الکتاب کے ترجمے کے سلسلے میں فائدہ اٹھایا (برلن ۱۸۹۵ء)؛ (۲) ابن درید کے قصیدے المقصورہ کی شرح؛ (۳) الفات الوصل و القطع؛ (۴) الاقناع فی النحو، نحو کی ایک کتاب جسے وہ خود مکمل نہ کر سکا تاآنکہ اس کے بیٹے یوسف نے اسے مکمل کیا۔ اس نے تصریح کی ہے کہ میرے باپ نے اس کتاب کی تصنیف سے علم نحو کو نہایت آسان بنا دیا ہے؛ (۵) شواہد سیبویہ، ان اشعار کی تشریح، جو الکتاب میں بطور استشہاد منقول ہیں؛ (۶) المدخل (المدخل) الی کتاب سیبویہ، جو الکتاب کا دیباچہ ہے؛ (۷) الوقف و الابتداء، غالباً قرآن حکیم کی صحیح قراءت کے بارے میں ہے؛ (۸) صنعۃ الشعر و البلاغۃ، اس کتاب میں صحیح نظم و نثر لکھنے کا بیان ہے؛ (۹) اخبار النحویین البصریین، اس کتاب میں دبستان بصرہ کے نحویوں کے تذکرے یا صحیح معنوں میں ان کے محاضرات اور ادبی مناظروں کا بیان ہے، جیسا کہ

ان اقتباسات سے، جو یاقوت اور دوسرے مصنفین نے دیے ہیں، اندازہ ہو سکتا ہے ۔ یہ کتاب محفوظ رہ گئی اور قسطنطینیہ میں اس کا ایک اچھا مخطوطہ موجود ہے ۔ [مطبوعہ نسخے کا عنوان اخبار النحویین البصریین ہے، طبع کرنکو، الجزائر ۱۹۳۵ء]؛ (۱۰) کتاب جزیرۃ العرب، جغرافیے کی ایک کتاب ہے جس سے یاقوت نے اپنی کتاب معجم البلدان میں اقتباسات دیے ہیں ۔ ابن دُرَید نے اپنی ضخیم لغت کی کتاب الجمہرۃ میں جن اشعار کو نقل کیا السیرافی نے ان کی شرح بھی لکھی تھی مگر اس کا سوانح نگاروں نے ذکر نہیں کیا؛ اس کتاب کے پورے مخطوطۂ لائیڈن کا مقابلہ کرنے کے بعد مقالہ نگار اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ الجمہرۃ کے اس نسخے کی دوسری اور تیسری جلد کا ایک تہائی اشعارِ منقولہ کی اسی شرح پر مشتمل ہے (اس مخطوطے کی پہلی جلد میں یہ شرح موجود نہیں) ۔ اسلوب بیان حد درجہ تصنّع آمیز ہے ۔ ہر لفظ کی تشریح کی گئی ہے ۔ تاریخی پس منظر کا شاذ و نادر ذکر آتا ہے، لیکن یہ امر ہر جگہ عیاں ہو جاتا ہے کہ السیرافی نے ابن دُرَید سے اہتمام کے ساتھ ان اشعار کی تشریح پوچھی تھی اور ساری شرح سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس کتاب میں السیرافی کا اتنا ہی حصہ ہے کہ اس نے استاد کی وہ زائد تشریحات قلم بند کر دیں جو الجمہرۃ کے دوسرے نسخوں میں نہیں ملتیں ۔ السیرافی کے کچھ معمولی درجے کے اشعار نقل کیے جاتے ہیں اور اس کے عظیم المرتبت معاصر ابوالفرج الاصفہانی نے جس سے اس کا ایک دفعہ بگاڑ ہو گیا تھا اس کی ہجو بھی کہی تھی ۔

السیرافی کے حالات ان تمام کتابوں میں ملتے ہیں جن میں نحویوں، محدثوں اور حنفی فقیہوں کا ذکر ہے ۔

مآخذ : (۱) الفہرست، ص ۶۲؛ (۲) الانباری : نزھة الالبّاء، ص ۳۷۹؛ (۳) السیوطی : بغیة الوعاة، ص ۲۲۱؛ (۴) یاقوت : ارشاد، ۳ : ۸۴ تا ۱۲۵؛ (۵) عبدالقادر : الجواھر المضیئة، ۱ : ۱۹۶؛ (۶) ابن حجر : لسان المیزان، ۲ : ۲۱۸؛ (۷) ابن خلکان، ۱ : ۱۳۰ (قاھرہ ۱۳۱۰ھ)؛ (۸) فلوگل Flügel : *Klassen der hanafitischen Rechtsgelehrten*، ص ۱۰۷؛ (۹) براکلمان : [تعریب، ۲ : ۱۸۷ ببعد] ۔

(۲) یوسف بن الحسن السیرافی : مسبوق الذکر کا بیٹا تھا ۔ جو اپنے باپ کی وفات کے بعد بطورِ معلم اس کا جانشین ہوا، اور کتاب الاقناع کی تکمیل کی؛ اگرچہ اسے باپ کی سی شہرت نہیں ملی، لیکن اس کی تین کتابوں کے نام محفوظ ہیں جن کی نوعیت السیرافی کی کتابوں کی سی ہے : (۱) شرح شواھد سیبویہ؛ (۲) ابن السکّیت کی کتاب اصلاح المنطق کے اشعار کی شرح؛ (۳) ابو عبید القاسم بن سلام [الہروی (م ۲۲۴ھ)] کی تصنیف غریب المصنف کے ابیات کی شرح ۔ وہ عمر بھر بغداد ھی میں رھا اور ربیع الاول ۳۸۵ھ/۹۹۵ء میں پچپن برس کی عمر میں فوت ہوا (دیکھیے بغیة الوعاة، ص ۴۲۱؛ [ارشاد، ۷ : ۳۰۷]) ۔

(F. Krenkow)

⊗ **سِیرۃ** : (ع؛ ج : سِیَر) ۔ لفظ سیرۃ دراصل سار یسیر سیراً و مسیراً سے نکلا ہے اور اس کے معنی ہیں: (۱) جانا، روانہ ہونا، چلنا؛ (۲) طریقہ و مذہب؛ (۳) سنت؛ (۴) ہیئت؛ (۵) حالت؛ (۶) کردار؛ (۷) کہانی، پرانے لوگوں کے قصے اور واقعات کا بیان؛ (۸) خصوصیت سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مغازی کا بیان اور بعد میں (۹) آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے طریقے کا بیان جو غیر مسلموں کے ساتھ جنگ (اور صلح) میں آپ نے روا رکھا، اور آخری صورت میں آپؐ کے تمام حالات کا بیان بمعنی سوانح عمری=بیو گرافی؛ لیکن توسیعی صورت میں ابطال کے کارناموں کا بیان (سیرۃ عنتر

[رك بآں] اور سیرة سیف بن ذی یزن [رك بآں] اور اکابر کے حالات زندگی، (اول الذکر چند معانی کے لیے دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور لین Lane وغیرہ).

یہ لفظ قرآن مجید میں بھی (بمعنی ہیئت و حالت) آیا ہے: سَنُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُوْلٰى (٢٠ [طٰه]: ٢١)، یعنی ہم اسے پہلی حالت پر لوٹا دیں گے۔ سیرة کے اصطلاحی مفہوم کے سلسلے میں تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ٦٣٣)، کا بیان ہے: اصل میں سَیْر (بمعنی چلنا اور جانا) تھا، اس سے طریقہ کی طرف انتقال معنی ہوا۔ پھر شرع میں اس پر خاص معنی (طریقة المسلمین فی المعاملة مع الکافرین والباغیین و غیرہ من المستأمنین و المرتدین و اہل الذمة، بحوالة البرجندی و جامع الرموز) غالب ہو گئے، اور فتح القدیر کی رو سے کفار سے غزا کے طریقے سے مخصوص ہے اور الکفایة کے مطابق اس کے مخصوص معنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا مغازی میں طریقہ و روش ہو گئے۔ لیکن اس کے عام معنی طریقہ فی الامور اور سنت فی المعاملات بھی ہیں، مثلاً کہا جاتا تھا: سار ابو بکر رضی اللہ عنہ بسیرة رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم یعنی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے نقش پا پر چلے۔ مغازی کو سیر اسی لیے کہتے ہیں کہ اول امورہا السیر الی الغزو۔ کتاب السیر سے مراد سیر الامام و معاملاتہ مع الغزاة و الانصار و الکفار، یعنی کتاب السیر سے مراد ہے غازیوں، مددگاروں اور کافروں سے مسلمان حاکم وقت کا سلوک اور معاملات و تعلقات۔ المغرب میں آیا ہے: انہا غلبت فی الشرع علی امور المغازی و ما یتعلق بہا کالمناسک علی امور الحج (یہ المغرب کے مطابق شریعت میں عام طور پر سیرة کا اطلاق غزوات اور ان سے متعلق امور پر ہوتا ہے، نیز مناسک حج پر)۔ فقہ کی اصطلاح میں اس کا مفہوم بین الاقوامی قانون ہے۔ امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کی کتاب السیر الکبیر کا یہی موضوع ہے (دیکھیے شبلی: سیرة النعمان؛ محمد حمید اللہ: اسلام کا بین الاقوامی قانون).

بہر حال سیرة کے اولین اصطلاحی معنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مغازی اور سوانح حیات ہیں۔ یہ خیال صحیح نہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے شمائل و اخلاق و عادات سے متعلق احادیث ہی کو سیرة کہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مستند ہونے کے لحاظ سے حدیث کا درجہ بہت بلند ہے۔ سیرة کی روایتیں اس کے مقابلے میں کمتر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے جرح و تعدیل نے ارباب حدیث اور ارباب سیرة کو دو الگ (بلکہ بعض اوقات مخالف) گروہ قرار دیا ہے، کیونکہ اصحاب سیرة نے اتنی احتیاط روا نہیں رکھی جو ارباب حدیث نے ملحوظ رکھی۔ تاہم یہ سمجھنا بھی صحیح نہیں کہ سیرة کی کتابیں بالجملہ مستند نہیں۔ ان کی روایات کا خاصا حصہ ایسا بھی ہے جو جرح و تعدیل کے اصولوں کے مطابق درست ہے۔ سیرة کی الگ ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ حدیث کی کتابوں میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اخلاق و عادات و دیگر سوانح بکھری ہوئی صورت میں ملتے ہیں۔ ان میں تاریخی ترتیب نہیں۔ سیرة میں ایک خاص ترتیب ملحوظ ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ایک الگ فن ہے۔ محدثین کی اصطلاح میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے خاص غزوات کو مغازی کے علاوہ سیرة کہتے تھے، مثلاً ابن اسحٰق کی کتاب کو مغازی بھی کہا جاتا ہے اور سیرة بھی۔ کتب مغازی کا موضوع بھی در حقیقت اکثر سیرت ہوتا تھا۔ آگے چل کر فقہ میں سیرت کے لفظ سے غزوات اور جہاد

کے احکام مراد لیے گئے۔ یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اقوال کا سرمایہ تیسری صدی تک زبانی ہی محفوظ رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی احادیث آغاز ہی سے تحریر میں لائی گئی تھیں، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ یا حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ نے جو حدیثیں لکھ لی تھیں، یا فرامین (ہدایات)، معاہدات و احکام جو لکھ لیے گئے تھے نیز وہ خطوط جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے سلاطین و امرا کو لکھے۔ یہ سرمایہ بتدریج بڑھتا گیا اور خلافت بنو امیّہ کے دورِ اوّل میں کتابیں لکھوائی گئیں اور بعد میں تو تصنیف و تالیف کا سلسلہ عام ہو گیا۔

دٔ لائیڈن بار اوّل کے مقالہ نگار G. Levi Della Vida کی یہ رائے قابل اعتنا نہیں نہ عربوں کے پرانے طریقۂ مفاخرت کے تتبع میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے غزوات کا فخریہ بیان ہوا۔ اس کے برعکس سیرت نگاری کی حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید نے آپؐ کی زندگی کو قابلِ تقلید مثالی زندگی قرار دیا (لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) اور اسی وجہ سے امت نے آپؐ کی زندگی کے ہر گوشۂ عمل کو محفوظ کرنے کا پورا اہتمام کیا۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی زندگی کا ہر واقعہ قابلِ تقلید و قابلِ فخر ہو گیا اور مغازی بھی اس ضمن میں آتے ہیں، مگر مغربی مصنّفین اس نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو صرف سپہ سالار کی حیثیت میں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ یہ درست نہیں۔ یہ اس لیے بھی درست نہیں کہ مغازی پر سب سے آخر میں توجہ ہوئی، بلکہ مغازی کے اہل فن بقول شبلی جتنے مقبول ہوتے تھے، خواص میں اسی قدر کم مستند سمجھے جاتے تھے، مثلاً الواقدی کہ اسے کذاب بھی کہا گیا ہے (سیرة النبی، مقدمہ)۔

بہر حال بنو امیّہ کے عہد میں اس فن نے ترقی کی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مغازی کی طرف خاص توجہ کی۔ ان کے حکم سے عاصم بن عمر بن قتادہ (م ۱۲۰ھ) مسجد دمشق میں مغازی و مناقب کا درس دیا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں ابن شہاب الزہریؒ (م ۱۲۴ھ) نے مغازی پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ ان کے زیرِ اثر اس فن کا ذوق عام ہوا، چنانچہ کئی لوگ ایسے تھے جنھیں صاحب المغازی کہا جاتا تھا۔ ابن اسحٰق (م ۱۵۱ھ / ۷۶۸ء) بھی الزہریؒ کے شاگرد تھے اور موسیٰ بن عقبہ الاسدی (۱۴۱ھ/ ۷۵۸ء) بھی۔ ثانی الذکر نے فن مغازی میں نقد و جرح کا اصول برتا اور ابن اسحٰق نے تو اتنی شہرت حاصل کی کہ انھیں امام فن مغازی کہا جانے لگا۔ اگرچہ امام بخاری وغیرہ نے ان سے اعتنا نہیں کیا۔ ابن اسحٰق کی کتاب المغازی آج کم دستیاب ہے۔ صرف سیرة النبی ابن ہشام (م ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء) کی منقح اور اضافہ شدہ شکل میں موجود ہے۔ البتہ الطبری نے اپنی تاریخ اور تفسیر میں ابن اسحٰق کی روایات کو بکثرت نقل کیا ہے۔ ابن ہشام کی سیرت بہت مشہور ہے۔ ابن ہشام نے سیرت سے متعلق اصطلاحات کی تشریح بھی کی ہے۔ ابن اسحٰق کی کتاب سیرة رسول اللہ و المغازی کا مخطوطہ بروایت یونس بن بکیر (م ۱۹۹ / ۸۱۴ء) مکتبة القرویین، فاس میں موجود ہے (احمد امین: ضحی الاسلام، ۲: ۳۳۰؛ براکلمان: تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳: ۱۱ تا ۱۲)۔

سیرة ابن ہشام شاید پہلی کتاب ہے جسے مغازی کے بجائے سیرة کہا گیا ہے۔ وستنفلڈ کے مرتبہ مطبوعہ نسخے کے سرورق پر یہ الفاظ ملتے ہیں۔ ہذا کتاب سیرة رسول اللہؐ۔ الواقدی میں بھی یہ لفظ انھیں معنوں میں استعمال ہوا ہے (ابن سعد: طبقات، ۲/۱: ۱۸۰، مَنْ رَوَی السِّیرة) الواقدی کے

شاگرد ابن سعد نے بوں استعمال کیا ہے: هٰؤلاء اعلم بالسیرة والمغازی من غیرهم (طبقات: ۳ / ۲: ۱۵۲)۔ علاوہ ازیں یہ لفظ اس عہد تک عام سوانح عمری کے معنوں میں بھی استعمال ہونے لگا تھا۔ چنانچہ عوانة الکلبی (م ۱۴۷ یا ۱۵۸ھ) یا منجاب بن الحارث التمیمی (م ۲۳۱ھ) کی ایک کتاب سیرة معاویة و بنی امیة کا ذکر الفہرست (ص ۹۱ س ۱۸) میں آیا ہے؛ براکلمان میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسے سیرة العمرین، سیرة عمر بن عبدالعزیز، سیرة السلطان الملک الظاهر، بیبرس وغیرہ۔

الواقدی (م ۲۰۷ھ / ۸۲۳ء) کے شاگرد ابن سعد کی کتاب طبقات کی دو جلدیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی سیرة کے بارے میں ہیں (پوری کتاب پروفیسر زخاؤنے ۱۲ جلدوں میں لائیڈن سے شائع کی)۔

شبلی نے مقدمۂ سیرة النبی (طبع ششم، ۱: ۲۸ ببعد) میں علمائے سیرت کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ عربی میں چند اہم کتب سیرة کے نام درج ذیل ہیں:

احمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹ھ): انساب الاشراف، جلد اول؛ ابن حزم (م ۴۵۶ھ): جوامع السیرة؛ ابن عبدالبر (م ۴۶۳ھ): الدرر فی اختصار المغازی والسیر؛ عبدالرحمٰن السہیلی (م ۵۸۱ھ): الروض الانف (شرح سیرة ابن ہشام)، سلیمان بن موسی الکلاعی الاندلسی (م ۶۳۴ھ): الاکتفاء فی مغازی رسول اللہ؛ عبدالمؤمن الدمیاطی (م ۷۰۵ھ): المختصر فی سیرة سید البشر؛ ابن سید الناس (م ۷۳۴ھ): عیون الاثر؛ ابن القیم (م ۷۵۱ھ): زاد المعاد فی ہدی خیر العباد؛ ابن کثیر (م ۷۷۴ھ): السیرة النبویة (۴ مجلدات)؛ ابراہیم بن محمد المعروف بہ سبط ابن العجمی (م ۸۴۱ھ): نورالنبراس (شرح عیون الاثر)؛ المقریزی (م ۸۴۵ھ): امتاع الاسماع؛ القسطلانی (م ۹۲۳ھ): المواهب اللدنیة، شمس الدین الشامی (م ۹۴۲ھ): السیرة الشامیة (= سبیل الہدی والارشاد فی سیرة خیر العباد)؛ نور الدین الحلبی (م ۱۰۴۴ھ): السیرة الحلبیة (= انسان العیون)؛ الزرقانی (م ۱۱۲۲ھ): شرح المواهب اللدنیة۔

اسلام کی مجموعی تاریخ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے مفصل حالات کے علاوہ الگ سیرة پر تمام اسلامی زبانوں (عربی، فارسی، ترکی، اردو وغیرہ) میں کتابیں موجود ہیں اور مزید لکھی جا رہی ہیں۔ یہ سلسلہ یورپ کی زبانوں میں بھی چلتا رہا (بلکہ اب تک چل رہا ہے) جس کی ابتدا سیاسی مخاصمت یا مذہبی مناظرے سے ہوئی۔ اس کے بعد تحقیق و جستجو کے نام سے آپ کی سوانح عمریاں لکھی جانے لگیں، لیکن سیاسی و دینی تعصبات ان میں بھی کارفرما ہیں۔ ایسے مصنفوں میں ولیم میور وغیرہ کے علاوہ گولڈتسیر Goldzihr، مارگولیتھ، شپرنگر، لامنس Lammens اور کیتانی Caetani بھی ہیں، خصوصاً دو مؤخرالذکر جن کے انتہا پسندانہ غیر ذمے دارانہ بیانات کا وو لائیڈن کے مقالہ نگار اور نولدیکہ Noldeke نے بھی اعتراف کیا ہے۔ اسی طرح جدید مصنف منٹگمری واٹ نے بھی ان کی تحقیق کو تشویش کی نظر سے دیکھا ہے (دیکھیے وہی مصنف: *Muhammad at Mecca*، مقدمہ، ص xiii۔ اس سلسلے میں شبلی نے سیرة النبی میں اور محمد حسین ہیکل نے حیاة محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مقدمے میں عالمانہ تنقید کی ہے اور مستشرقین کے تعصبات کے علاوہ ان کے اصول کار کی غلطیاں واضح کی ہیں اور سیرة نگاری کے صحیح اصولوں کی نشاندہی کر کے سیرت نگاری کے معیاری نمونے پیش کیے ہیں۔

سیرة پر بہ حیثیت فن (علم) الگ مقالہ موجود ہے [رک بہ علم]۔ اس میں حدیث تاریخ نگاری اور

سیرۃ نگاری کا اصولی فرق واضح کرنے کے لیے قدیم سیرۃ نگاروں کے طریق کار، اھمیت اور معیار کے ذکر کے بعد عہد جدید کے چند نامور سیرۃ نگاروں کی تصانیف کا بھی جائزہ لیا جائے گا.

اس موضوع پر جتنا لکھا گیا ہے، اس کی مکمل فہرست کی تدوین ھمارے لیے ممکن نہیں (ان کتابوں کی ایک مختصر سی فہرست کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جو مجلس اسلامیات، اسلامیہ کالج (سول لائنز) لاھور کی سعی و اھتمام سے منعقد شدہ ایک نمائش (۲ تا ۹ مئی ۱۹۶۳ء) میں رکھی گئی تھی اور بعد میں یہ فہرست جون ۱۹۶۳ء میں باھتمام حافظ احمد یار (شعبۂ علوم اسلامیۃ پنجاب یونیورسٹی) طبع ھوئی۔ اس فہرست میں سیرت کی باضابطہ کتابوں کے علاوہ ھر قسم کا مواد سیرۃ و نعت جو اسلامی زبانوں میں ہے، جمع کر دیا گیا ہے اور ان یورپی تصانیف کی فہرست بھی ہے جو اس موضوع پر موجود ھیں۔ اس کے علاوہ محمد حسین ھیکل اور شبلی کی مذکورۂ بالا کتابوں کے آغاز میں بھی مراجع و مصادر کی فہرستیں موجود ھیں اور منٹگمری واٹ کے مقدمے میں بھی کچھ تذکرہ ہے.

دراصل آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی سیرۃ نگاری کا شرف حاصل کرنا ھر مسلم کی ھمیشہ سے آرزو رھی ہے اور بقول شبلی ”مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ھوسکتا کہ انہوں نے اپنے پیغمبرؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصا کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلمبند نہیں ھو سکے اور نہ آئندہ کیے جا سکتے ھیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ھوسکتی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے افعال و اقوال کی تحقیق کی غرض سے آپ کے دیکھنے والوں اور ملنے والوں میں سے تقریبًا تیرہ ہزار شخصوں کے نام اور حالات قلمبند کیے گئے ---- ”اور شپرنگر کی رائے میں“ نہ کوئی قوم دنیا میں گزری، نہ آج موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال (حدیث کے راویوں کے تراجم اور چھان بین) کا سا عظیم الشان فن ایجاد کیا ھو جس کی بدولت آج پانچ لاکھ شخصوں کا حال معلوم ھو سکتا ہے (مقدمہ، اصابہ) ---- یہ ساری کاوشیں اس لیے ھوئیں کہ رسول پاک صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے صحیح ترین اور مستند ترین حالات کی تدوین ھو سکے اور ایک ایسے زمانے میں جب فراھمی معلومات کے وسائل کم سے کم اور مشکلات زیادہ سے زیادہ تھیں، حدیث اور سیرۃ کے مواد کی فراھمی اور ان کی تنقید، دنیا بھر میں بیاگرافی اور تاریخ کے فن کا محیرالعقول اور عقیدت اور محبت کا ناقابل یقین کارنامہ ہے [فن سیرۃ یا علم سیرۃ نگاری کے لیے رک بہ علم؛ فن سیرت].

[ادارہ]

سیرت بیبرس : رک بہ بیبرس (سیرت).

سیرۃ عنتر : [= عنترہ]: ایک عربی داستان شجاعت؛ اسے اس صفت کا بہترین نمونہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک طرح سے عرب کی پانچ سو سالہ تاریخ کا نچوڑ اور قدیم ترین روایات کا ایک قیمتی ذخیرہ ہے۔ کتاب الاغانی کے مطابق اس کی کہانی مجملاً یہ ہے کہ عنتر کو، جو ایک لونڈی کا بیٹا تھا، بنو عبس نے اس خدمت کے صلے میں کہ اس نے ایک سخت خطرے کے وقت ان کی جان بچائی تھی، اپنے قبیلے میں شامل کر لیا تھا۔ معلوم ھوتا ہے کہ افسانوی قصے کی حیثیت سے یہ کہانی پہلے ھی شہرت پا چکی تھی۔ سیرۃ عنتر کہانی کے غیر شعوری ارتقا سے کہیں آگے نکل گئی ہے۔ ایک ھی جنبش قلم سے عنتر جیسے گمنام شہسوار کو عربوں کے جملہ اخلاق فاضلہ کا حامل اور مجاھد بنا دیا گیا ہے۔ اس طرح

یہ داستان عربوں کی تاریخ اسلام کے پانچ سو سال خصوصاً عربوں میں واقع ہونے والے انقلابات کی عکسی کرتی ہے۔ قدیم عربوں کے قبائلی تنازعات، حبشی حکومت کے خلاف عربوں کی جنگیں، جزیرۃ العرب، اور بالخصوص عراق کا ایرانی اقتدار کے تحت چلا جانا، طلوع اسلام کے وقت ایران کے خلاف مسلمانوں کی فتوحات۔ ساتویں صدی ہجری کے لواخر تک جزیرۂ عرب میں یہودیوں کی تاریخی حیثیت، عیسائیوں کے خلاف مسلمانوں کی فتوحات، بالخصوص شام میں، بوزنطی حکومت کے خلاف ایران کی اور بعد میں مملکت اسلامیہ کے مشرقی حصے کی مسلسل جنگیں، شمالی افریقیہ اور یورپ میں اسلام کی فاتحانہ یلغار، نیز صلیبی جنگوں کا عکس اس داستان میں پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں مشرق اور مغرب کے درمیان روابط بے شمار مواقع پر دکھائے گئے ہیں۔ یہ کتاب رنگین مگر لطیف نثر میں لکھی گئی ہے جس میں جا بجا دس ہزار اشعار آئے ہیں۔ ١٢٨٦ھ سے جو نسخے مشرق میں طبع ہوئے، بتیس چھوٹے چھوٹے اجزا میں ہیں، جن میں سے کوئی جلد بھی الف لیلۃ کی طرح کہانی کے مکمل ہونے پر ختم نہیں ہوتی۔

مطالب کتاب: سب سے پہلے اس داستان میں قدیم دور کے بہت سے قصے بیان ہوئے ہیں تاآنکہ شاہ زُہَیر بنو عبس پر حکمرانی کرنے لگا۔ شدّاد نامی ایک عَبسی بطل ایک حملے کے موقع پر ایک حبشی لونڈی زبیبہ کو گرفتار کر لیتا ہے (اس کتاب کی اٹھارھویں جلد میں جا کر یہ عقدہ حل ہوتا ہے کہ وہ سوڈان کی ایک شہزادی ہے، جسے اغوا کر کے لایا گیا تھا)۔ یہ زبیبہ آگے چل کر عنتر کی ماں بنتی ہے۔ عنتر شیرخوارگی کے زمانے میں مضبوط سے مضبوط کپڑوں کو جن میں اسے لپیٹا جاتا تھا، پھاڑ ڈالتا ہے۔ دو سال کی عمر میں خیمے کو کھینچ کر گرا دیتا ہے۔ چار سال کی عمر میں ایک بڑے کتے کو مار ڈالتا ہے۔ نو برس کی عمر میں ایک بھیڑیے کو ہلاک کر دیتا ہے اور جب وہ نوجوان چرواہا تھا، ایک شیر کو مار ڈالتا ہے۔ اس کے بعد جلد ہی وہ اپنے مظلوم قبیلے کی طرف سے لڑ کر اسے مصیبت سے نجات دلاتا ہے، جس کے صلے میں اس کا باپ اسے اپنا بیٹا تسلیم کر لیتا ہے اور اسے قبیلے میں شامل کر لیتا ہے۔ پھر یہ اپنی عم زاد عَبلہ سے شادی کرنا چاہتا ہے۔ چچا ایک مصیبت کے وقت عَبلہ سے اس کی شادی کر دینے کا وعدہ کر لیتا ہے، لیکن جب خطرہ ٹل جاتا ہے تو چچا شادی پر خطرناک شرائط عائد کر دیتا ہے۔ عنتر ان سب شرائط کو پورا کر دیتا ہے، لیکن عَبلہ سے شادی کے لیے مزید دس بڑے بڑے عجیب و غریب مرحلے طے کرنے کی شرط لگا دی جاتی ہے۔ شرائط کا یہ سلسلہ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ خود اپنے قبیلے میں عنتر کو پہلے اپنے باپ کی مزاحمت سے سابقہ پڑتا ہے، پھر عَبلۃ کے رشتے داروں کی معاندانہ روش کو مغلوب کرنا پڑتا ہے، پھر اپنے رقیبوں کو جن میں شاعر عُروۃ بن الورد بھی شامل ہے، راستے سے ہٹانا ہوتا ہے، اور بنو زیاد، بنو ربیع اور بنو عمارہ کی قبائلی جنگوں کو ختم کرنا پڑتا ہے۔ بنو عبس اور فزارہ کے ہم جدّ قبائل کی خانہ جنگی میں عنتر بنو عبس کا نجات دہندہ ثابت ہوتا ہے۔ قبیلے کے باہر وہ بڑے بڑے ابطال کو پچھاڑ دیتا ہے اور وہ اس کے دوست بن جاتے ہیں، مثلاً دُرَید بن الصِّمّہ، مُعَمّر، ہانیء بن مسعود جس نے ذوقار میں ایرانیوں پر فتح پائی تھی، عمرو بن معدیکرب، عامر بن الطفیل، عمرو بن وُدّ (بطل بنی حرام)، ربیعۃ بن مقدم جو عربوں کی شجاعت کا اعلیٰ نمونہ تھا اور کئی دوسرے ابطال۔ ایک مقابلے میں دوسرے اصحاب المعلقات کو شکست دے کر وہ اپنا معلقہ دیوار کعبہ پر لٹکا

دیتا ہے۔ دیگر بہت سے مقابلوں میں اپنے حریفوں کو نیچا دکھاتا اور عربی مترادفات کے امتحان میں امرؤ القیس سے بازی لے جاتا ہے۔ مکے سے وہ خیبر جاتا ہے اور یہودیوں کے شہر کو برباد کر دیتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کہانی میں عنتر کے کارنامے جزیرۃ العرب سے باہر بھی دکھائے گئے ہیں اور عنتر کے باہر نکلنے کے اسباب بھی بتائے گئے ہیں۔ عبلہ کا باپ عروسی تحفے میں زرد (= اصافیر) اونٹوں کا جو صرف منذر شاہ حیرہ کے ہاں پائے جاتے ہیں، مطالبہ کرتا ہے۔ اس غرض سے وہ عراق کا سفر کرتا ہے۔ عراق میں مختلف بادشاہوں کی دربارداری کرنے کے بعد اسے ایران میں، یونانی پہلوان بدرموط Badramut سے لڑنے کے لیے بلایا جاتا ہے۔ شام کا ایک شاہزادہ عنتر کے ایک دوست کی منگیتر کو شادی کا پیغام دیتا ہے۔ عنتر شام جا کر اپنے دوست کے رقیب شاہزادے کو قتل کر دیتا ہے، شاہ حارث الوہاب (Aretas) کو شکست دیتا ہے، لیکن پھر اس کا دوست بن جاتا ہے اور اس کی وفات کے بعد شاہزادی حلیمہ کی درخواست پر وہاں کے نئے بادشاہ عمرو بن حارث کا جو ابھی تک نابالغ ہے، سرپرست بنتا ہے، پھر شام کا حکمران بن جاتا ہے۔ یہاں عنتر کو فرنگیوں (Franks) سے کبھی بطور حریف اور کبھی (ایرانیوں کے خلاف) بطور حلیف سابقہ پڑتا ہے۔ شام اس وقت بوزنطی سیادت کے ماتحت ہوتا ہے۔ یہاں عنتر عیسائیوں کی جو خدمات سرانجام دیتا ہے ان کے صلے میں اسے قسطنطینیہ بلایا جاتا ہے، جہاں اس کی خاطر مدارات ہوتی ہے۔ فرنگیوں کا بادشاہ لیلمان اس پر معترض ہوتا ہے اور شاہنشاہ سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ عنتر کو اس کے حوالے کر دے۔ اس پر عنتر شاہنشاہ کے بیٹے ہرقل کی معیت میں بوزنطی افواج لے کر فرنگیوں کے ملک پر حملہ کر دیتا ہے اور ان پر فتح حاصل کر کے انہیں قیصر کا مطیع بنا دیتا ہے، پھر وہاں سے اندلس پہنچ جاتا ہے اور شاہ Santiago کو شکست دیتا ہے اور اپنی فاتحانہ تاخت جاری رکھتے ہوئے شمالی افریقہ سے گزر کر مراکش ہوتا ہوا مصر پہنچ جاتا ہے۔

تحلیل: مندرجۂ ذیل عناصر نے سیرۃ کی ترتیب میں مدد دی: (۱) عرب کا عہد جاہلیت؛ (۲) اسلام؛ (۳) ایران کی تاریخ اور رزمیہ نظمیں؛ (۴) صلیبی جنگیں۔ (۱) عرب کے زمانۂ جاہلیت سے سیرۃ عنتر میں مندرجۂ ذیل چیزیں آتی ہیں: بدویوں کی شجاعت، شہامت اور مردانہ روح عمل؛ اس کے اکثر کردار تاریخی ہیں؛ بنو عبس اور بنو فزارۃ کے ہم جد قبائل کی خانہ جنگیاں، گھڑ دوڑ میں داحس اور غبراء کے مقابلے سے متعلق اخبار العرب سے نہایت زوردار واقعات، مثلاً شاہ زہیر کی تماضر سے شادی، زہیر کی موت، مالک بن زہیر کی وفات، حارث اور لبنی، جیدا اور خالد کی روایات نیز حاتم الطائی کی حکایات، ربیعہ بن مقدم کی عظیم الشان شخصیت وغیرہ؛ (۲) اسلام سے یہ باتیں لی گئی ہیں: مقدمۂ سیرت، جس میں حضرت ابراہیمؑ کی حکایات دی گئی ہیں نیز آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور حضرت علیؓ سے متعلق واقعات کی تکرار اور خاتمہ کتاب میں پھر اسلام کا ذکر ہے۔ کتاب کا مصنف یہ بتانا چاہتا ہے کہ عنتر حقیقۃً اسلام کے لیے زمین ہموار کر رہا تھا، چنانچہ جزیرۃ العرب، ایران، شام، شمالی افریقیہ اور اندلس میں عنتر کی فاتحانہ یلغاروں کا بیان اسلامی فتوحات کے قالب میں ڈھالا گیا ہے۔ سیرۃ کے بعض بیانات میں شیعی عقائد کی جھلک دکھائی دیتی ہے؛ (۳) ایران کا اثر ان باتوں سے ظاہر ہے: ایرانی تاریخ اور ایرانی رزمیہ شاعری کا علم، بعض مقامات پر فارسی زبان سے واقفیت کا اظہار، یہ کہ بادشاہت خدا کا

ایک نمام ہے،۱۰ایرانی درباروں کی زندگی اور رسم و رواج کا ذکر مثلاً (تخت، تاج، شاہی قالین)، شاہی شکاری جانوروں (باز اور چیتے) کا تذکرہ، نامہ بر کبوتروں کی چوکیوں کا ذکر، ایرانی منصب اور عہدوں (وزیر، موبد، موبدان، مرزبان، پہلوان، بادشاہ کی آنکھ اور کان) کا بیان، نیز صَہارجہ (Ecuyers Transchants) سے واقفیت۔ (۳) عیسائیت اور صلیبی جنگیں: مرتب سیرۃ شام کے سامانیوں، بوزنطہ اور فرنگیوں کے ذریعے سے عیسائیوں سے واقف معلوم ہوتا ہے۔ فرنگیوں کو صلیبی جنگجوؤں کے طور پر پیش کیا گیا ہے (کتاب میں اس نشان تک کا بھی ذکر موجود ہے جو سینے پر لٹکایا جاتا تھا) جو شلو (Shiloe) اور بیت المقدس کی خاطر لڑ رہے تھے۔ جُفران (Godfrey) دمشق کا محاصرہ کر کے انطاکیہ کے خلاف سہم روانہ کرتا ہے۔ سیرۃ میں صلیب، پادریوں اور راہبوں کے لباس، کمر کے پٹکے (جسے سیرۃ میں صلیب کے بعد عیسائیت کی نہایت اہم علامت سمجھا گیا ہے)، گھنٹی (Clappers)، عصاے اسقف، بخورات، متبرک پانی، مُردوں کے لیے دعاے مغفرت، اہم اصطباغ، تبرکات، اعیاد نصاری، میلاد مسیح (بڑے دن)، عید فصیح (ایسٹر سے پہلا اتوار) وغیرہ کا بھی ذکر ہے۔ عیسائیت سے اسلام کی دانشمندانہ خیرسگالی اور مذہبی رواداری کی جو تصویر ہمیں سیرۃ عنتر میں ملتی ہے وہ اس تصویر سے کہیں زیادہ بہتر ہے جو قرون وسطٰی کے عیسائی مصنفوں کی رزمیہ نظموں میں مسلمانوں کے بارے میں پائی جاتی ہے۔ سیرۃ عنتر صلیبی جنگوں کو جس نظر سے دیکھتی ہے، اس سے خیر سگالی اور احترام کی جھلک نظر آتی ہے۔ یہ درست ہے کہ صلیبی جنگجو بیت المقدس میں لوٹ مار کرنے اور عذاب (سزا) سے بچنے کے لیے جاتے ہیں، لیکن فرنگی خدا (مقدس باپ)، بیٹے اور اشاعت مذہب کے لیے لڑتے ہیں۔

متداول اساطیر اور ادبی امثال: سیرۃ عنتر میں عوامی کہانیوں کا ذخیرہ بالخصوص بہت کم ہے، لیکن ان میں کئی قابل ذکر خاکے مثلاً جادوگرنیوں کا شاندار باورچی خانہ، تمثیلی تقریر کی عمدہ مثالیں، شگونوں اور تعویذوں کے نہایت عمدہ نمونے پائے جاتے ہیں۔ دیگر بیانیہ نظموں سے بیشتر باتوں میں مماثلت پائی جاتی ہے جو رزمیہ نظموں کی قدر مشترک سمجھنی چاہیے، بطل افسانہ (Hero) کا ڈیل ڈول، اس کی شہ زوری اور اس کی معرکہ آرائیاں، شیر کو مار دینا، معمّر لوگ (طوالت عمر کی مثالیں) سیرۃ عنتر میں کثرت سے ہیں۔

سیرۃ عنتر میں شجاعت۔

سیرۃ عنتر بجا طور پر شجاعت کی داستان سمجھی جاتی ہے۔ دور جاہلی میں عربوں کے ہاں مثالی مردانہ وصف مُروہ اور فُتوہ تھا؛ اس کے ساتھ ساتھ سیرۃ میں فروسیہ، فراسہ اور تفرسہ کا ذکر بڑی کثرت سے آیا ہے۔ ایک جانباز شہسوار فارس کہلاتا ہے۔ عنتر کی کنیت ابوالفوارس ہے، بعض جگہ اسے ابوالفرسان، علی الفرسان، فارس الفرسان اور افرس بھی کہا گیا ہے۔ گھوڑے کا ہر سوار فارس نہیں ہوتا۔ فارس کے اوصاف میں شجاعت، اخلاص، حق پسندی، بیواؤں، یتیموں اور غریبوں کی حفاظت (عنتر ان لوگوں کے لیے خاص کھانوں کا اہتمام کرتا ہے)، بلند حوصلگی، عورتوں کا احترام (عنتر اپنی فارسانہ زندگی کی ابتدا اور تنہا عورتوں کی حفاظت سے کرتا ہے، وہ عبلہ کے نام کی، اور اس کی آنکھوں کی قسم کھاتا ہے، اور اسی کے نام پر فتوحات حاصل کرتا ہے) اور فیاضی (خصوصاً شعرا کے ساتھ) شامل ہیں۔ فارس شاعر بھی ہوتے ہیں، بالخصوص شاعران حجاز جن میں سے سیکڑوں سیرۃ عنتر میں پائے جاتے ہیں۔ سیرۃ میں شجاعت کے اداروں کا بھی ذکر ہے۔ نہ

صرف مدائن (Ctesiphon) کے مہارجہ کا بلکہ کم عمر خدمتگاروں اور خواصوں کا بھی ذکر ملتا ہے، خود عنتر کئی ہزار ہمراہیوں کی تربیت کرتا ہے۔ سیرۃ میں لکھا ہے کہ حجاز، حیرہ اور مدائن میں وسیع پیمانے پر فن سپہ گری کی نمائش منعقد ہوتی ہے اور سب سے زیادہ شاندار نمائش بوزنطہ میں منعقد ہوتی ہے جس میں عنتر کا نیزہ ۷۰۴ مرتبہ حلقے پر لگتا ہے۔ ان مقابلوں کی بہت سی خصوصیات یورپ کے مقابلوں کی خصوصیت سے ملتی جلتی ہیں، مثلاً کند ہتیاروں سے لڑنا، حلقے پر نیزے کا وار، نیزہ بازی کے میدان کو جھنڈیوں سے سجانا، نیز عورتوں اور لڑکیوں کی موجودگی۔ ان مماثلتوں کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ Delécluze کے نزدیک سیرۃ کا عنتر یورپی فارسوں کے لیے نمونہ تھا اور سیرۃ عنتر ہی سے یورپ نے بہادری کے تمام تصورات اخذ کیے ہیں، لیکن اس کے برعکس Reinaud کا یہ خیال ہے کہ سیرۃ میں یورپی خیالات، رسوم اور اداروں کا چربہ اتارا گیا ہے (JA، ۱۸۳۳ء، ۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۵)، [لیکن یہ بات ثابت شدہ نہیں] اس سے بعض لوگوں کے دل میں سیرۃ عنتر کی اصل کو دریافت کرنے کا خیال پیدا ہوا۔

سیرت کی اصل : [ذیل کی بحث میں مقالہ نگار نے بہت سی باتیں ایسی لکھی ہیں جو بےبنیاد معلوم ہوتی ہیں، ان کی اصل کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے تسلی بخش نہیں]۔

خود سیرۃ عنتر میں کثرت سے خود اس کا اور اس کی اصل کا ذکر آتا ہے۔ سیرۃ نگار کا دعوی ہے کہ اسے الاصمعی نے خلیفہ ہارون الرشید کے عہد میں بغداد میں تصنیف کیا؛ الاصمعی چھے سو ستر سال زندہ رہا، جن میں سے چار سو برس اس نے جاہلیت میں بسر کیے؛ وہ عنتر اور اس کے معاصرین سے ذاتی طور پر آشنا تھا۔ کتاب ۴۷۳ھ/۱۰۸۰ء میں مکمل ہوئی اور اس کے اندر اس نے عنتر، حمزہ، ابو طالب حاتم الطائی، امرؤ القیس، ہانی بن مسعود، حازم المکی، عبیدہ، عمرو بن ود، درید بن الصمہ اور عامر بن الطفیل سے سنی ہوئی تمام روایات محفوظ کر دیں حقیقت یہ ہے کہ اس داستان کی اصل کی بابت ایک باقاعدہ افسانہ موجود ہے۔ سیرۃ عنتر میں راوی، ناقل، مصنف، صاحب العبارت، الاصمعی اور دیگر تمام مآخذ جن کا بار بار ذکر آتا ہے، کی وہی اہمیت ہے جو فردوسی کے شاہنامے میں دہقان، پہلوی کتب اور قدیم زمانے کے راویوں کی ہے، یا فرانسیسی رزمیہ نظم (St. Denis) کے وقائع نامہ کی ہے۔ سیرۃ عنتر کی یہ بات بالکل من گھڑت ہے کہ اس کے دو نسخے ہیں، جن میں سے ایک حجاز کے لیے اور دوسرا عراق کے لیے، حجازی نسخے کے اختراع کا مقصد یہ باور کرانا ہے کہ الاصمعی نے اس تصنیف میں جن معلومات سے استفادہ کیا ہے وہ تمام کی تمام حجاز میں عنتر اور اس کے ساتھیوں سے حاصل کی گئی ہیں۔ حجاز کو داستان کا وطن بتانا محض اختراع ہے۔ دوسری طرف اس کا بھی امکان ہے کہ سیرۃ عنتر کی تالیف میں عراق کا بھی خاصا حصہ ہو۔ سیرۃ عنتر کی اصل کی تاریخ کے بارے میں ہمارے پاس مندرجۂ ذیل شواہد ہیں : (۱) ایک دینی گفتگو میں جو ایک راہب اور مسلمان کے درمیان ہوئی (Das Religionsgespräch von jerusalem um 800 A.D. aus dem Arabischen Übersetzt von K. Vollers, Ztschr. f. Kirchengeschichte، ۲۹ : ۴۹) راہب عنتر کی مہمات کا ذکر کرتا ہے؛ (۲) بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں ایک یہودی سموئل بن یحیٰی المغربی جو بعد میں مسلمان ہو گیا تھا، اپنے حالات زندگی بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ وہ جوانی میں سیرۃ عنتر کی قسم کی طویل کہانیوں کا شائق تھا (MGWJ، ۱۸۹۸ء، ۴۲ :

۱۲۷، ۱۸۳ء)؛ (۳) نیز وہ شواہد جو خود کتاب میں موجود ہیں۔ Bohemund، جفران (Bouillon کے Godfrey) اور غالباً گداگروں کے بادشاہ تیفور (Tafur) کی نمود بھی ہمیں پہلی صلیبی جنگ کے بعد کے زمانے، یعنی زیادہ سے زیادہ بارھویں صدی عیسوی کے نصف اول تک لے جاتی ہے۔ مذکورۂ بالا مذہبی گفتگو کی شہادت کے پیشِ نظر لازمی طور پر عنتر کی سرگزشت کی تالیف کی ابتدا آٹھویں صدی عیسوی ہو گی۔ سموئل بن یحیی کی روایت کی بنا پر عنتر کی ایک ضخیم سرگزشت بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں واقعی موجود تھی اور اگر Bohemund اور جفران کے ذکر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کتاب کی تکمیل ضرور بارھویں صدی عیسوی کے اوائل میں ہوئی ہوگی، ممکن ہے اسی زمانے میں اس کے مدّاح اس میں بہت کچھ اضافہ کرتے رہے ہوں اور خاص طور پر اسے اسلامی رنگ دیتے رہے ہوں۔ حضرت ابراہیمؑ کی "مدارش" کے حوالے بے جوڑ سا اضافہ معلوم ہوتے ہیں اور جو واقعات آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور حضرت علیؓ کے زمانے سے متعلق بتائے گئے ہیں وہ ایسے ہیں جو کسی اور دور سے بھی متعلق ہو سکتے ہیں [اور سچ یہ ہے کہ زبان کے ہیر پھیر سے سیرت عنتر ہر دور سے متعلق ہو سکتی ہے]۔ آٹھویں جلد میں عنتر مرتے وقت اپنے بہادرانہ کارنامے اپنے آخری نغمے میں سناتا ہے۔ وہ فخریہ انداز میں عرب ایران، عراق اور شام میں اپنی فتوحات کا ذکر کرتا ہے، لیکن نہ تو وہ بوزنطہ کا ذکر کرتا ہے اور نہ اندلس، فاس، تونس، برقہ، مصر، ہند، سند، سوڈان اور حبشہ کا۔ یہ اصلی عنتر غالباً عراق کا باشندہ ہوگا (ایرانی اثر کے تحت یا ایرانی رزمیہ شاعری کی نقل کے شوق سے)۔ عنتر کے آخری نغمے میں بچوں کا کوئی ذکر نہیں، اس میں عنتر کی فقط ایک محبوبہ کا ذکر ہے، اس لیے اس اصلی سیرت عنتر کا نام عنتر و عبلہ ہونا چاہیے۔ نسبی محرک کے تحت بعد کی رزمیہ نظم میں مذکور ہے کہ اس کے شامی آبا و اجداد سوڈان کے رہنے والے تھے اور اس کی شامی اولاد جزیرۃ العرب، بوزنطہ، روما اور فرنگیوں کے ملک کی رہنے والی تھی۔ سیرۃ عنتر میں صلیبی جنگوں کی صدائے بازگشت اور ردعمل پایا جاتا ہے۔ صلیبی جنگجو فرنگیوں کے ملک سے بوزنطہ کے راستے سے شام آئے تھے۔ اس کے برعکس سیرۃ عنتر میں صلیبی جنگ شام سے براستہ "بازنطیم" ہو کر فرنگیوں کی مملکت میں ہوتی ہے اور یہ یورپی عیسائیت کے مقابلے میں اگر ہنوز اسلام کی نہیں تو کم از کم عربی ثقافت اور افکار کی فتح پر منتج ہوتی ہے۔ سیرۃ عنتر کا تمام جغرافیائی علاقہ اور تاریخی حلقہ عنتر کے کارہائے نمایاں سے بھرا پڑا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یورپ میں سیرۃ عنتر کا ذکر سب سے پہلے ۱۷۷۷ء میں *Bibliothèque Universelle des Romans* (J.A، ۱۸۳۸ء، ۱۳: ۲۰۶) میں آیا؛ ۱۸۱۹ء میں *Hammer-Purgstall* نے پہلے پہل یورپی علما سے اس کا تعارف کرایا اور ۱۸۵۱ء میں مقابل ادب سے اس کا تعارف Dunlop-Liebrecht نے کرایا (*Geschichte der Prosadichtungen*، ج ۱۳ تا ۱۶)۔ سیرۃ عنتر کے مطالعے سے جو علمی مسائل پیدا ہوئے ان کا مطالعہ Goldziher نے (زیادہ تر ان تصنیفات میں جو اس نے ہنگری میں لکھیں) کیا۔ سیرۃ عنتر مدت تک فرانس میں مطالعے کا دلچسپ موضوع رہی۔ چنانچہ *Journal Asiatique* میں اکثر اس پر بحث و تمحیص ہوتی رہی اور اس کے کچھ حصوں کا ترجمہ بھی کیا گیا۔ Lamartine پر عنتر کو پڑھ کر جوشِ محبت اور وفورِ عقیدت سے وجد طاری ہو جاتا تھا (*Voyages en Orient : Vie des grands hommes I. Premières Méditations Poétiques*، Première Préface)۔ Taine سیرت عنتر کو رزمیہ نظموں کے بلند پایہ نبیل فارسوں کے ساتھ جگہ دیتا ہے،

جیسے Siegfried، رولینڈ Roland، سِڈ Cid، رستم، اوڈی سس Odysseus اور Achilles (Philosophie de l'Art، ۲ : ۲۹۷) کو یہ خراج عقیدت بلا استحقاق نہیں تھا ۔ سیرۃ عنتر ہماری آنکھوں کے سامنے ایک نہایت ہی جاذب توجہ دور کا ہر لحظہ بدلنے والا اور دلکش دمکتا منظر پیش کرتی ہے جس کی بے پناہ قوت متخیلہ، حسن بیان اور عمدہ اسلوب نگارش کبھی بے کیف نہیں ہونے پاتا۔

مآخذ : سیرۃ عنتر کے مخطوطات، طباعتوں، تراجم اور اس پر رسالوں کے حوالوں کا مکمل مجموعہ V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*، وغیرہ، ج ۳ میں دیا ہوا ہے؛ (۱) *'Antar et Barlaam, Louqmâne et les fabulistes, les Romans de chevalerie*، Lüttich - لائپزگ ۱۸۹۸ء، ص ۱۱۲ تا ۱۲۶ ببعد؛ (۲) نیز دیکھیے I. Goldziher : *Der arabische Held 'Antar in der geographischen Nomenclatur*، Globus ۱۸۹۳ء، ج ۶۳، شمارہ ۴، ص ۶۵ تا ۶۷؛ (۳) وہی مصنف : *Ein orientalischer Ritterroman, Pester Lloyd*، ۱۸ Mai ۱۹۱۸ء؛ (۴) B. Heller : *Der arabische 'Antarroman*، *ungarische Rundschau*، ۵ : ۸۳ تا ۱۰۷؛ (۵) وہی مصنف : *Az arab Antarregény*، بوڈاپسٹ ۱۹۱۸ء؛ (۶) وہی مصنف : *Der arabische 'Antarroman, ein Beitrag zur vergleichenden Litteraturgeschichte*، Hanover ۱۹۲۵ء؛ [(۷) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ، مطبوعۃ بیروت، ۲ : ۱۱۵ تا ۱۱۶]۔

(**BERNHARD HELLER** [و تلخیص از ادارہ])

السَّیرجان : سرحد فارس کے قریب ایران کے صوبۂ کرمان کا ایک قصبہ؛ اس کو القصرانی، "دو تملے" بھی کہتے تھے، یہ کرمان کا دارالحکومت تھا ۔ اس کی گلیاں چوڑی، باغات سرسبز و شاداب، آب و ہوا صحت افزا اور معتدل ہے یہاں کی مسجد اور محل عضُدالدولہ بویہی نے تعمیر کرائے تھے ۔ نہریں جو اس قصبے کو سیراب کرتی ہیں، عمر صفاری اور طاہر بن لیث صفاری نے کھدوائی تھیں ۔ لکڑی کے کمیاب ہونے کی وجہ سے یہاں کے تمام مکانات اینٹوں کی محراب‌دار چھتوں کے ہیں ۔ اس کے آٹھ دروازے، اور نئی اور پرانی دو منڈیاں ہیں، ان دو منڈیوں کے درمیان ایک مسجد ہے ۔ اس کے مینار کے اوپر ایک چوبی چراغدان تھا، جسے عضُدالدولہ نے بنوایا تھا، اس نے "باب حکیم" کے قریب اپنا محل بھی تعمیر کرایا تھا ۔ یہاں کی پیداوار غلہ، کپاس اور کھجوریں تھیں، کپاس سے مختلف اشیا بھی تیار کی جاتی تھیں ۔ بَمّ کی طرح یہاں بھی کرسیاں اور ڈیسک بنائے جاتے تھے، مگر ان میں اتنی نفاست نہیں ہوتی تھی۔

یہ عباسیوں کے زمانے میں اور آل بُوَیہ کے عہد تک کرمان کا دارالحکومت تھا، جب کہ بُوَیہ نے اپنی سکونت بَرْدَسِیر (موجودہ کرمان) میں اختیار کر لی تھی ۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں جب کہ السیرجان پر مظفّریوں کا تسلّط تھا، انھوں نے تیمور کے اقتدار کو تسلیم نہ کیا ۔ ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ء میں عمر شیخ نے اس کا ناکام محاصرہ کیا، لیکن قحط کے دباؤ کی وجہ سے دو سال بعد انھوں نے ہتھیار ڈال دیے ۔ اس وقت سے یہ کھنڈر کی صورت میں پڑا ہے ۔ یہ مقام اب بھی اس ملبے کی وجہ سے، جس کا سراغ سر پرسی سائیکس Sir Percy Sykes نے ۱۹۰۰ء میں (*Ten Thousand Miles in Persia*، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۴۳۱) لگایا تھا.

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وُسْتَنْفِلْٹ، ۳ : ۲۶۳ (دیکھیے ص ۶، ۱۰۶، ۲۶۰) = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۳۳۳؛ (الاصطخری) *BGA* [شیرجان]، ص ۱۶۷؛ (۲) ابن حوقل [سیرجان]، ص ۲۲۳؛

(۳) المقدسی، ص ۴۹۴؛ (۴) السمعانی: الانساب، ورق ۳۲ الف؛ (۵) ابوالفداء: Géographie، ۱: ۳۳۶؛ (۷) حمد اللہ المستوفی: نزهة القلوب، ص ۱۴۳، مترجمۂ Le Strange، ص ۱۱۹؛ (۸) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۰۱؛ (۹) Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۳۰۰ تا ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۰۔

(CL. HUART)

* **سیر دریا**: وسط ایشیا کا ایک بڑا دریا جو اپنے ہم منبع آمو دریا [رک بآں] کی طرح جھیل آرال [رک بآں] میں گرتا ہے۔ یورپ کے جغرافیہ دان اب نرین کو اس کا منبع قرار دیتے ہیں جو "جتی سو" (سابق Semirieč̌ye) اور فرغانہ [رک بآں] کے شمال مشرق سے ہوتا ہوا بہتا ہے، اصلی باشندوں نے (ازمنۂ متوسطہ اور حال میں فرغانہ کے جنوبی حصے کے قرا دریا کو ہمیشہ سیر دریا کی بالائی گزرگاہ تصور کیا ہے جو دو دریاؤں قراکلجہ اور تر کے سنگم سے بنا ہے۔ قرا دریا ازگند Uzgend کے قصبے (جو اب محض ایک گاؤں ہے) کے آگے سے گزرتا ہے جہاں سے بعض اوقات یہ "دریاے ازگند" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ قرا دریا اور نرین کا درمیانی ضلع فارسی میں "میان رودان" اور ترکی میں "آرسی" کہلاتا ہے۔ قرا دریا اور نرین کے سنگم سے سیر دریا کا طول ۱۲۵۰ میل سے زیادہ ہے۔ فرغانہ میں پہلے تو یہ جنوب مغرب کی طرف بہتا ہے پھر زیادہ تر شمال مغرب کی طرف۔ بہت سے معاون دریا مشرق اور مغرب دونوں اطراف سے (فرغانہ) کے جنوب میں اور شمال میں سیر دریا میں گرتے ہیں؛ یہ دریا جن میں سے اب صرف تین دریا چرچک Čirčik، کلیس Keles اور ارس Arïs بڑے دریا تک پہنچتے ہیں، ارد گرد کے پہاڑوں سے نکلتے ہیں۔ عرب جغرافیہ دانوں نے فرغانہ میں مزید معاون دریاؤں کا بھی ذکر کیا ہے جو اب زیادہ تر "شہر خان" کی بڑی نہر میں، جو سیر دریا کے جنوب کی طرف بہتی ہے، جا کر مل جاتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔

دوسرے دریا: دریاے بناکت Banākat، یا فناکت Fanākat (در یاقوت: معجم، ۱: ۲۷۰)؛ بناکت انگرن Angren کے دہانے کے قریب دائیں کنارے پر واقع قصبے کے نام پر پکارا جاتا ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اسے چنگیز خان نے منہدم کر دیا تھا (معاصرین نے اس انہدام کا ذکر نہیں کیا)، دریاے شاہ رخیہ، اس قصبے کے نام پر جسے تیمور نے ۷۹۴ھ / ۱۳۹۲ء میں مسمار شدہ بناکت کی جگہ تعمیر کرایا تھا (ظفر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۸ء، ۲: ۶۳۶)؛ دریاے اخسی کت (کتاب مذکور، ۱: ۴۴۳) یا اخسی کتھ، دریاے چاچ Čač یا شاش، چرچک Čirčik کے بڑے نخلستان کے نام پر۔ سیر دریا کے کنارے کا آخری قصبہ، عربی میں القریة الحدیثة، فارسی میں دیہ نو (گردیزی، در Barthold: *Otčet o poyezdke v Srednyuyu Aziyu*، ص ۸۳)، ترکی میں ینگیکنت Yangikent، بعض اوقات تاریخی کتب (تاریخ جہان کشا، ۱: ۶۹) اور سکوں میں، شہر کنت (Shahrkent)، دریا کے کنارے سے ایک فرسخ اور اس کے دہانے سے دو دن کی مسافت پر واقع تھا (اب جنکنت کے کھنڈر)۔ P. Lerch نے ۱۸۶۷ء میں ان کھنڈروں کا کھوج نکالا۔ وہاں جو سکے پائے گئے وہ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔

مآخذ: (۱) W. Barthold: *Turkestan v epokhu mongolskago nashestviya*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۸ - ۱۹۰۰ء، ۲: ۱۵۵ ببعد؛ (۲) وہی مصنف: *K istorii Orosheniya Turkestana*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۳) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص

۳۷۶، بعد؛ (۴) L. Kostenko: Turkestanskiy Krai، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۰ء، ۱: ۲۲۰ بعد؛ (۵) V. Masalskiy: Turkestanskiy Krai، سینٹ پیٹرز برگ، ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۱ بعد، ۵۹۸ بعد؛ (۶) L. Berg: Aralskoie More، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۸ء، ص ۱۲۲ بعد، ۲۱۳ بعد؛ (۷) N. P. Puzîrevokiy: *Sîr-Dorya ieyafizičeskiya svoistva i sudokhodnost*، *Izv. Geogr. Obshč.*، (۳۸) ۱۹۰۲ء، ص ۵۰۳ بعد؛ (۸) D.N. Lyushin: *Činaza do Perovsko po Sîr-Darye*، *Izv. Turkest. Otd. Geogr. Obshč.*، ۹، ۱۹۱۳ء، ص ۸۳ بعد)۔

(W. BARTHOLD [و تلخیص از ادارہ])

سِیس: ایشیاے کوچک کا ایک قصبہ، جسے سیسیہ بھی کہا جاتا ہے، (وسطی) لاطینی سیسیا Sisia اور سِس؛ ازمنۂ متوسطہ کے فرانسیسی مآخذ میں عام صورتوں کے علاوہ اَسِس Assis اور اُوسِس Oussis بھی ملتے ہیں۔ ان مؤخر الذکر الفاظ کی واضح ترین توجیہ ال (تعریفی) سِیس سے ہو گی: تاہم یہ امر واقعہ قابل توجہ ہے کہ عربی مآخذ میں یہ نام ال تعریف کے بغیر اکثر اور اس کے ساتھ بہت کم آتا ہے۔

[. . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول بذیل مقالہ۔

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۵۹۷، ۶۲۱ بعد، ۹۱۶، ۱۹: ۶۷ تا ۹۶؛ (۲) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۳۱؛ (۳) J. Saint Martin: *Mémoires hist. et géogr. Sur l' Armenie*، ۱۸۱۸-۱۸۱۹ء، ۱: ۱۹۸، ۲۰۰، ۳۹۰، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۰۰ وغیرہ، ۴۴۶، ۲: ۴۳۶ بعد؛ (۴) V. Langlois: *Voyage dans la Cilicie*، ۱۸۶۱ء، ص ۳۸۰ وغیرہ؛ (۵) C. Favre اور B. Mandrot (*Bulletin de la Soc de Géographie*)

Voyage en Cilicie، ۱۸۲۸ء، سلسلہ ۶، ج ۱۰، ص ۱۱۶ وغیرہ؛ (۶) *Recueil des Historiens des Croisades Documents: arméniens*، بمدد اشاریہ؛ (۷) G. v. Hammer: *Gesch. des osmanischen Reiches*، ۲: ۲۹۲، ۲۹۸، ۶۰۱، ۳: ۷۰ بعد؛ (۸) *Peregrinatores Medii aevi quattuor*، ریکارڈ (محافظ خانہ) J. C. M. Laurent، لائپزگ ۱۸۶۳ء، ص ۱۷۷، ۱۷۹؛ (۹) حمد اللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ۱: ۱۰۰، ۲۶۳، ۲: ۱۰۰، ۲۰۸؛ (۱۰) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۹۰۲؛ (۱۱) سامی: قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۵۹۔

(V. F. BUCHNER [و تلخیص از ادارہ])

سِیسْتان: یا سِجِستان (سَکَسْتانہ، سر زمین سکے Sakae سے، دیکھیے اس کا قدیم نام سکستانہ ہے)، اسے نیمروز بھی کہتے ہیں [جنوب کی سرزمین، سِیل Seil، خراسان کے جنوب کی طرف؛ یہ نام شاھنامہ میں اکثر آتا ہے، اور سیستان کے کیانی سرداروں (جو ملک کہلاتے تھے) کے سکوں پر بھی کندہ ہے۔ دیکھیے *JRAS*، ۱۹۰۳ء، ص ۶۶۹]؛ افغانستان اور ایران کے درمیان سرحدی ضلع، اس کا رقبہ کم و بیش ۷۰۰۶ مربع میل ہے، جس میں سے ۲۸۴۷ مربع میل ایرانی علاقے میں اور ۴۱۵۹ مربع میل افغانی علاقے میں شامل ہے، اس کی آبادی تقریباً ۲۰۰۰۰۰ ہے (۱۹۰۶ء کے لیے دیکھیے MacMahon در *Geogr. Journal*، ۲۸: ۲۱۳)۔

یہ سرزمین ۱۸۷۲ء کے "سیستانی مشن" کی مجوزہ کاغذی حد بندی کی وجہ سے دو ملکوں میں منقسم ہے۔ اس حد بندی کا نشان عمدہ بر بندِ سیستان سے لے کر کوہ ملک سیاہ، جو گودِ زرہ کے مغرب کی طرف ایک پہاڑی تک چلا گیا ہے (Yate: *Khurasān and Sistān*، ص ۹۲)۔ اس مشن کے صدر F. J. Goldsmid نے سیستان خاص اور

بیرونی سیستان میں امتیاز قائم کیا ہے؛ سیستان خاص وہ حصہ ہو سکتا ہے جو ایران سے تعلق رکھتا ہے۔ سیستان ایران کا بہت مشہور علاقہ ہے، Goldsmid کے بیان کے مطابق اس کی سرحدیں درج ذیل ہیں: جنوب اور مغرب میں نیزار اور هامون ہیں، مشرق میں هلمند کی قدیم گزرگاہ ہے اور جنوب کی طرف ایک سلسلہ ہے جس میں وہ حصہ شامل ہے جس کی آبپاشی سیستان کی بڑی نہر سے ہوتی ہے۔ غرض یہ کہ سیستان تینوں اطراف سے پانی میں گھرا ہوا ہے اور ایک حد تک اسے جزیرہ نما کہا جا سکتا ہے۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) C. Ritter : *Erdkunde*، ۸ : ۱۳۹ ببعد؛ (۲) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۳۳ ببعد؛ (۳) Marquardt : *Erānšahr*، (اشاریہ، بذیل مادّہ *Sagastān* وغیرہ)؛ (۴) C. Barbier de Meynard : *Dictionnaire ... de la Perse*، ص ۳۰۰ وغیرہ؛ (۵) *Eastern Persia, an account of the Journey of the Persian Boundary Commission 1870-1872*، لنڈن ۱۸۷۶ء، ۱ : ۲۵۵ ببعد، ۲۹۵ ببعد، ۳۱۵ ببعد؛ (۶) J. P. Ferrier : *Caravan Journeys*، لنڈن ۱۸۵۷ء، باب ۲۷ اور ۲۸؛ (۷) H. W. Bellew : *From the Indus to the Tigris*، ۱۸۷۳ء، باب ۷ اور ۸؛ (۸) C.E. Yate : *Khurasan and Sistan*، ۱۹۰۰ء، باب ۷ اور ۸؛ (۹) Sven Hedin : *Zu Land nach Indien durch Persien, Seistan Belutschistan*، ۱۹۱۰ء؛ (۱۰) A. Hamilton : *Afghanistan*، ۱۹۰۶ء، ص ۲۱۱ ببعد؛ (۱۱) Sir Percy Sykes : *Ten Thousand Miles in Persia*، ۱۹۰۲ء، ص ۳۶۱ ببعد؛ (۱۲) G. N. Curzon : *Persia and the Persian Question*، ۱۸۹۲ء؛ (اشاریہ)؛ (۱۳) Ellsworth Huntington : *The Basin of Eastern Persia and Sistan in Exploration in Turkestan (Expedition of 1903 under the Direction of Raphael Pumpelly*)، واشنگٹن ۱۹۰۵ء؛ (۱۴) طبقات ناصری، مترجمۂ H.G. Raverty، ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۷ء، ص ۱۸۳ ببعد؛ (۱۵) *Journal of the Royal Geographical Society*، ج ۴۳، ۱۸۷۳ء، ص ۶۵ ببعد، ۲۷۲ ببعد، ج ۴۴، ۱۸۷۴ء، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۱۶) *The Geographical Journal*، ج ۹، ۱۸۹۷ء، ص ۳۹۲ ببعد، ج ۲۸، ۱۹۰۶ء، ص ۲۰۹ ببعد، ۳۳۳ ببعد.

(V.F. BÜCHNER [و تلخیص از ادارہ])

سیسر: ایرانی کردستان کا ایک قصبہ، جو همدان، دینور اور آذربیجان میں گھرا ہوا ہے۔ عرب جغرافیہ دان بتاتے ہیں کہ یہ دینور اور مراغہ والی سڑک پر دینور کے شمال کی طرف ۲۰-۲۲ فرسخ (تین منزلوں) کے فاصلے پر واقع ہے ابن خرداذبہ، ص ۱۱۹ تا ۱۲۱؛ قدامہ، ص ۲۱۲؛ المقدسی ص ۳۸۳)۔ البلاذری (طبع ڈخویہ، ص ۳۱۰) کے قول کے مطابق سیسر تیس ٹیلوں سے گھری ہوئی نشیب (خفاض) پر قائم ہے، جہاں سے اس کا فارسی نام "سی سر" یعنی تیس چوٹیاں پڑ گیا ہے۔ اس کا نہیں زیادہ صحیح نام صدخانیہ کا سیسر تھا (وکان سیسر تدعٰی سیسر صدخانیہ جس کی صحیح تشریح البلاذری "سوچشموں کا سیسر" کہہ کر کرتا ہے۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول، بذیل مقالہ]

مآخذ: عرب جغرافیہ دانوں اور البلاذری (جن کا ذکر ڈخویہ نے اپنی تصنیف میں کیا ہے) کے علاوہ دیکھیے: (۱) نزهة القلوب، طبع Le Strange، ص ۱۰۸ اور ۲۲۳؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۳۸۸؛ (۳) Quatremère : *Hist. des Mongols de la Perse*، پیرس ۱۸۳۶ء، ج ۱، مع ورق ۲۹۷ ب؛ (۴) G. Hoffmann : *Auszüge aus Syrischen Akten* pers Märtyrer، لائپزگ ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۰ تا ۲۰۶؛ (۵) Marquart : Ērānšahr، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۰۸؛ (۶) Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۰؛ (۷) Schwartz : Iran im Mittelalter، لائپزگ ۱۹۲۱ء، ۳ : ۳۶۹۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

مَیْسم : رک بہ ساموس Samos۔

سَیْف بن ذی یَزَن : حمیری شاہی نسل سے تھا۔ اس نے تاریخ عرب میں جنوبی عرب سے حبشیوں کے اخراج میں حصہ لیا جس پر انھوں نے ذونواس کے عہد سے قبضہ کر رکھا تھا۔ ملکی روایت کی رو سے ونواس نے پہلے حبشیوں کے طوق غلامی کو اتارنے کے لیے بوزنطی دربار سے مدد طلب کی، بعدازاں ایرانی دشاہ خسرو کے دربار سے مدد چاہی، مؤخرالذکر اس مہم میں، جس میں کامیابی کی کوئی امید تھی، کود پڑنے کا خطرہ تو مول نہ لیا البتہ سیف مدد کے لیے وَہرِز کی قیادت میں جیل کے چند رم قیدیوں کو بھیج دیا۔ انھوں نے اور سیف کے م وطنوں نے جو غیر ملکی حکومت کے خلاف اٹھ ھڑے ہوئے تھے، مل کر حبشیوں کو جو مسروق کے ران تھے، شکست دی اور انھیں ملک سے نکال ر کیا۔ اس کے بعد ایرانیوں نے سیف کو بادشاہ دیا۔ اس روایت اور اس قصے سے متعلق بہت سے ی اشعار سے یہ امر بطور ایک تاریخی حقیقت کے نے آتا ہے کہ سیف بن ذی یزن نے ایرانی بادشاہ خسرو روان کی مدد سے حبشیوں پر فتح حاصل کی، ان کی کی حکومت کا تختہ الٹ دیا اور ایرانی سیادت ماتحت اپنے اسلاف کے ملک کا فرمانروا ہو گیا۔ نے یہ فتح شاید ۵۷۰ء کے لگ بھگ پائی۔ یوں پر یہ فتح غلط طور پر سیف کے بجائے اس بیٹے معدیکرب سے منسوب کی جاتی ہے۔

ہمیں متعدد ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ اسلامی عہد کے شروع ہی سے مسلمانوں میں جنوبی عرب کی تاریخ اور اس کے ساتھ ساتھ سیف بن ذی یزن کے قصے کا مطالعہ عام تھا اور اس کی روایت کی جاتی تھی، اس لیے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سیف بن ذی یزن نے حبشیوں پر فتوحات حاصل کرنے کی وجہ سے عربوں کی رزمیہ داستانوں میں ایک مقام پیدا کر لیا کیونکہ حبشی، اسلامی عہد میں خصوصاً عرب کی جدید بین الاقوامی تحریک کے خطرناک اور دائمی دشمن بن گئے تھے۔ اس رومان میں جو سیرۃ سیف بن ذی یزن کے نام سے اس کے متعلق ہے مسلم عربوں اور کافر حبشیوں اور اہل حبش کی جنگ کے تذکرے نے خاصی جگہ لی ہے۔ ساری کتاب میں شاہ حبش کا سیف بن ذی یزن سے تصادم دکھایا گیا ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کتاب کے موضوع کا معتدبہ حصہ وابستہ ہے، اس سے سیرۃ کے اصل زمانے کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔ اس کو سیف ارعد کہتے ہیں اور وہ حبشی بادشاہ سیف ارعد سے مطابقت رکھتا ہے جسے ہم تاریخی طور پر جانتے ہیں اور جس نے حبشہ پر ۱۳۴۴ء سے ۱۳۷۲ء تک حکومت کی۔ اس حوالے سے ہم کافی تیقن سے یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ سیرۃ کی موجودہ روایات پندرھویں صدی عیسوی کے قریب کی ہیں اور کسی صورت میں بھی چودھویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے کی نہیں۔ باقی کا تمام مثبت اور منفی مواد اس کی تائید کرتا ہے مگر جزوی طور پر اس مواد سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، صرف مجموعی طور پر انھیں دیکھنے سے کوئی بات بنتی ہے؛ ان میں سے کئی واقعات سے صاف پتا چلتا ہے کہ وہ الف لیلہ سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ یہ تمام قصہ اسی زمانے کی پیداوار ہے؛ ممکن ہے کہ اس کے منفصل اجزا بڑے اچھے طریقے سے

تالیف کر کے انہیں اس سے پہلے ہی رواج دیا جا چکا ہو۔ سیرۃ کی جائے ابتدا مصر ہے، اور مزید تعیین کی جائے تو قاہرہ ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس میں مقامات اور اشخاص کے نام ایسے ہیں جن سے اس قصے کے مصر میں پیدا ہونے کی تعیین ہوتی ہے اور بعض حصوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے واضعین کو مصر کے امکنہ و مقامات کا پورا پورا علم تھا۔ دمشق اور اس کے قرب و جوار کے چند مقامات کے ناموں سے اس بیان کا بطلان نہیں ہوتا۔ مضامین کے لحاظ سے بھی مصر اس رومان کی جائے تخلیق بننے کے لیے نہایت موزوں مقام ہے۔ توہم پرستی کی زبردست لہر جو اس قصے کے اندر چل رہی ہے اور مافوق العادت امور میں اعتقاد بھی اس بات کی علامت ہے کہ شاید اس رومان کا مقامِ تخلیق افریقہ ہی ہے۔

اس کتاب کے مضامین سے اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ اگر اس قصے کو لوگوں نے خود بنا کر روایت نہیں بھی کیا، تو کم از کم اتنا ضرور ہے کہ یہ قصہ انہیں کے لیے مرتب کیا گیا تھا۔ اس سے اس امر کی توجیہ باسانی ہو سکتی ہے کہ اس میں اچھے خاصے اسلامی رجحان کے ساتھ ساتھ دوسرے ایسے خیالات کیوں ملتے ہیں جنھیں غیر اسلامی کہا جا سکتا ہے اور جن کو بہت سے اسلامی اصولوں کے ساتھ بڑی مشکل سے اور بعید از کار تاویلوں ہی سے تطبیق دی جا سکتی ہے۔ مذہب اسلام کا اثر عوام میں اس قدر جلدی اور مکمل طور پر نہیں پھیلا جس قدر کہ تعلیم یافتہ طبقوں میں، جن کی ذہنی غذا زیادہ تر اس علم و ادب تک محدود تھی جسے بڑی حد تک اسلام اپنے اندر لیے ہوئے تھا عوام کی کوئی ایسی چیز نہ ملی جو ان کے پرانے اعتقادات اور رسم و رواج کا بدل بن سکتی جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ سیرۃ سیف کی بنیاد زیادہ تر حبشہ کے کفار اور حبشیوں کے خلاف مسلم عربوں کی جنگ پر ہے۔ چونکہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ عام شخص کو اس کا علم تھا کہ سیف بن ذی یزن، جو اس جنگ کا سورما تھا، کا زمانۂ حیات قبل از اسلام کا زمانہ تھا اس لیے سب سے پہلے اس کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ایک نبرد آزما پیشرو اور مسلمان شخص کا تصور کرنا پڑے گا۔ یہ مشکل کہ کوئی شخص اسلام کے آغاز سے پہلے ہی کس طرح مسلمان ہو سکتا ہے، اس کا ازالہ یوں کیا گیا ہے کہ فالوں اور خوابوں کے ذریعے یا متقی شیوخ کی رہنمائی سے مستقبل میں پیش آنے والی باتوں کے کشف کے مسلّمہ امکان سے یہ مشکل دور کر دی گئی ہے۔ سیف اپنے والد ذویزن کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت سے پہلے ہی اسلام کی صداقت کا قائل ہو جاتا ہے اور نیا مذہب (اسلام) اختیار کر لیتا ہے۔ اس کی جنگ جو زیادہ تر حبشیوں کے خلاف جاری تھی بجائے نسلی مخاصمت کے اب مذہبی دشمنی کا رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ انسانوں اور جنوں کی سرزمین میں اپنی سیاحت اور معرکوں کے دوران میں وہ اکثر ارواح کی مدد سے مذہب اسلام کی ترویج کرتا ہے۔ چونکہ ابھی آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی بعثت نہیں ہوئی تھی اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ قبول مذہب کے وقت آپؐ کے اسم مبارک کے بجائے حضرت ابراہیمؑ خلیل اللہ کا نام مبارک لیا گیا ہے، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ یہ معرکے سیف اور عربوں کے اغراض و مقاصد کو پورا کرنے کے لیے برپا نہیں کیے گئے بلکہ اللہ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی خلّت کا اقرار کرانے کے لیے برپا کیے گئے ہیں۔ جونہی سابقہ دشمن اقرار ایمان کے ذریعے اس مطالبے کو پورا کر دیتے ہیں، انھیں ملت اسلامی میں شامل کر لیا جاتا

ہے، مگر اس سے سامی نسل کی ہامی نسل پر فوقیت کا خاتمہ نہیں ہو جاتا۔ یہ جنوبی عرب کے باشندے اور مصری مسلمانوں کے پیشینہ اسلاف تھے، جنھوں نے حضرت خاتم النبین صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے لیے راستہ تیار کرنے کا قابل قدر فرض سر انجام دیا جبکہ اہل حبشہ اور حبشی لوگ یا تو قدیم کفر کی حالت میں رہے اور اس طرح انھوں نے اپنے آپ کو قبول اسلام کے معاملے میں نا اہل ثابت کیا یا قبول اسلام کے باوجود اشاعت دین کی تحریک میں تساہل سے کام لیا۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس رومان میں اہل حبشہ کے قبول عیسائیت کا کچھ ذکر نہیں ملتا جبکہ زحل کی پرستش ان کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ دیگر غیر اسلامی مذاہب کے متعلق یہ پتا چلتا ہے کہ وہ آگ اور بتوں کی اور ان حکمرانوں کی، جو اپنی پرستش کرانا چاہتے تھے، اور مختلف حیوانات (مینڈھا، شترمرغ، گائے، کھٹمل اور مرغیوں) کی عبادت کیا کرتے تھے۔ ان کے متعدد نظریات راویوں اور ناقلوں کے لامحدود تخیل کا نتیجہ ہو سکتے ہیں، لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جزوی طور پر کم از کم قدیم مصری علم الاصنام کی مبہم یادیں ان میں داخل ہو گئی ہوں۔ آتش پرستی کا ذکر قدیم ایرانی مذہب کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ عیسائیت کے متعلق معلومات کی جھلک صرف صلیبوں کے ذکر میں دکھائی دیتی ہے یا کہیں کہیں ان پتھروں کے ذکر میں نظر آتی ہے جن کی پرستش کی جاتی ہے اور جن پر حلف اٹھایا جاتا ہے۔ سیرۃ کے مقاصد اشاعت اسلام کی کہانیوں تک ہی محدود نہیں۔ عام لوگ غیر دینی تاریخ اور ان تاریخی کہانیوں میں بڑی دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس رومان میں ہمیں مشہور مقامات اور شہروں کی وجہ تسمیہ بھی نظر آتی ہے۔ دریائے نیل کو مصر میں لانے کی کہانیاں بھی ملتی ہیں، متعدد سیاحتوں اور مہموں کا بھی پتا چلتا ہے، جو سیف بن ذی یزن اور اس کے بیٹوں اور بہادر سرداروں اور ارواح نے اختیار کیں۔ اس میں سیف اور دوسرے لوگوں کے عشق و محبت کے واقعات بھی ہیں جو پے بہ پے نئے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ شاندار عمارات، مذاہب اور رجال کے تذکرے بھی ہیں، جو قصہ میں سامعین کو سنائے گئے ہیں۔ ان سے الگ بعض اور چیزوں کا حال بھی ملتا ہے۔ تخیل کی لہر، جو عوام میں حیرت و استعجاب پیدا کرتی ہے، سیرۃ کے اختتام پر بے حد شدید ہو جاتی ہے کیونکہ اختتام پر غیر معمولی امور مؤثر نہیں رہتے اور یہ لازمی ہے کہ یہاں پہنچ کر تخیل پھر تیز اور شدید ہو جائے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس رومان میں جادو اور توہمات اور اس کے جملہ لوازم و متعلقات نے کافی جگہ گھیر رکھی ہے۔ زمانۂ ماضی، حال اور مستقبل کے پوشیدہ حالات معلوم کرنے کے لیے ریت کے ذریعے فال نکالنے کا ذکر اکثر آتا ہے اور یہ خیال بھی (جس کا بار بار اعادہ ہوا ہے) سراپا افسوں ہے کہ سیف کی پہلی شادی شامہ سے ہونے کے باعث اہل حبشہ پر تباہی آ جائے گی؛ چنانچہ حبشی اس شادی کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔ اس قصے میں لاتعداد طلسماتی خزانوں کا بھی ذکر آتا ہے جنھیں قبضے میں لانے سے حیرت انگیز قوتوں یا طاقتور روحوں پر تصرف پا لینا یقینی ہو جاتا ہے۔ خطرناک ساحر اسلام کی اشاعت میں زبردست رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کی طاقت سے انکار نہیں کیا جاتا، لیکن وہ اپنے حریفوں کی بہ نسبت جو مسلمانوں کی حمایت میں ہیں، کمزور شمار ہوتے ہیں۔ بصورت دیگر خواجۃ خضر، جو حاجت مند مسلمانوں کے مددگار ہیں، ان لوگوں کے حامی بن جاتے ہیں جو ان کے سپرد کر دیے جاتے ہیں اور وہ

طاقتور ساحروں کو مغلوب کر لیتے ہیں۔ جب یہ ساحر حلقۂ بگوش اسلام ہو جاتے ہیں تو ان کی عملی قوت ختم نہیں ہو جاتی بلکہ وہ اپنے علم و ہنر کو نئے مذہب کی خدمت کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ ارواح پر لوگوں کا اعتقاد اس سیرۃ میں بہت زیادہ نمایاں ہے۔ ہر قسم کے جنات کی بے شمار فوجیں اسلام کے حق میں یا اس کے خلاف نبرد آزما ہو جاتی ہیں۔ انسانوں سے روابط اور تعلقات ان جنوں کے بعثت کے بعد کے مقابلے میں زیادہ گہرے بیان کیے جاتے ہیں اور سیف کے پیروؤں میں ان کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ نہیں تاہم خاصی بیان کی جاتی ہے۔ اگر ہم سیرۃ سے وہ تمام عبارتیں حذف کر دیں جن میں ارواح یا جادو کی بحث ہے، یا جو ان ارواح سے متعلق ہیں تو ہمارے پاس بمشکل نصف کتاب باقی بچے گی۔

بحیثیت مجموعی چونکہ سیرۃ سیف بن ذی یزن قرون وسطٰی کے آخر میں اس ہر دلعزیز شخصیت کی اصل تصویر پیش کرتی ہے [جسے اسلامی تاریخ کے پس منظر میں نمایاں کیا گیا ہے]، اس لیے یہ کتاب تاریخ اسلام کے لیے وسیع معنوں میں ایک بیش بہا مأخذ ثابت ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) V. Chauvin: Bibliographie des ouvrages arabes، ۳ : ۱۲۸ ببعد؛ (۲) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱ : ۱۳۶ تا ۱۵۹؛ (۳) A. v. Kremer: *Über die südarabische Sage*، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۲۲ ببعد، ۱۲۰ ببعد؛ (۴) Th. Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*، ص ۲۲۰ تا ۲۳۳، ۲۳۹ ببعد؛ (۵) سیرت سیف بن ذی یزن، ۴ جلدوں میں ۱۷ حصے، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۶) W. Ahlwardt: *Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin*، ۲۰ جلدیں (= *Verzeichnis der arabischen Handschriften*، ۸ جلدیں)، ص ۳۷ ببعد؛ (۷) R. Paret: *Sirat Saif ibn Dhi Yazan, ein arabischer Volksroman*، Hannover ۱۹۲۴ء۔

(R. PARET)

سیف بن عمر الاسدی التمیمی: ایک عرب مؤرخ جس نے الفہرست (طبع Flügel، ۱ : ۹۴) کے بیان کے مطابق دو کتابیں لکھیں: کتاب الفتوح الکبیر و الردۃ اور کتاب الجمال و مسیر عائشۃ و علی۔ یہ دونوں کتابیں آج کل نایاب ہیں۔ اس کے باوجود الطبری عہد ردۃ اور ابتدائی فتوحات کے بارے میں سیف کو اہم ترین مأخذ کے طور پر استعمال کرتا ہے (طبع ڈخویہ، ۱ : ۱۷۹۴ تا ۳۲۰۰)، یعنی ۱۱ سے ۳۶ھ تک۔ Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten، ۶ : ۳ تا ۷) نے سیف کی مؤرخانہ حیثیت کے متعلق خاصی حد تک مکمل بحث کی ہے۔ وہ سیف کے متعلق کوئی اچھی رائے نہیں رکھتا۔ اگرچہ سیف تفصیلات کی فراوانی سے ہمیں متأثر کرتا ہے، لیکن جب اس کے مواد کا عرب مؤرخوں اور عیسائی وقائع نگاروں کے مواد سے مقابلہ کیا جائے تو یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اس کی عراقی روایت حجازی روایت کی نسبت کم معتبر ہے۔ Caetani نے Annali (بمدد اشاریات جلد سوم، چہارم و پنجم، بذیل مادۂ سیف بن عمر) میں سیف کی کتاب کے مختلف اقتباسات دے کر نقد و تبصرہ کیا ہے۔

مآخذ: مقالے میں مذکور حوالوں کے علاوہ دیکھیے براکلمان: *Gesch. der arab. Litt.*، ۱ : ۱۳۶، ۲۱۶۔

(و لائیڈن بار اول)

سیف الدولۃ: رک بہ صدقہ بن منصور۔

سیف الدولہ: ابوالحسن علی [بن عبداللہ] بن حمدان، حمدانی خاندان کا عظیم ترین حکمران اور امیر حلب، اپنی فوجی سرگرمیوں، یونانیوں سے کشمکش اور علما اور فضلا کی سرپرستی کے لیے مشہور

تھا۔ وہ ۳۰۳ھ/۹۱۵-۹۱۶ یا شاید ۳۰۱ھ میں پیدا ہوا۔ وہ قلعۂ ماردین کے مالک حمدان کا پوتا تھا جس نے ۲۸۱ھ میں خلیفہ المعتضد کے خلاف بغاوت کی تھی۔ خلیفہ المقتدر [صحیح: المکتفی] نے اس کے والد ابوالہیجا کو ۲۹۳ھ میں موصل اور العراق کا حاکم مقرر کیا۔ اس نے ۳۱۵ھ میں قرامطہ کے خلاف جنگ کی اور الانبار کے پل کو تباہ کر کے بغداد کو بچا لیا۔ القاہر کے ماتحت اس کے اقتدار میں اضافہ ہوا۔ بغداد کے فسادات کے دوران میں (وہ ہلاک ہو گیا اور اس عرصے میں) جب خلیفہ کو تخت سے اتار دیا گیا تھا، ابوالہیجاو بھی ہلاک ہو گیا۔

[حمدان کے سب بیٹے اپنے دور کی سیاسی سرگرمیوں میں بہت ممتاز تھے۔ حسین بن حمدان مختلف اوقات میں خلفا کے انتہائی اعتماد اور انتہائی عداوت دونوں کا سزاوار رہا۔ وہ دیار بکر کا گورنر تھا، جبکہ ابراہیم بن حمدان، داؤد بن حمدان، سعید بن حمدان اور نصر بن حمدان بھی صوبوں کے والی رہے۔ یہ سب بھائی بغداد کے تخت و تاج کے بارے میں ہونے والے فیصلوں میں ہمیشہ اہم ترین کردار ادا کرتے رہے۔

اس خاندان کی حقیقی شوکت و عظمت کے وارث بعد ازاں ابوالہیجاو کے فرزند ناصر الدولہ اور سیف الدولہ ہوئے۔ پہلے ناصر الدولہ اور بعد ازاں سیف الدولہ نصیبین، دیار ربیعہ، خابور، راس عین، میافارقین اور اردن کا حکمران بنا۔

شروع ہی سے سیف الدولہ اپنے بھائی ناصر الدولہ کے ساتھ رہا۔ وہ نوعمری ہی میں اس کا بازوے شمشیرزن بن گیا تھا۔ ۳۲۵ھ میں اس نے دیاربکر اور بعد ازاں پورے ارمینیہ پر قبضہ کر لیا۔ ۳۲۶ھ میں سیف الدولہ نے یونانی حدود میں قلعہ دیدم Dadem کی طرف پیش قدمی کی، پھر شمشاط (Arsomosota) کا رخ کیا، سلم اور زیاد کے قلعوں پر قبضہ کیا اور یونانیوں کو شکست دے کر دمستق (Domesticus) کے تخت و تاج پر قبضہ کر لیا]۔

ابتدا میں ابوالحسن، واسط اور اس کے گرد و نواح کے علاقے کا مالک تھا اور اس کا سب سے بڑا بھائی موصل پر قابض تھا۔ المتقی کی قیادت میں ۳۳۰ھ میں ان شہزادوں نے ابن رائق، جسے امیر الامرا کا خطاب حاصل تھا، کے قتل میں حصہ لیا۔ خلیفہ نے پھر یہ منصب موصل کے حاکم کو عطا کر دیا؛ اسے ناصر الدولہ کے لقب سے ملقب کیا اور اس کے بھائی علی کو سیف الدولہ کے لقب سے۔ ناصر الدولہ بغداد میں امیر الامرا کے عہدے پر تیرہ ماہ تک فائز رہا۔ ترک تُوزُون نے اسے اس عہدے سے الگ کر دیا۔ اس وقت خلافت کی حالت بہت نازک تھی اور سلطنت میں کئی گروہ پیدا ہو گئے تھے۔ خلیفہ نے توزون کی سرپرستی سے نجات حاصل کرنے کی خاطر حمدانی فرمانرواؤں کی پناہ طلب کی۔ اس نے اپنے حرم اور درباریوں کے ہمراہ موصل کے مقام پر پناہ لی اور وہاں سے ۳۳۲ھ میں الرقہ چلا گیا۔ توزون نے اس سے اپنے دارالخلافہ میں واپس آ جانے کے لیے درخواست کی اور وفاداری کے کئی وعدے کیے۔ خلیفہ نے سیف الدولہ کی نصیحت کے خلاف عمل کرتے ہوئے رضامندی ظاہر کر دی اور بغداد کی طرف روانہ ہو گیا، لیکن بغداد کے نواح میں ابھی پہنچا ہی تھا کہ توزون نے اسے پکڑ لیا اور ۳۳۳ھ میں اس کی آنکھیں نکلوا دیں۔ بعد ازاں اسے معزول کر دیا۔

اسی سال سیف الدولہ نے حلب پر قبضہ کیا جسے الاخشید نے حمدانیوں سے حاصل کیا تھا۔ مؤخر الذکر نے کافور کے زیر کمان اس کے خلاف فوج بھیجی۔ سیف الدولہ نے اس فوج کا حمص کے نزدیک مقابلہ کیا اور اسے محاصرے میں لے لیا، لیکن دمشق پر قبضہ نہ کیا۔ [یہ ابن الاثیر کی رائے

ہے۔ صاحب تبذہ کے مطابق سیف الدولہ رمضان ۳۳۳ھ میں دمشق پر قابض ہو گیا تھا البتہ تھوڑے عرصے بعد وہ باغی بدووں کو سزا دینے کے لیے شہر سے باہر نکلا تو اھل دمشق نے دروازے بند کر دیے اور دمشق پھر سے واپس لے لیا] ۔ اگلے سال یعنی ۳۳۴ھ میں الاخشید دمشق میں فوت ہو گیا اور اس کا نائب کافور، حبشی خواجہ سرا، مصر واپس چلا گیا ۔ سیف الدولہ نے دمشق پر دوبارہ حملہ کرنے کا موقع حاصل کر لیا اور اس پر قابض ہو گیا ۔ پھر اس نے مصر پر چڑھائی کی اور رملہ فتح کر لیا، لیکن مصری فوجوں سے مڈ بھیڑ ہوئی تو انھوں نے اسے دریاے اردن پر شکست دی، آخر اس کے اور اخشیدیوں کے مابین صلح ہو گئی ۔ حمدانی حاکم حلب کا قانونی حکمران بن گیا اور مصری دمشق پر قابض رہے ۔

۳۳۷ھ میں سیف الدولہ کو ازسر نو اپنی سرحدوں پر رومی حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا ۔ اس وقت سے اس کی موت تک تقریباً بیس سال کے عرصے میں کوئی سال بھی ایسا نہ ہوا ہوگا جس میں اس نے یونانی علاقے پر حملہ نہ کیا ہو یا یونانیوں کے خلاف کوئی لڑائی نہ لڑی ہو ۔ اس سال وہ قلعۂ سرعش کو نہ بچا سکا اور بوزنطیوں نے اس پر قبضہ کر لیا [بلکہ طرسوس کے علاقے پر بھی انھوں نے حملے کیے ۔ سیف الدولہ نے اس سال کے نصف آخر میں ابو تغلب یا ابو حجر کرد سے برزویہ کا مضبوط‌ترین قلعہ چھین لیا اور یہ اس کی عظیم الشان فتح تھی] ۔ ۳۳۹ھ میں وہ رومی سرحدوں کو عبور کر کے [قسطنطنیہ سے صرف سات دن کے فاصلے پر Saridha کے مقام تک پہنچ گیا] اور متعدد قلعوں اور بہت سے مال غنیمت پر قبضہ کر لیا ۔ جب وہ واپس آ رہا تھا تو دُمستق نے اسے راستے میں روکنے کی کوشش کی، لیکن سیف الدولہ کے حملوں کی تاب نہ لا کر راہ فرار اختیار کی اور اس کے بے شمار فوجی قید ہو گئے۔ [سیف الدولہ وہاں مہینوں تک مال غنیمت جمع کرتا رہا، البتہ واپسی کے دوران میں ایک تنگ گھاٹی سے گزرتے ہوئے دمستق کی چھپی ہوئی فوجوں نے اس کا راستہ روک لیا اور اسے بے حد نقصان اٹھانا پڑا] سیف الدولہ چند ساتھیوں سمیت جان بچانے میں کامیاب ہو گیا (المصیبۃ کی مہم) ۔ ۳۴۲ھ میں وہ بوزنطی سردار بارزاس فوکاس کے خلاف نبرد آزما ہوا جس نے کثیر تعداد میں فوج جمع کر رکھی تھی ۔ اس میں روسی، بلغار اور خزر بھی شامل تھے ۔ سیف الدولہ نے سرعش کے باہر اسے شکست دی اور فوکاس کے بیٹے قسطنطین Constantine کو گرفتار کر کے اسے حلب لے آیا ۔ مؤخر الذکر قید ہی میں فوت ہو گیا ۔ سیف الدولہ کے احکام سے عیسائیوں نے مہتمم بالشان طریقے سے اس کی تجہیز و تکفین کی ۔ [دمستق اس جنگ میں جان بچا کر بھاگ گیا اور بعد میں راہب بن گیا] ۔ ۳۴۳ھ میں سیف الدولہ نے الحدث کے قلعے کے نزدیک فوکاس کو دوبارہ شکست دی اور قلعے کی دوبارہ تعمیر کرائی، لیکن تین سال بعد قلعہ دوبارہ مسمار کر دیا گیا ۔ ۳۴۷ھ میں Tsimitses یونانی کے بیٹوں باسل Basil اور یانس Yanis نے سُمیساط پر قبضہ کر لیا اور حلب کے نزدیک سیف الدولہ کو شکست دی اور سترہ سو مسلم سواروں کو قیدی بنا کر قسطنطنیہ بھیج دیا گیا۔

اسی سال سیف الدولہ نے اپنے بھائی ناصر الدولہ اور آل بویہ کے درمیان، جنھوں نے موصل پر قبضہ کر رکھا تھا، صلح کرانے کا اہتمام کیا ۔ اس نے انھیں سالانہ خراج ادا کرنے کی ضمانت دی اور اپنے خاندان کے لیے رحبۃ اور دیار ربیعہ کے ساتھ موصل کو بھی اپنے قبضے میں کر لیا۔

۳۵۱ھ میں Nicephoros نے جو اب

Praetorian-Prefect کہلاتا تھا، دو لاکھ آدمیوں کو ساتھ لے کر حلب پر چڑھائی کر دی۔ یہودیوں کے دروازے کے سامنے قصبے کے نزدیک لڑائی ہوئی جس میں سیف الدولہ نے شکست کھائی۔ اس قلعے کے سوا جو دیلمیوں کی وجہ سے بچ رہا تھا، تمام قصبے پر اس کا قبضہ ہو گیا۔ یونانی ۱،۲۰۰ قیدیوں کو ساتھ لے گئے جن کو فوراً موت کے گھاٹ اتار دیا۔ انھوں نے ملک کو ویران کر دیا اور سیف الدولہ کے محل کو جو شہر کے باہر واقع تھا لوٹ کر برباد کر دیا اور ایک ہفتے کے بعد وہ واپس ہو گئے۔

دوسرے سال سیف الدولہ کے ہاتھ اور پاؤں فالج زدہ ہو گئے، اس کے باوجود اس نے یونانیوں سے جنگ جاری رکھی اور انھیں حلب کے قرب و جوار میں جہاں وہ ۳۵۴ھ میں واپس آئے تھے، شکست دی۔ ۳۵۵ھ میں دریاے فرات کے ساحل پر قیدیوں کا تبادلہ ہوا۔ اس موقع پر اسی نے نگرانی کے فرائض انجام دیے۔ ۳۵۶ھ میں اس نے حلب کے مقام پر معارضۂ حبس البول وفات پائی۔ اس کی لاش میافارقین لائی گئی اور بیرون شہر اس کی والدہ کے مقبرے (تربة) میں دفن کی گئی۔ نویری کے قول کے مطابق اس نے وصیت کی تھی کہ دفن کرتے وقت اس کے سرہانے ایسی اینٹ رکھی جائے جو یونانی علاقے میں جہاد کرتے ہوئے اس پر جمنے والے غبار سے بنائی گئی تھی۔ سیف الدولہ مضبوط دل و دماغ کا شہزادہ تھا۔ نصیحت کو ناپسند کرتا تھا، بہت بہادر، فیاض اور فصیح البیان تھا۔ اپنے خاندان کے دوسرے افراد کی طرح وہ شاعر بھی تھا۔ ابوالمحاسن اور ابن خلکان نے قوس قزح کے متعلق اس کی بہت لطیف اور مختصر سی نظم درج کی ہے جو اس کی قابلیت کا بہت بلند تصور پیش کرتی ہے۔ اس کے ارد گرد شعرا اور علما کا مجمع رہتا تھا۔ ان میں سے زیادہ مشہور یہ ہیں۔ عربی کا مشہورترین شاعر المتنبی جو اس کا قصیدہ گو تھا اور بعد ازاں کافور کا بھی؛ دوسرا الفارابی جو بہت بڑا فلسفی اور ماہر موسیقی تھا اور جس نے اسی کی معیت میں دمشق کے سفر کے دوران میں وفات پائی۔ ابوالفرج اصفہانی نے اپنی مشہور تصنیف کتاب الاغانی کا خود نوشت نسخہ اس کی خدمت میں ہدیةً پیش کیا تھا۔

مآخذ: مؤرخین اور خصوصاً: (۱) ابوالفداء، طبع Reiske-Adler، ۲: ۳۹۲ ببعد؛ (۲) ابن خلکان، طبع de Slane، ص ۵۰۷ ببعد؛ (۳) ابن تغری بردی: النجوم الزاهرة، طبع Juynboll، ج ۲؛ (۴) [ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، جلد ۸، بمواضع کثیرہ؛ (۵) ابن کثیر: البدایة و النہایة، جلد ۱۱، بمواضع کثیرہ؛] (۶) E. Blochet: *Hist. d'Alep de Kamal-ud-Din*، ترجمہ، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۷) Freytag: *Gesch. der Hamdaniden*، Z.D.M.G.، ج ۱۰ و ۱۱؛ (۸) Dieterici: *Mutenebbi und Seifuddaula*، لائپزگ ۱۸۴۷ء؛ [(۹) Sadr-ud-Din: *Saifud Daulah*، مطبوعۂ لاہور]۔

(B. CARRA DE VAUX)

⊗ **سیف الدولہ**: عبدالصمد خان، دلیر جنگ، عبدالصمد نام اور سیف الدولہ دلیر جنگ خطاب تھا۔ حضرت ناصر الدین عبیداللہ احرار (م ۸۹۵ھ) کی اولاد میں سے تھا، اسی لیے اسے احراری خواجہ زادہ کہا گیا ہے۔ اس کے چچا خواجہ ذکریا کی دو بیٹیاں تھیں؛ ان میں سے ایک عبدالصمد سے منسوب تھی۔ جب عبدالصمد خان بعہد اورنگ زیب عالمگیر برصغیر پاک و ہند آیا، تو منصب ہزار صدی پر سرفراز ہوا، پھر ترقی کرتا ہوا بہادر شاہ اول کے زمانے میں ہفت صدی منصب پر پہنچا۔ [دیکھیے (۱) مآثر الامراء، اردو ترجمہ، مطبوعۂ مرکزی اردو بورڈ، ج ۲، ص ۵۱۷، ۵۱۸] سلطان محمد فرخ سیر کے زمانے میں پانچ ہزاری ذات ہو کر پنجاب میں سکھوں کی مہم کو سر کرنے پر مأمور ہوا، یہ کام

اس نے یہ کام خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ اس کی بہادری اور دانائی کی وجہ سے فرخ سیر نے ۱۱۲۵ھ میں اسے ناظم لاہور مقرر کیا اور اس کی خدمات کے صلے میں دربار شاہی سے سیف الدولہ، اور دلیر جنگ کے خطابات عطا کیے (از شجاع الدین؛ (مقدمۂ اسرار صمدی، لاہور ۱۹۶۵ء، ص ج)۔

عبدالصمد خان کی صوبیداری پنجاب کا زمانہ بہت اہم ہے جو ۲۶ جمادی الاولٰی ۱۱۳۶ھ سے شروع ہوتا ہے۔ جب وہ لاہور میں وارد ہوا، اس کا بیٹا زکریا خان اس کے ہمراہ تھا، اس کی عمر اس وقت تیرہ سال تھی (مقالہ ”بیگم پورہ“ از الطاف شوکت، پنجاب یونیورسٹی ۱۹۵۷ء، ص ۱۹)۔ اس کی شہرت لوگوں میں بحیثیت اعلٰی حاکم اور سپاہی کے پہلے ہی تھی۔ لاہور میں آ کر اس نے حضرت محمود ایشان (جن کی وفات بعہد شاہ جہان ۱۰۵۳ھ میں ہوئی) کی درگاہ کے قریب سکونت اختیار کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسے سلسلۂ تصوف نقشبندیہ سے عقیدت تھی اس نے اس وجہ سے یہ مقام پسند کیا کہ حضرت ایشان بھی سلسلۂ نقشبندیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یہی مقام پھر ”بیگم پورہ“ کے نام سے مشہور ہوا کیونکہ یہ علاقہ عبد الصمد کی زوجہ بیگم جان کے نام پر آباد ہوا تھا (دیکھیے مقالۂ مذکورہ، ص ۱)۔ پنجاب میں سکھوں کی شورش کے سلسلے میں اور عبدالصمد خان کی تدابیر کے متعلق خافی خان نے منتخب اللباب میں خاصی تفصیل دی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”جب بادشاہی لشکر اجین پر پہنچا تو دارالسلطنت کے نواح اور پنجاب کے علاقے میں ”گرو“ فرقے کے فتنہ و فساد کی خبریں ملیں۔ گرو فرقے کے لوگ سکھ کہلاتے تھے ان کا پیشوا فقیرانہ بھیس میں رہتا تھا اور لاہور کے قریب سکونت پذیر تھا۔ کافی عرصے سے اس نے تمام شہروں اور مشہور بستیوں میں عبادت خانے بنا رکھے تھے“۔ خافی خان کی روایت کے مطابق سکھوں کی بغاوت کا خاتمہ فرخ سیر کے چوتھے سال جلوس میں ہوا۔ عبد الصمد خان دلیر جنگ کی فتوحات کے سلسلے میں اہم ترین سکھوں کے گرو کی گرفتاری اور قتل کا واقعہ ہے۔

سکھوں کی سرکوبی کے سلسلے میں جب عبدالصمد خان گرو کی گڑھی کے قریب پہنچا تو گرو کی فوج نے بادشاہی لشکر پر سخت حملے کیے، مگر مغل سرداروں نے بڑی مردانگی سے مقابلہ کر کے اسے پیچھے دھکیل دیا۔ مسلمانوں کی کوشش یہ تھی کہ سکھ اپنے گرو کو گڑھی سے نکال کر نہ لے جائیں۔ آخر جب گڑھی کا محاصرہ طویل ہوا تو سکھوں نے جان بخشی کی درخواست کی جسے دلیر جنگ نے قبول کر لیا اور وعدہ کیا کہ بادشاہ سے گرو کے قصور معاف کرانے کی کوشش کی جائے گی، لیکن سکھ اطاعت اختیار کرنے کے وعدے پر قائم نہ رہے۔ آخر جنگ کے بعد گرو اور اس کے بیٹے کو گرفتار کر لیا گیا اور بعد میں تہ تیغ کر دیا گیا۔

اس کے بعد عبد الصمد کو بندہ بیراگی کا قلع قمع کرنے کے لیے بھیجا گیا، جس نے مختلف مقامات پر قلعے قائم کر رکھے تھے۔ عبدالصمد اور اس کے بیٹے زکریا خان نے بندہ بیراگی کا ایک ایک قلعہ مسخر کر لیا، آخر میں وہ گورداسپور کے قلعے میں آ گیا جس کے محاصرے کے لیے عبد الصمد خان اور زکریا خان اور قمرالدین خان (ابن اعتماد الدولہ محمد امین خان) نے متفقہ اہتمام کیا اور قلعۂ گورداسپور ۱۲ ذی الحجہ ۱۱۲۷ھ [۷ دسمبر ۱۷۱۵ء] کو مسخر ہو گیا۔ بندہ بیراگی پکڑا گیا (مبارک اللہ واضح: تاریخ ارادت خان، لاہور ۱۹۷۱ء، تعلیقات ص ۲۰۲، ۲۰۳)۔

اس مہم سے فراغت کے بعد عبدالصمد خان کو عیسٰی خان [ایک رہزن] کی سرکوبی کے لیے

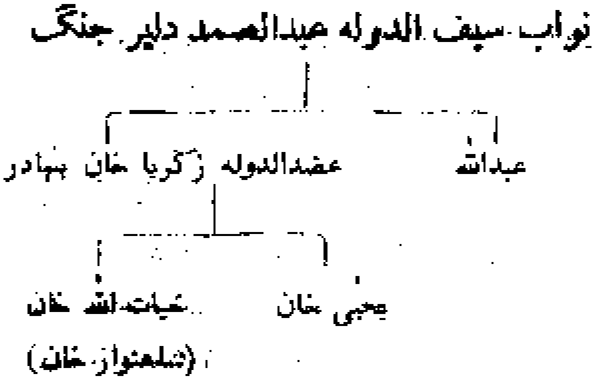
بھیجا گیا، پھر پنجاب میں پٹھانوں کی بغاوت ہوئی تو خان اسے کچلنے کے لیے مأمور ہوا۔ اس نے باغیوں کی سرکوبی کی اور حسین خان خویشگی، جو باغیوں کا سرغنہ اور قصور کا جاگیردار تھا، ایک بڑی جماعت کے ساتھ مارا گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ حسین خان خویشگی کو سید بھائیوں کی سرپرستی حاصل تھی، وہ انھیں کے اشارے پر عبدالصمد خان کے خلاف کمربستہ ہوا تھا۔ بہر حال اس فتح پر بادشاہ نے خوش ہو کر اسے سیف الدولہ عبدالصمد خان بہادر دلیر جنگ کا خطاب دیا (خافی خان، منتخب اللباب، ۳ : ۳۰۷ تا ۳۱۹، اردو ترجمہ)۔

محمد شاہ کے زمانے میں سادات بارہہ کا قلع قمع ہوا۔ ۱۹ محرم ۱۱۳۳ھ کو بادشاہ دہلی واپس آیا تو ماہ محرم کے آخر میں عبدالصمد خان اور آغر خان لاہور سے بغرض تہنیت آئے۔ انھیں محمد شاہ نے خلعت مرصّع عطا کیا (خافی خان، ج ۳، ص ۳۶۸، اردو ترجمہ)۔

عبدالصمد خان کے بعد، لاہور کی صوبیداری اس کے بیٹے زکریا خان کو ملی اور عبدالصمد کو ملتان کے انتظام پر مأمور کیا گیا۔ ملتان میں اس نے کئی کارخیر انجام دیے۔ خصوصیت سے اس نے ملتان کی قدیم عید گاہ کی تجدید کرائی، جو اب بھی موجود ہے۔ یہ عید گاہ زیادہ تر لاہور کی بادشاہی مسجد کے نقشے کے مطابق بنائی گئی ہے، اس کی پیشانی کے تاریخی کتبات آج بھی موجود ہیں جن میں سے ایک کی رو سے عبد الصمد خان نے یہ کام ۱۱۳۸ھ میں انجام دیا (پاکستان ٹائمز، انگریزی روزنامہ، لاہور، مضمون محمد عبد اللہ چغتائی، ۷ اگست ۱۹۶۳ء)۔ اس پر نہایت موزوں گنبد اور مینار ہیں جو دور سے نظر آتے ہیں۔

عام خیال کے مطابق نواب عبدالصمد خان نے ۱۱۵۰ھ / ماہ جون ۱۷۳۷ء [مآثر الامراء، اردو ترجمہ، ۲ : ۵۲۰] کو لاہور میں وفات پائی، مگر تحقیقات چشتی (ص ۹۳۷) کے مطابق اس کی وفات ملتان میں ہوئی، لاش لاہور لائی گئی اور بیگم پورے میں تدفین ہوئی۔ اس کی وفات پر بادشاہ محمد شاہ نے تعزیت کی اور ایک خلعت اس کے بھائی وزیر قمر الدین خان کو اور ایک خلعت لاہور میں اس کے بیٹے زکریا خان کو عنایت کیا۔ زکریا خان کو نظامت لاہور عطا ہوئی اور خان بہادر کا خطاب بھی دیا گیا۔ بڑے احتشام کے ساتھ چبوترے پر دفن کیا گیا۔

اوپر بیان ہوا ہے کہ نواب عبدالصمد خان اپنے بیٹے زکریا خان بہادر کو لاہور کی حکومت حوالے کر کے خود ملتان چلا گیا تھا، اس نے زمانۂ قیام لاہور میں حضرت ایشان (محمود) کے مقبرے کے قریب ہی ایک بستی بیگم پورہ اپنی زوجہ بیگم جان کے نام پر آباد کی اور اس میں کچھ آثار خیر اپنی یادگار چھوڑے، ذیل میں نواب عبدالصمد خان کا شجرہ پیش کیا جاتا ہے جس میں متعدد افراد ملت تک لاہور کے حاکم رہے:



(سید لطیف : تاریخ پنجاب، ص ۲۲۲)

عام طور پر نواب زکریا خان کو "خان بہادر" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ زکریا خان باپ کی زندگی میں لاہور کا گورنر متعین ہو گیا تھا۔ اس سے قبل وہ اپنے باپ کے ماتحت کشمیر کا گورنر رہا تھا۔ زکریا خان بحیثیت گورنر جب لاہور میں

مقیم ہوا تو اس نے بھی بیگم پورے میں سکونت اختیار کی اور اپنے نامور باپ کی طرح یہاں بہت سی عمارتیں بنائیں، مگر بدقسمتی سے ان آثار میں سے کوئی بھی اب بیگم پورے میں موجود نہیں۔ سکھوں نے اپنے دور حکومت (۱۷۶۳ تا ۱۸۴۹ء) میں انھیں برباد کر دیا [بیگم پورے کے آثار کے لیے رک بہ لاہور]۔

مآخذ: (۱) اندرام مخلص: بدائع و وقائع، مخطوطہ، در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، لاہور، مطبوعۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور ۱۹۰۰ء؛ (۲) مفتی علی الدین: عبرت نامہ (عکسی نسخہ)، در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، لاہور، عدد ۹۳؛ (۳) سید محمد لطیف: *History of the Punjab*، لاہور ۱۸۸۹ء؛ (۴) وہی مصنف: *History of Lahore*، لاہور ۱۸۹۲ء؛ (۵) نور احمد چشتی: تحقیقات چشتی، لاہور ۱۸۶۷ء؛ (۶) کنھیا لال: تاریخ لاہور، لاہور ۱۸۸۴ء؛ (۸) محمد ہاشم خافی خان: منتخب اللباب، کلکتہ ۱۸۶۹ء، اردو ترجمہ از محمود فاروقی، کراچی؛ (۸) ایلیٹ اینڈ ڈاسن، لنڈن ۱۸۶۷ء، جلد ہفتم؛ (۹) شاہ نواز خان: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۰ء، ۲: ۵۱۳ تا ۵۱۷؛ (۱۰) سید غلام علی نقوی: عماد السعادت، نولکشور ۱۸۹۷ء؛ (۱۱) غلام محی الدین: فتوحات نامۂ صمدی، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۱۲) محمد الدین فوق: لاہور عہد مغلیہ میں، لاہور ۱۹۲۷ء؛ (۱۳) الطاف شوکت: بیگم پورہ، لاہور کے تاریخی آثار، مقالہ برائے امتحان ایم۔ اے ۱۹۵۷ء، در کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، لاہور؛ (۱۴) محمد عبداللہ چغتائی: انجینئرنگ یونیورسٹی کا تاریخی ماحول (لاہور کے آثار قدیمہ کا ایک اہم باب)، لاہور ۱۹۶۳ء۔

(محمد عبداللہ چغتائی)

سَیْف الدین الباخَرْزی: ابو المعالی شیخ سعد الدین سعید بن مظفر، نیشاپور اور ہرات کے درمیان ضلع باخرز کے اصلی باشندے تھے (Le Strange: *Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۵۷)۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد وہ خوارزم کے مقام پر شیخ کبیر نجم الدین [دبا] کبری کے حلقے میں شامل ہو گئے۔ مؤخر الذکر نے سیف کا دوسرا چلہ ختم ہونے سے پہلے ہی انھیں بخارا کا خلیفہ بنا کر بھیج دیا۔ الباخرزی کو نجم الدین کبری کے خلیفوں میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ وہ خاصے عرصے تک بخارا میں مقیم رہے جہاں انھوں نے بہت شہرت حاصل کی اور ان کے گرد مریدوں کی کثیر تعداد جمع ہو گئی۔ نیز انھوں نے ''شیخ عالم'' کا خاندانی نام اختیار کیا۔ مغول بادشاہ منکو خان کی والدہ سرقویتی بیگی [=سرقوقتی بیگی] (یا بقول Blochet، سیورختنای بیگی Siyurkho-Khataitai Beigi) (م ذوالحجہ ۶۴۹ھ، فروری مارچ ۱۲۵۲ء؛ دیکھیے تاریخ جہان کشا، طبع سلسلۂ یادگار گب، ۳: [۲۱۹]؛ ۲۰۶) نے اپنے بیٹے کی حکومت کے دوران میں بخارا میں مدرسہ بنانے کے لیے چاندی کے ایک ہزار بالش دیے تھے اور اس کا انتظام سیف الدین الباخرزی کے سپرد کر دیا تھا (Howorth: *History of the Mongols*، لنڈن ۱۸۷۶ء، ۱: ۱۸۸)۔ اس واقعے سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اپنی زندگی ہی میں مشہور ہو چکے تھے، چنانچہ نفحات الانس کی بعض روایات سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اس زمانے کے شہزادے اور زعما ان کی عزت و تکریم کرتے تھے۔ خواجہ غریب اور حسن البلغاری ایسے شہرۂ آفاق صوفیہ بھی ان کا احترام کرتے تھے۔ (الکاشفی: رشحات عین الحیات، ترکی ترجمہ، ص ۳۷ تا ۳۸)۔ ان کی صوفیانہ فارسی رباعیاں درویشوں کے ہاں بہت مقبول ہیں۔ زیادہ قرین قیاس روایت کے مطابق شیخ نے ۶۵۸ھ/۱۲۵۹-۱۲۶۰ء میں وفات پائی۔ ان کا مزار بخارا میں فتح آباد کے مقام پر واقع ہے جہاں ان کا تکیہ ہے۔

ان کی نظمیں بہت سے قلمی نسخوں میں محفوظ ہیں۔ ۱۵ رباعیاں ZDMG، ۱۹۰۵ء، ۵۹ : ۳۴۵ تا ۳۵۳، ایس خدا بخش نے مرتب کر کے شائع کرائیں۔ شیخ کی یہ خانقاہ فتح آباد کے نواح میں صدیوں تک مشہور رہی۔ ان کے اخلاف وہاں ''شیخ'' کے منصب پر فائز رہے۔ ابن بطوطہ نے آٹھویں صدی ہجری میں جب تکیے کی زیارت کی تو اس نے وہاں یحیی الباخرزی کو جو سیف الدین کا پوتا تھا، شیخ کے منصب پر فائز دیکھا۔ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ اس کے اعزاز میں ایک دعوت کا اہتمام کیا گیا جس میں اس شہر کے مقتدر باشندے شامل ہوے اور وہاں وعظ و تذکیر اور تلاوت قرآن مجید کے علاوہ ترکی اور فارسی گیت بھی گائے گئے۔ ایک ایرانی مصنف، جس نے ۱۳۱۶ھ/۱۸۹۸-۱۸۹۹ء میں بخارا کی سیاحت کی، روایت کرتا ہے کہ شیخ کی خانقاہ اور مزار قرشی دروازے سے نصف فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے (قب مقالۂ بخارا) اور ان کا رخ مشرق کی طرف ہے۔ تکیہ اور عمارت تیمور کے حکم سے ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں تعمیر کیے گئے اور اعلی قسم کی روغنی ٹائلوں کی پچی کاری سے انہیں مزین کیا گیا۔ بعد میں کسی وقت ٹائلیں اکھاڑ کر بیچ دی گئیں۔ مزید برآں اس کا بیان ہے کہ وہاں میر علی خوشنویس کے ساتھ شیخ کے جانشین مدفون ہیں۔ یسویوں کی اس روایت کی کہ سیف الدین الباخرزی، احمد الیسوی کے پیرو تھے تاریخی شواہد سے تردید ہو گئی ہے.

مآخذ: (۱) تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب، ج ۳، ص ۷۹۱؛ (۲) جامی: نفحات الانس، مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۵۸ء، ص ۴۹۰ (ترکی ترجمہ، ص ۴۸۹)؛ (۳) خواندامیر: حبیب السیر، بمبئی ۱۸۵۷ء، ۱ : ۳۶؛ (۴) ہدایت: ریاض العارفین؛ (۵) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کانپور ۱۹۰۲ء، ج ۲؛ (۶) حاجی مرزا معصوم: طرائق الحقائق، (مطبوعۂ تہران)، ۱۳۱۶ھ، ۲ : ۱۰۳؛ (۷) [امین] احمد الرازی: ہفت اقلیم (مخطوطۂ پنجاب یونیورسٹی)؛ (۸) ابن بطوطہ، طبع Defrémery اور Sanguinetti، ۳ : ۲۷ (ترکی ترجمہ، ۱ : ۴۱۶)؛ (۹) Barbier de Meynard : *Dictionnaire de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۷۳؛ (۱۰) کوپرلو زادہ فؤاد: الک متصوفلر، قسطنطنیہ ۱۹۱۸ء، بمدد اشاریۂ اعلام؛ (۱۱) خدا بخش: سیف الدین باخرزی، در *Z.D.M.G.*، ۱۹۰۵ء، ۵۹ : ۳۴۵ تا ۳۵۳۔

(KÖPRÜLÜ ZĀDE FUʾĀD)

سیف الدین غازی: رک بہ غازی سیف الدین بن زنگی.

سیفی بخاری: مولانا؛ بخارا کے رہنے والے تھے۔ انہیں علم عروض میں مہارت رکھنے کی وجہ سے ''عروضی'' بھی کہتے تھے۔ شعر گوئی کا ملکہ بھی تھا۔ علم و ادب میں شہرت ہوتے ہی وہ وطن چھوڑ کر ہرات چلے گئے جہاں انہوں نے بابر کے دادا سلطان ابو سعید (۱۴۵۹ تا ۱۴۶۹ء) اور عمر شیخ مرزا کے پوتے ابو الغازی سلطان حسین مرزا (۱۴۷۰ تا ۱۵۰۶ء) کے درباروں میں کئی سال گزارے [یہاں انہیں میر علی شیر کی سرپرستی بھی حاصل ہوئی۔ کچھ عرصے بعد وہ وطن واپس چلے گئے۔ تیموری شہزادہ بایسنغر مرزا کے اتالیق بھی مقرر ہوے اور تین سال تک بحیثیت اتالیق فرائض انجام دیتے رہے۔ شہزادے کی وفات کے بعد وہ بخارا میں مقیم ہو گئے جہاں زندگی کے آخری ایام گزارے۔ دیکھیے حبیب السیر، ج ۳، جز ۳، ص ۳۹۵ و ہفت اقلیم، بذیل بخارا)]۔ شاعر کی حیثیت سے وہ اتنے اہم نہیں تھے۔ ان کی شہرت کا دارومدار ان کی کتاب عروض سیفی، طبع Blochmann، کلکتہ ۱۸۷۲ء جو عروض کافیہ اور میزان الاشعار کے نام سے

بڑی مشہور ہے۔ [سال تصنیف ۸۹۶ھ/۱۴۹۱ء ہے جو خاتمۂ کتاب پر ایک رباعی کے حسب ذیل مصرع کے جز:

بنویس کہ ہست فیض ہا تاریخش

کے جز ”فیض ہا“ سے نکلی ہے]۔ جامی اس موضوع پر پہلے لکھ چکے تھے، لیکن ان دونوں میں سیفی کی تصنیف زیادہ مکمل اور مفصل ہے اور فارسی عروض پر ان تمام تصانیف میں جو ہمارے پاس موجود ہیں بہترین کتاب ہے۔ [سیفی کی وفات ۹۰۵ھ کے بعد ہوئی۔ آتشکدہ میں سال وفات ۹۹ دیا ہے جسے ۹۰۹ھ/۱۹۰۴ء پڑھنا چاہیے

[Rieu : cat. of Persion Mss, Vol II P. 525

۲۔ سیفی نیشابور کے ایک شاعر کا تخلص یا قلمی نام بھی تھا، جو تکش خان خوارزم شاہ کا مدح گو تھا۔

مآخذ: (۱) دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع E.G. Browne (لنڈن ۱۹۰۱ء)؛ (۲) لطف علی آذر: آتشکدہ؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، طبع فلوگل، ۳: ۴۱۹؛ (۴) [خواندامیر: حبیب السیر، مطبوعۂ تہران ۱۲۷۱ و بمبئی ۱۲۷۳]؛ (۵) Rieu: Cat. of the Persian Manuscr. in the Brit. Museum، ۲: ۵۲۵ ب۔

(T.W. HAIG [و ادارہ])

⊗ **سیکولرزم**: رک بہ الدنیا.

■ **سیگو**: ستمبر ۱۹۶۰ء سے پہلے فرانسیسی سوڈان میں ایک ضلع کا صدر مقام تھا اور آج کل جمہوریۂ مالی کا ایک آباد، زرخیز اور خوش حال ضلع ہے جس کی آبادی ۲۸۱۰۰ ہے]۔ یہ دریائے نیجر کے دائیں کنارے پر، باماکو Bamako سے تقریباً ۱۵۰ میل نیچے، واقع ہے۔ اس میں عمارتوں کے چار مجموعے ہیں جن میں سکورو Sikoro سب سے بڑا ہے۔

یہ مقام ایک ریاست بمباریہ Bambara کا صدر مقام ہے۔

مآخذ: (۱) E. Mage: *Voyage dans le Soudan Occidental*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۲) M. Delafosse: *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français): le pays, les peuples, les langues, les civilisations*، پیرس ۱۹۱۲ء، ج ۲؛ (۳) Ch. Monteil: *Les Bambara du Segou et du Kaarta*، پیرس ۱۹۲۴ء؛ [(۴) *The Statesman's Year-Book 1973/74*، ص ۹۹۰]۔

(M. DELAFOSSE [تلخیص از ادارہ])

⊗ **سیل**: (جارج سیل George Sale)، اٹھارھویں صدی عیسوی کا ایک انگریز مستشرق جس نے [شاید] سب سے پہلے قرآن مجید کا براہ راست عربی سے انگریزی میں ترجمہ کیا اور توضیحی حواشی کے علاوہ ایک خاصا طویل مقدمہ بھی لکھا۔ وہ ۱۶۹۷ء میں لنڈن کے ایک تاجر کے ہاں پیدا ہوا۔ جوان ہو کر اس نے وکالت کا پیشہ اختیار کیا اور اپنے فارغ اوقات میں عربی زبان کی تحصیل کی۔ پھر ۱۷۳۴ء میں قرآن مجید کا ترجمہ شائع کیا۔ سیل کا ترجمہ نہ تو لفظی ہے اور نہ بالکل آزاد ہے۔ مترجم نے ان کے بین بین راستہ اختیار کیا ہے۔ اٹھارھویں صدی کے مستشرقین میں سیل کا ترجمہ بہت مقبول و متداول رہا اور وہ اسلام اور بانی اسلام سے متعلق اپنی معلومات اسی سے حاصل کرتے رہے۔ سیل نے اپنے مقدمے اور حواشی میں اسلامی تعلیمات کے متعلق اچھی واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور اسی چیز کے پیش نظر گبن نے از راہ مزاح سیل کو ”نصف مسلم“ کہا تھا۔ زبان کی سلاست اور وضاحت کی بدولت سیل کے ترجمے کی شہرت اور مقبولیت بدستور چلی آ رہی ہے اور وہ کئی مرتبہ طبع ہو چکا ہے۔ فریڈرک وارن اینڈ کمپنی نے اس کا جو ایڈیشن شائع کیا تھا اس کی یہ خصوصیت ہے کہ اس پر سر ڈینی سن راس Sir Denison Ross نے مقدمہ لکھا تھا۔ سیل کے ترجمے کی شہرت اور

اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ اس کے بعد فرانسیسی جرمن اور پولش زبانوں میں قرآن مجید کے جو تراجم تیار ہوئے وہ بیشتر سیل ہی کے ترجمے پر مبنی تھے۔

اپنے ترجمے کی بدولت سیل نے یورپ کے اکثر ملکوں میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ جب Bayle نے اپنی انسائیکلوپیڈیا مدون کی تو اس میں عربی موضوعات پر تمام مقالے سیل ہی نے لکھے تھے۔ سیل نے ۱۳ نومبر ۱۷۳۶ء میں وفات پائی جب کہ اس نے اپنی عمر کے ابھی چالیس سال بھی پورے نہ کیے تھے۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۴۷، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۲) *Encyclopaedia Britannica*، بذیل مادّہ؛ (۳) *Dictionary of National Biography*؛ (۴) Lewis, Bernard, *British Contribution to Arabic Studies*، ص ۱۷، لندن ۱۹۴۱ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

سیلون: [آج کل اس کا سرکاری نام سری لنکا ہے]۔ سیلون کی آبادی میں مسلمان تقریباً چھ فیصد ہیں، یعنی سوا کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً سوا سات لاکھ ہے۔ مسلمانوں کی اس آبادی میں، جو کئی مختلف نسلوں پر مشتمل ہے سیلونی مسلمان اہم ترین عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کی تعداد ۱۹۶۳ء کی مردم شماری کے مطابق ۶۲۳۰۳۳ مسلمانوں میں سے سیلونی مسلمان ۹۲۵۰۰ ہیں اہمیت کے لحاظ سے دوسرے درجے پر ملایائی مسلمان ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے تقریباً سبھی گروہ ہندی الاصل ہیں۔ ان کے آبا و اجداد پہلی دفعہ اس وقت سیلون آئے جب انگریز اٹھارھویں صدی عیسوی کے دوران میں اس کے ساحلی صوبوں پر قبضہ کر چکے تھے۔

سیلونی مسلمانوں کی نژاد شناسی کا کام صحیح معنوں میں ابھی تک نہیں ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں جو شہادت ملتی ہے وہ ناکافی ہے اور اس کے لیے تفتیش و جستجو کے سلسلے میں جیسی محنت اور حوصلہ افزائی چاہیے وہ میسر نہیں۔ اس تحقیقات کے لیے کئی زبانوں کا اچھا خاصا علم درکار ہے۔ ان زبانوں میں سے ہر ایک کا جداگانہ ماضی ہے اور اکثر کے حروف تہجی الگ ہیں۔ اس موضوع پر ایک علمی اور جامع بحث سیلون کی تاریخ کے بعض مبہم پہلوؤں پر یقیناً روشنی ڈالے گی۔ مثلاً مسلمانانِ سیلون (مور) کے ان روابط کی نوعیت اور وسعت پر جو وہ صدیوں تک اپنے دور و نزدیک کے دینی بھائیوں کے ساتھ رکھتے تھے؛ ان سیاسی تعلقات پر، جو سیلون ان مسلمانوں کے ذریعے عالم اسلام کے ساتھ اس وقت رکھتا تھا جب کہ اسلام اپنے انتہائی عروج پر تھا اور ابتدائی صدیوں میں سیلون کی بیرونی اندرونی تجارت اور اس کی جغرافیائی تقسیم پر۔

مسلمانان سیلون کو پرتگیزوں نے "مور" کا لقب دیا تھا جبکہ پرتگیز پہلی مرتبہ ۱۵۰۵ء میں سیلون آئے اور ان مسلمانوں سے سابقہ پڑا جو تجارت اور اثر و نفوذ میں ان کے براہ راست حریف تھے۔ پھر یہی نام متعلقہ استعماری حکومتوں میں کثرت استعمال کے باعث سیلون میں رواج پا گیا اور ابھی تک استعمال ہو رہا ہے، حالانکہ اس سے پہلے "مور" کی اصطلاح سے خود مسلمان بےخبر تھے۔ وہ "سُنہر" کے نام سے آشنا تھے جو ہندی لفظ "یونر" سے مأخوذ، اور غیر ملکیوں خصوصاً یونانیوں یا عربوں پر دلالت کرتا تھا۔

یہ مسلمان (مور) عرب آبادکاروں کی نسل سے تھے، جن کی تعداد میں بعد ازاں مقامی نو مسلموں اور جنوبی ہند کے مسلمانوں کی آمد سے اضافہ ہو گیا۔ اس بات کے متعلق کہ اولین عرب آبادکاروں کی یہاں آنے کی تاریخ کیا ہے Sir Alexander Johnstone کی رائے یہ ہے کہ وہ دوسری صدی ہجری /

آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل کا واقعہ ہے۔ [بعض بیانات کی رو سے یہ بنو ہاشم تھے، جو خلیفۂ عبدالملک بن مروان کے زمانے میں ترک وطن کر کے یہاں آ گئے تھے، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد بن قاسم، کے حملۂ سندھ کے پیچھے بھی انھیں لوگوں کی دادرسی کا جذبہ کارفرما تھا (ملخصاً)]۔

سیلون کے مسلمانوں کی سیاسی حیثیت پہلی مرتبہ ۱۸۸۹ء میں تسلیم کی گئی جب ان کے لیے قانون ساز کونسل میں ایک نامزد نشست مخصوص کر دی گئی۔ یہ نمائندگی ۱۹۲۴ء میں بڑھا کر تین نامزد ارکان تک کر دی گئی۔ ۱۹۳۱ء کے ڈونگمور آئین (The Donoughmore Constitution of 1931) نے فرقہ وارانہ نمائندگی کو منسوخ کر دیا، مگر ۱۹۴۷ء کے سولبری آئین (The Soulbury Constitution of 1947) نے خاص طور پر حد بندی کیے ہوے انتخابی حلقوں کے ذریعے فرقہ وارانہ نمائندگی کو کسی حد تک ملحوظ رکھا ہے۔ ایوان نمائندگان میں جو ۱۹۵۶ء میں منتخب ہوے، اس وقت ۹۵ علاقائی ارکان میں سے سات مسلم ارکان مجلس Parliament منتخب ہوے ہیں۔

مآخذ: (۱) Tennent: Ceylon. An Account of the Island-Physical, Historical and Topographical، لنڈن ۱۸۵۹ء؛ (۲) Fr. S. G. Perera: City of Colombo، ۱۵۰۵ - ۱۶۵۶ء، Ceylon Historical Assosiation ۱۹۲۶ء؛ (۳) Instructions from Governor-General and Council of India to the Governor of Ceylon 1656-1665، کولمبو ۱۹۰۸ء؛ (۴) Queyroz: The Temporal and Spiritual Conquest of Ceylon، کولمبو ۱۹۳۰ء؛ (۵) آئی۔ ایل۔ ایم۔ عبدالعزیز: A Criticism of Mr. Ramanathan's Ethnology of the Moors of Ceylon، کولمبو ۱۹۰۷ء؛ (۶) M. M. Uwise: Muslim Contribution to Tamil Literature، سیلون ۱۹۵۳ء؛ (۷) M. C. Siddi Lebbe: Muslim Neisan، An Arabic Tamil Weekly، (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۹ء)، سیلون؛ (۸) Ceylon Census Reports، ۱۹۰۱، ۱۹۱۱، ۱۹۴۶ء؛ (۹) Report of the Special Commission on the Cylon Constitution، ۱۹۲۸ء His Majesty's Stationery Office؛ (۱۰) Report of the Commission on Constitutional Reform، Cmd ۶۶۷۷، ۱۹۴۵ء؛ (۱۱) Jennings اور Tambiah: The Dominion of Cylon، لنڈن ۱۹۵۲ء؛ (۱۲) Tamil Lexicon، مدراس یونیورسٹی ۱۹۲۸ء؛ (۱۳) Massignon: Annuaire du Monde Musulman، ص ۱۵۵۔

([تلخیص از ادارہ] A.M.A. Azeez)

سِیمُرغ: (فارسی)؛ ایک افسانوی پرندے کا نام ہے۔ یہ لفظ مرغ (پرندہ) اور جدید فارسی کے مترادف) پہلوی لفظ سین sēn (اوستا میں ساینہ saēna) جو کہ ایک بڑے شکاری پرندے کا نام ہے، غالباً عقاب) سے مرکب ہے۔ ایرانی لفظ کے مشابہ سنسکرت کا لفظ سینا cyena (باز) ہے، لیکن یہ بات مشکوک ہے کہ آیا آرامی لفظ cin (چیل) اور یونانی ixtīvos کا اس کے ساتھ موازنہ ہو سکتا ہے۔ اوستا کا یہ لفظ ایک جگہ تو مرغہ mĕrĕgha (پرندہ) کے ساتھ اور ایک جگہ علحدہ علحدہ آیا ہے (دیکھیے Bartholomae: Air. Wb.، عمود ۱۵۴۸)۔ پہلوی میں سین اور سین مرغ دونوں پائے جاتے ہیں۔ اوستا میں ساینہ کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں۔ ایک جگہ ایزد۔ ورثرغنہ (Ized Wĕrĕthraghna) کا اس سے مقابلہ کیا گیا ہے (یشت ۱۴: ۴۱)۔ جدید یشت میں جو اصل حالت میں نہیں، جلد ۱۲ کے سترھویں پیرے میں ایزدرشنو (Ized Rashnu) سے التجا کے دوران میں ساینہ کے درخت کا ذکر آتا ہے جو بحر واؤرکشہ کے درمیان قائم ہے۔ یہ درخت ویس پوش (اکسیر یا تریاق) کہلاتا ہے۔ اوستا

کے متن سے یہ پتا نہیں چل سکتا کہ ساینہ کا اس درخت سے ٹھیک کیا تعلق ہے۔ ممکن ہے، جیسا کہ پہلوی مینوک خرت میں ہے اس میں یہ اشارہ ہو کہ اس درخت پر اس پرندے کے رہنے کی جگہ ہے (دیکھیے *Sacred Books of the East*، ۵ : ۸۹، حاشیہ ۱)۔ بہر حال بارھویں یشت میں ساینہ کا بطور ایک افسانوی پرندے کے ذکر آیا ہے۔ بندھشن *Bundehishn* میں بیان کیا گیا ہے کہ سین sēn جو دو تسم [ایل : شکل awānak] کا ھوتا ہے، پرندوں میں سب سے پہلا ہے، لیکن وہ سب پرندوں کا سردار (رط) (rat) نہیں کیونکہ سرداری کا شرف پرندہ کرشفت (Karshift) کو دیا گیا ہے *Pahlavi Text Series* ۲ : ۱۲۱)۔ ایرانی رزمیہ [شاھنامہ] ھمارے سامنے سیمرغ کا واضح تصور پیش کرتا ہے، اس تصور پر زرتشت کی مذھبی تعلیم اور علم کائنات کا اثر کم ہے ایران کی بطلی روایت میں دو سیمرغوں کا ذکر ہے، ایک پرندے کے روپ میں زال اور رستم کا محافظ جن اور دوسرا ایک دیو ھیکل پرندہ جسے اسفند یار نے ھلاک کیا۔ پہلا سیمرغ شاھنامہ کے بیان کے مطابق، کوہ البرز پر انسانوں کی آبادیوں سے دور رہتا ہے۔ اس کے گھونسلے کے ستون آبنوس اور صندل کی لکڑی کے ھیں، اور اس کے ساز و سامان میں شیبار کی لکڑی بھی شامل ہے۔ اس گھونسلے کو ایک جگہ کاخ بھی کہا گیا ہے۔ اس ھیبتناک پرندے کے لیے مسکن بھی ایسا ھی خوفناک (کنام) ھونا چاھیے، جب سیمرغ قریب آتا ہے تو ھوا تاریک ھو جاتی ہے۔ یہ پرندہ ایک ابر کی مانند ہے "جس کی بارش مرجان ہے"۔ سام کے بیٹے زال کو جسے پیدائش کے بعد اس کے باپ کے حکم سے کسی جنگل میں ڈال دیا گیا تھا سیمرغ نے دیکھا اور اسے اٹھا کر اپنے گھونسلے میں لے گیا۔ جہاں اس کی پرورش کی۔ ایک ھاتف غیب نے سیمرغ کو زال کی نسل کی آئندہ عظمت و شان کی خبر دی۔ سیمرغ کو انسانوں کی طرح قوت گویائی حاصل تھی؛ چنانچہ اس نے نو عمر زال کو بولنا سکھایا۔ کچھ مدت بعد اس پرندے نے زال کو اس کے باپ سام کے حوالے کر دیا اسی نے زال کا نام دستان زند رکھا تھا۔ جدا ھوتے وقت سیمرغ نے نو عمر زال کو اپنا ایک پر دیا تاکہ اگر کسی مصیبت یا خطرے کے وقت اسے مدد کی ضرورت ھو تو وہ اس پر کا (ایک حصہ) جلائے، وہ فوراً آ موجود ھوگا (سہ بینی ھم اندر زمان فرّمن)۔ اس کے بعد سیمرغ کو رستم نامور کی پیدائش کے موقع پر جلا کر سیمرغ کو بلایا گیا اس نے بر وقت زال کو مشورہ دیا کہ پیدائش کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے اس کی ماں کو بیہوش کر کے اس کے پہلو کو چیرا جائے (تاکہ بچہ کا پیٹ سے نکلنا ممکن ھو جائے)۔ پھر سیمرغ ھی نے ایک ایسی بوٹی بھی بتا دی جس کو مشک و شیر میں ملا کر لگانے سے زخم فوراً مندمل ھو جاتا تھا۔ پھر اس نے یہ بھی بتایا کہ زخم کا داغ مٹانے کے لیے اس پر کا پھرا دینا ھی کافی ہے۔ دوسری اور آخری مرتبہ سیمرغ کو رستم کی اسفندیار کے ساتھ لڑائی کے موقع پر بلایا گیا۔ سیمرغ نے رستم اور اس کے گھوڑے "رخش" کے جسم سے تیر نکالے اور اس کے زخموں کو بھی اپنے پروں کے ذریعے مندمل کیا۔ اس کے بعد سیمرغ نے رستم پہلوان کو آگاہ کر دیا کہ جو کوئی اسفند یار کو قتل کرے گا وہ دونوں جہانوں کے اندر مصیبت میں مبتلا رہے گا۔ بایں ھمہ رستم نے اس پر اصرار کیا کہ اپنے حریف پر فتح پانے کی تدبیر معلوم کرے۔ اس پر سیمرغ رستم کو اپنے ساتھ رات ھی رات میں ایسے مقام پر لے گیا جہاں ایک تباہ کن درخت تھا اور ھدایت کی کہ اس درخت کی شاخ سے تیر بنا کر ھی، اسفندیار کو قتل کیا جا سکتا ہے (شاھنامہ، طبع Vullers-Landauer، ص ۱۲۳ وغیرہ)۔

ص ۲۲۲ ببعد؛ ص ۱۷۰۳ وغیرہ) ۔ اس نیک نہاد سیمرغ کے مقابلے میں جسے "شاہ مرغان" (کتاب مذکور، ص ۱۳۹، سطر ۱۹۱) اور "فرمانروا" (ص ۲۲۲، سطر ۱۶۶۶؛ ص ۱۷۰۶، سطر ۳۷۰۱) کہا گیا ہے اور جو راز سپہر سے واقف ہے (مثلاً اس حقیقت سے آشنا ہے کہ جو کوئی اسفندیار کو قتل کرے گا وہ بدبخت ہوگا، ص ۱۷۰۵، س ۱۳۶۹ وغیرہ) دوسرا سیمرغ (جسے اسفندیار نے اپنے ھفتخوان کے دوران میں قتل کیا) ایک ضرر رساں اور مہیب جانور ہے، یہ ایک پہاڑ پر رہتا ہے اور ایک کوہ پیکر یا ابر سیاہ کے مانند ہے، یہ اپنے پنجوں سے مگرمچھ، چیتے یہاں تک کہ ہاتھی کو بھی اٹھا سکتا ہے ۔ اس کے دو بچے ہیں جو قد و قامت میں اسی کے برابر ہیں ۔ جب وہ اڑتے ہیں تو ان کا سایہ غیر معمولی طور پر بڑا ہوتا ہے ۔ اسفندیار نے اس پرندے کو ایک حیلے سے قتل کیا ۔ اس نے ایک ایسی جنگی گاڑی (گردون) بنائی، جس میں ہر طرف تیز اور نوکدار ہتھیار لگے ہوئے تھے ۔ اس جانور کی لاش سے تمام بیابانی میدان ڈھک گیا (شاہنامہ، طبع Vullers-Landauer، ص ۱۵۹۸، وغیرہ) ۔ ایک جگہ اس پرندے کو بھی "فرمانروا" کہا گیا ہے (ص ۱۵۹۸، سطر ۱۷۶۳)۔

اوستا کے ساینہ Saēna اور شاہنامہ کے سیمرغ کے درمیان نام کے سوا کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی، گو ان میں چند مشترک خصوصیات بھی ہیں ۔ دونوں آباد دنیا سے دور رہتے ہیں ۔ ورکشہ اور البرز کے باہمی تعلق کے لیے دیکھیے بذیل مادہ قاف، ۱۱، ۲ : ۶۵۹ عمود ب)؛ شاہنامہ کے پرندے کی شفابخشی کی قوت کا مقابلہ ساینا کے نافع امراض درخت سے کیا جا سکتا ہے، ادھر سیمرغ خود ایک ایسے دور دراز تباہ کن درخت سے تعلق رکھتا ہے جو بحر چین میں واقع ہے اور جس سے زہر آلود شاخ دستیاب ہو سکتی ہے، جس سے اسفندیار کو قتل کیا جا سکتا ہے ۔ اوستا میں بھی جادو کے پر کا ذکر آتا ہے لیکن ساینہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ یشت ۱۴ : ۳۴ وغیرہ میں دشمنوں کے خلاف پر کا جادو چلایا جاتا ہے، اس طرح کہ ایک شکاری پرندے وار(ن) کن کے پر کو جسم پر پھیرا جاتا ہے ۔ اس قسم کے پر کو بطور تعویذ اپنے پاس رکھنے کا بھی ذکر آیا ہے ۔ اسی یشت میں (ص ۳۵ اور ۳۶) جنگ کے اندر یقینی طور پر فتح حاصل کرنے کے لیے زبان سے ایک مناسب حال منتر پڑھتے ہوئے چار پروں کو اڑانے کا حکم دیا گیا ہے، اور اسی عمل سے خطرات کے وقت بھی کام لیا جا سکتا ہے، مگر اس میں اور شاہنامہ کے پر میں بڑا فرق ہے، ایک تو یہ پر ساینہ کے نہیں ہیں، دوسرے یہ کہ انہیں جلایا نہیں جاتا، اور تیسرے یہ کہ اس سے کسی کا بلانا مقصود نہیں ہوتا ۔ اوستا کا مذکور پرندہ (اھرمن کی مخالف) مخلوقات خیر سے تعلق رکھتا ہے ۔ اگرچہ یہ پرندوں کا سردار (رط) نہیں ۔ شاہنامہ میں سیمرغ کو جو "شاہ مرغان" کہا گیا ہے محض شاعرانہ تخیل ہے ۔ زال اور اس کے بیٹے رستم کے قصے میں جو سیمرغ ہے اسے ایک ہمدرد جن (فرشتہ) خیال کیا جا سکتا ہے (دیکھیے؛ نیز Nöldeke : *Das Iranische Nationalepos*، ص ۱۰، ۹۵) ۔ اگر اسفندیار کی مہم کا بدخواہ سیمرغ شاہنامہ کی قدیم روایات پر محض اضافہ نہیں ہے (کیونکہ دلائل کی رو سے یہ مان لیا گیا ہے کہ اسفندیار کی مہمیں رستم کے ھفت خوان کی نقل ہیں) تو بندھشن کے اس بیان سے ملا کر دیکھنے سے ممکن ہے اس پرندے کی دو قسمیں معلوم ہوں ۔ اس کے بعد زرتشتی روایات میں بھی ساینہ (سین) کی دو قسمیں متعین ہو جائیں گی ۔ اس بارے میں پہلوی بیان اس قدر مبہم ہے کہ اس سلسلے میں اسے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

اوستا میں سیمرغ کا ذکر بحیثیت بہا ایطال کے محافظ جن کی حیثیت میں (جو ہخامنشی خاندان کی روایات کے بیان کے مشابہ ہو سکتا ہے، اس مشابہت کے لیے دیکھیے نولدکہ : کتاب مذکور : ص ۴) نہیں پایا جاتا۔ غالب احتمال یہ ہے کہ رستم اور اس کے خاندان کا دور دراصل زرتشتی روایات سے وابستہ نہیں نولدکہ : کتاب مذکورہ ص ۹ وغیرہ)۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ شاھنامہ کے سیمرغ کی یہ اہم خصوصیت بھی زرتشتی روایات پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دو مختلف افسانوی تخیل ایک ہی نام کے تحت جمع کر دیے گئے ہوں۔ کہ اوستا کا سایِنہ بلحاظ اصل قدیم آریائی اساطیر کے کسی پرندے کی شکل کے وجود کے مشابہ ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ فرض کرنا پڑے گا کہ اس ہستی نے زرتشتی علم کائنات میں جگہ پا لینے کی وجہ سے اپنی بہت سی خصوصیات کو کھو دیا ہے۔ ایرانی تصورات اور ہندووں کی پرندوں سے متعلق دیو مالا کے بعض خصائص میں کچھ مشابہتیں پائی جاتی ہیں۔ سایِنہ بہت دور بحر وروکشہ میں ایک درخت کے اوپر رہتا ہے اور پرندوں کا ایک بادشاہ (پکھںراط کیا اس سے مراد انگرضہ ہے؟) بنی آبادی سے دور ورسا ہرنمایو Versaa Hiramayu میں رہتا ہے۔ (مہابھارت، ۱۶ ، ۸ : ۵ ببعد)۔ مینوک خرت کے بیان کے مطابق سین Sen اپنے گھونسلے پر اترتا ہے تو شجرۃ الدوار کی ہزاروں ٹہنیاں ٹوٹ جاتی ہیں۔ گرضہ کا درخت روھنا Rauhina کی ایک شاخ توڑ کر لے جانے کا قصہ بہت مشہور ہے (مہابھارتا، ۱، ۲۹ : ۳۹ وغیرہ، دیکھیے Epic : C.W. Hopkins *Mythology*، ص ۲۱)۔ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ جس طرح سایِنہ کا صحت بخش بوٹیوں کے ساتھ خاص تعلق ہے اسی طرح گرضہ کا امرت آب حیات کے ساتھ ہے اور سینہ Cyena کا جس کا ذکر رگ وید، ۴ : ۲۶، ۲۷ میں آیا ہے سوما کے ساتھ تعلق ہے۔ بہر حال یہ خفیف سی مشابہتیں ممکن ہے کہ اتفاقی ہوں۔ یہ اس بات کے لیے کافی نہیں کہ ان کی بنا پر ایرانی اور ہندوستانی اساطیر کی اس قصے میں مطابقت ثابت کی جائے۔ سین کی طائر شمسی کی حیثیت سے امکانی تشریح کے لیے دیکھیے وینسنک ***Tree and Bird as Cosmolgical*** : A. J. Wensinck ***Symbols in Western Asia***، ۱۹۲۱ء، ص ۵۳۔

دوسری جانب شاھنامہ کے سیمرغ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے زال کو جسے جنگل میں ڈال دیا گیا تھا، بچایا اور بعد میں زال اور رستم کے لیے بطور محافظ جن کے کام کیا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم انہیں ان محافظ جانوروں کے زمرہ میں شمار کریں جن کا ذکر ہم تاریخی یا افسانوی ابطال مثلاً کوروش Cyrus اور روسولوس **(Romulus)** وغیرہ کی حکایات میں پاتے ہیں، لیکن یہ بھی سچ ہے کہ یہ سیمرغ سخت تند مزاجی کا اظہار بھی کرتا ہے۔

الثعالبی ایرانی بادشاہوں کی تاریخ میں سیمرغ کا ترجمہ عنقا [رک باں] کرتا ہے۔ کتب روایات ابطال کے علاوہ فارسی ادبیات میں سیمرغ کی جائے سکونت افسانوی کوہ قاف ہے، (جو ممکن ہے کہ البرز ہی ہو، اس مسئلے کے لیے دیکھیے وو، بذیل مادہ قاف، ۲ : ۹۰۹؛ Wensinck : محل مذکور)۔ اس سے زیادہ معقول رائے مثلاً حمد اللہ المستوفی (نزھۃ القلوب، طبع Le Strange، ۱ : ۲۳۲، ۲ : ۲۲۵) کی ہے جو یہ کہتا ہے کہ سیمرغ کا گھونسلا جزیرۂ رامنی Sumatra میں پایا جاتا ہے۔

کتب تصوف میں سیمرغ کا ذکر بطور استعارہ الوہیت، جیسا کہ عطار کی منطق الطیر میں ہے، بہت مشہور ہے، مزید برآں فارسی ادبیات میں اس

پرندے کا نام شاعرانہ تشبیہات میں بکثرت پایا جاتا ہے جس کی چند مثالیں یہ ہیں: رومی: مثنوی معنوی، طبع نکلسن، ج ۱، شعر ۱۴۴۱؛ ۲۷۵۵؛ ۱۹۶۲؛ Ruckert: *Grammatik, Rhetorik und Poetik der Perser*، ص ۲۰؛ الازرقی کے اقتباسات در عوفی: لباب الالباب، ۲: ۸۹، جہاں اس کا مترادف لفظ عنقا استعمال کیا گیا ہے۔

(V. F. BÜCHNER)

* **سیموئیل**: Samuel رک بہ اشموئیل (Ushamu'il)۔

⊗ **سیمیاء**: رک بہ علم سیمیاء۔

⊗ **سین**: رک بہ س = سین۔

* **سیناء**: (انگریزی Sinai) رک بہ الطور = طور سیناء (سورۃ المومنون)، طور سینین (سورۃ التین)۔

* **سینوب**: = سنوب و صنوب، ایشیائے کوچک کے شمالی ساحل پر سقاریا [رک باں] اور قزل ارماق کے دہانوں پر ایک قصبہ اور بندرگاہ قسطمونی [رک باں] کے شمال مشرق میں ۵۷ میل کے فاصلے پر اور صمسون اور اینہ بولی (Ineboli) کی بندرگاہوں کے تقریباً درمیان میں واقع ہے۔ یہ متقدمین کا مشہور Σινώπη ہے اور یہ نام اب تک باقی ہے۔ مسلم مصنفین کے ہاں یہ مختلف صورتوں میں آیا ہے یعنی سنوب (ابوالفداء، ص ۲۹۲ اور ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، N.E. ۱۳: ۳۶۱) صنوب (ابن بطوطہ، ۲: ۳۴۸)، سیناب (Anon. Giese، ص ۳۴، اُرج بیگ (Urudj Beg) طبع Babinger، ص ۳۷)، سینوب (عاشق پاشا زادہ، اور اس کی تقلید میں تمام ترک مؤرخین اور دوسرے مصنفین) یہ قصبہ ایک برزخ (خاکنائے) پر واقع ہے جو قطعۂ اصلی (Mainland) سے شمال مشرق کی طرف جاتی ہے اور بوزتپہ آدسی (Boztepe Adasi) کے جزیرہ نما کو قطعۂ اصلی کے ساتھ ملا دیتی ہے۔

[... تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول بذیل مقالہ]۔

مآخذ: (۱) W. Th. Streuber: *Sinope, ein historisch-antiquarisher Umriss*، Basle ۱۸۵۵ء؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیہ، ۲: ۴۷؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۲۴؛ (۴) C. Ritter: *Erdkunde*، برلن ۱۸۵۸ء، ۱۸: ۷۷۳ ببعد؛ (۵) سامی بک: قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۸۷؛ (۶) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۴: ۵۵۰، ۵۶۲ و ۵۷۰؛ (۷) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۴۴، ۱۵۷؛ (۸) Hamilton: *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱: ۳۰۷ تا ۳۱۳؛ (۹) H. von Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei*، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۸۔

(J. H. KRAMERS [تلخیص از ادارہ])

سیواس: ترکی ولایت، ترکی کی جدید انتظامی تقسیم کے وقت تک اناطولیہ (رک بہ آناطولی) کی سب سے بڑی ولایت (سامی بک: قاموس الاعلام، ۴: ۲۷۹۴) - یہ ۳۸ درجے، ۳۰ دقیقے اور ۴۱ درجے عرض بلد شمالی کے اور ۳۵ درجے، ۳۰ دقیقے اور ۳۹ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے اور قدیم Cappadocia کے ایک حصے سے مطابقت رکھتا ہے؛ شمال کی طرف اس کی حدیں قسطمونی اور طرابزون (Trebizon) کی ولایتیں ہیں؛ مشرق کی طرف [بہ تصحیح] ارض روم اور معمورۃ العزیز کی، جنوب میں حلب اور ادنہ کی، اور مغرب میں انگورہ اور قسطمونی کی۔

(... تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول بذیل مقالہ)۔

مآخذ: مندرجۂ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۲: ۶۱۳ تا ۷۷۹؛ (۲)

علی جواد، قسطنطینیہ، ۱۳۱۴ھ، ۲: ۴۶۴ تا ۴۷۳؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۹۵ ببعد؛ (۳) M. von Berchen اور خلیل ادہم در *M. I. F. A. O.*، ج ۲۹۔

(E. Rossi [تلخیص از ادارہ])

- **سیوری حصار**: رک بہ سوری حصار۔
- **سیوط**: رک بہ اسیوط۔
- **السیوطی**: ابوالفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر [کمال الدین] بن محمد جلال الدین [الطولونی] الخضیری الشافعی، عہد ممالیک کے بسیار نویس مصنف، ایرانی الاصل، ان کا خاندان پہلے بغداد میں مقیم رہا اور ان سے کم از کم ۹ پشت پہلے سے صعید مصر کے شہر اسیوط میں آ کر آباد ہو گیا تھا اور اسی شہر کی نسبت سے السیوطی کہلائے۔ ان کے آبا و اجداد نے ملازمت میں ممتاز حیثیت حاصل کر لی تھی۔ السیوطی پہلی رجب ۸۴۹ھ/ ۳ اکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کا باپ مدرسۃ الشیخونیۃ میں فقہ کا مدرس تھا۔ پانچ چھے برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ/ مارچ ۱۴۵۱ء) ان کے باپ کا سایہ اٹھ گیا، باپ کے ایک صوفی دوست نے اسی بچے کو متبنّٰی بنا لیا (دیکھیے ان کی بغیۃ الوعاۃ، ص ۲۰۶)۔ [بمشکل آٹھ برس کے ہوئے تھے کہ قرآن مجید حفظ کر لیا۔ پھر عمدۃ الاحکام، النووی: منہاج، ابن مالک: الفیۃ، البیضاوی: منہاج وغیرہ حفظ کر لیں اور نامور اساتذہ و شیوخ عصر کو سنا کر ان سے اجازۃ حاصل کیا اور مصر کے مشہور اساتذہ سے تفسیر، حدیث، فقہ، نحو، معانی، بیان، طب وغیرہ علوم و فنون پڑھے۔] اور آخر میں فریضۂ حج ادا کرنے کے بعد ۸۶۹ھ/ ۱۴۶۴ء میں بعض علوم کی تکمیل کی۔ قاہرہ واپس آنے پر پہلے قانونی مسائل میں مشیر کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔ پھر انھیں اپنے استاد البلقینی کی سفارش سے شیخونیہ میں مدرس کی وہی جگہ مل گئی جہاں پہلے ان کے والد مامور تھے۔ ۸۹۱ھ/ ۱۴۸۶ء میں انھیں اس سے بھی زیادہ اہم مدرسۃ البیبرسیہ میں منتقل کر دیا گیا، لیکن رجب ۹۰۶ھ/ فروری ۱۵۰۱ء میں انھیں اس منصب سے الگ کر دیا گیا اس کے بعد وہ جزیرۂ نیل کے الروضہ میں گوشہ نشین ہو گئے اور جب تین سال بعد ان کا جانشین وفات پا گیا تو اس عہدے کو دوبارہ قبول کرنے سے السیوطی نے انکار کر دیا۔ انھوں نے ۱۸ جمادی الاولٰی ۹۱۱ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو وفات پائی۔

السیوطی کے ادبی مشاغل کی، جن کا آغاز ان کی عمر کے سترھویں سال ہی میں ہو گیا تھا، ایک نمایاں خصوصیت ان کی غیر معمولی ہمہ گیری ہے۔ ان کی مصنفات کی ایک بڑی طویل فہرست ہے جو فلوگل Flügel نے *Wiener Jahrb.*، ۱۸۳۲ء، ج ۵۸ تا ۶۰ میں مرتب کی ہے۔ ان کی تالیفات کی تعداد ۵۶۱ بتلائی گئی ہے، لیکن اس فہرست میں علاوہ ضخیم کتابوں کے بہت سے بالکل چھوٹے چھوٹے رسالے بھی شامل ہیں [براکلمان نے چھوٹی بڑی ۴۱۵ کتابیں ان کی تصنیف بتائی ہیں اور تکملہ میں بیس صفحات پر پھیلی ہوئی ایک فہرست باعتبار فنون بھی دی ہے۔ جمیل بک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ کتابیں بتائی ہیں۔ البتہ خود السیوطی: حسن المحاضرہ نے تعداد کتب تین سو بتائی ہے]۔ السیوطی نے علوم کے تمام شعبوں میں طبع آزمائی کی ہے اور ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں، کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کے قیمتی ذخیروں کی خالی جگہ پر کرتی ہیں، یہاں ان کی موجودہ کتابوں کی فہرست میں سے جو بحرف *G.A.L.*، تکملہ، ۲: ۱۴۵ میں دی گئی ہے ان مشہور کتابوں کا ذکر کیا جائے گا، جو اب تک طبع ہو چکی ہیں۔

السیوطی نے وہ تمام احادیث، جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر سے ہے ترجمان القرآن فی التفسیر المسند [قاہرہ ۱۳۱۴ھ] میں جمع کیں، پھر خود اس کتاب کا خلاصہ اپنی کتاب ''الدر المنثور فی التفسیر المأثور'' (قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۶ جلدیں) میں کیا جس میں انہوں نے صرف ادبی ماخذ کا ذکر تو کر دیا مگر اسناد کو حذف کر دیا ہے۔ بعض مشکل قرآنی آیات سے انہوں نے کتاب مفحمات الاقران فی مبہمات القرآن میں بحث کی ہے (بولاق ۱۲۸۳ھ قاہرہ ۱۳۰۹/۱۳۱۰ھ) انہوں نے قرآن حکیم کی مختلف سورتوں کے شان نزول پر لباب النقول فی اسباب النزول لکھی، جو الواحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے، لیکن انہوں نے الواحدی کی کتاب پر حدیث اور تفسیر سے مواد لے کر اضافہ کیا ہے اور اپنے ماخذ کے مطالب کی توضیح پر خاص زور دیا ہے (مطبوعہ، مقام طباعت غیر مذکور [استانبول] ۱۲۹۰ھ اور متعدد بار ان کی بہت زیادہ مقبول عام تفسیر (الجلالین) کے حاشیے پر)۔ یہ تفسیر ان کے استاد جلال الدین المحلی (م ۸۶۴/۱۴۵۹ء) نے شروع کی تھی اور اسے السیوطی نے ۸۷۰ھ/۱۴۶۵ء میں ۴۰ دن کے اندر مکمل کیا اسی لیے اسے عام طور پر تفسیر الجلالین کہا جاتا ہے، طبع بمبئی ۱۸۶۹ء، لکھنؤ ۱۸۶۹ء، کلکتہ ۱۲۵۷ھ، دہلی ۱۸۸۴ء، قاہرہ ۱۳۰۰ھ، ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۵ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۲۸ھ۔ اس کے حواشی میں سب سے زیادہ مشہور و معروف حاشیہ سلیمان الجمل (م ۱۲۰۴ھ/۱۷۹۰ء) کا ہے، طبع بولاق ۱۲۸۲ھ، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/۱۳۰۸ھ۔ اس کے بعد السیوطی نے ایک مبسوط تفسیر، مجمع البحرین و مطلع البدرین لکھنی شروع کی، لیکن یہ پتا نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہو گئی یا پایۂ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی، صرف اس کا مقدمہ ہم تک پہنچا ہے جس میں ان تمام علوم و فنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ یہ مقدمہ انہوں نے جداگانہ طور پر ۸۷۲ھ/ ۱۴۶۷ء میں التحبیر فی علوم التفسیر کے نام سے تالیف کیا تھا، بعد میں انہوں نے اس کتاب کو الزرکشی (م - ۷۹۴ھ/ ۱۳۹۲ء) کی کتاب البرہان فی علوم القرآن کو سامنے رکھ کر اپنی کتاب الاتقان میں زیادہ شرح و بسط سے لکھا، چنانچہ اس کتاب میں اس موضوع سے متعلق جملہ مواد کو بالاستیعاب پیش کیا ہے۔ (طبع مولوی بشیر الدین اور مولوی نورالحق، کلکتہ ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۴ء جس پر A. Sprenger نے مقدمہ لکھا تھا اور اس کے مضامین کا تجزیہ کیا تھا (قاہرہ ۱۲۷۸ھ، ۱۳۰۷ھ، ۱۳۱۷ھ)۔ [السیوطی نے اعجاز القرآن کے موضوع پر معترک الاقران فی اعجاز القرآن (قاہرہ ۱۹۷۰ء) لکھی، جو اس فن پر پہلی کتابوں کا نچوڑ ہے]۔

السیوطی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جملہ اقوال ازروے احادیث جمع کرنے کی غرض سے ''جامع المسانید'' لکھی؛ اس کو جمع الجوامع یا الجامع الکبیر بھی کہتے ہیں۔ پھر اس کو انہوں نے مختصر کیا اور اس کا نام الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر رکھا۔ پھر اس پر زیادات الجامع الصغیر کے نام سے اضافہ کیا۔ الجامع الصغیر پر عبد الرحمن المناوی (م - ۱۰۳۲ھ / ۱۶۲۳ء) کی شرح قاہرہ میں ۱۲۸۶ھ میں طبع ہوئی۔ اس کتاب کو حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا گیا تھا۔ اسے المتقی الہندی (م ۹۷۵ھ / ۱۵۶۷ء یا ۹۷۷ھ / ۱۵۶۹ء) نے از سر نو ابواب فقہیہ کے مطابق ترتیب دے کر اس کا نام منہج العمال فی سنن الاقوال و الافعال رکھا اور پھر اس پر ایک ضمیمے الاکمال کا اضافہ کیا۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی دو کتابوں منہج اور الاکمال کو ''غایة العمال فی سنن الاقوال میں جمع

کر دیا۔ المتقی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اقوال و افعال سے متعلق جملہ احادیث و روایات کو دوبارہ جمع کیا اور اسی کا ماحصل کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال ہے (مطبوعۂ حیدر آباد ۱۳۱۲ - ۱۳۱۳ھ، ۸ جلدیں، تقطیع کامل)۔ [عقیل الحضرمی (م ۱۰۶۲ھ / ۱۶۵۳ء) نے جمع الجوامع کا انتخاب زبدۃ جمع الجوامع کے نام سے تیار کیا]۔ منجملہ السیوطی کی ان بے شمار کتابوں کے جو حدیث کے خاص موضوعوں سے بحث کرتی ہیں کفایۃ الطالب اللبیب فی خصائص الحبیب، جو الخصائص الکبرٰی کے نام سے معروف ہے (مطبوعۂ حیدر آباد ۱۳۱۹ / ۱۳۲۰، ۲ جلد)، قابل ذکر ہے، جو صرف خصائص و معجزات نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم پر مشتمل ہے۔ انھوں نے نقد الحدیث کے مسائل پر ابن الجوزی [رک باں] کے خطوط پر کتابیں لکھیں۔ ابن الجوزی کی کتاب الموضوعات پر پہلے النکت البدیعات کے نام سے حواشی لکھے (دیکھیے فہرست الکتب العربیۃ بالکتبخانۃ الخدیویۃ، ۱ : ۴۹۹)۔ یہ غالبًا وہی کتاب ہے جو التعقبات علی الموضوعات کے نام سے لکھنؤ میں ایک ''مجموعہ'' میں چھپ چکی ہے (۱۳۰۳ھ)۔ اس کے بعد انھوں نے کتاب مذکور کی ترتیب و تدوین خود کی، اور اس کا نام اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ (قاہرہ ۱۳۱۷ھ) رکھا۔ [السیوطی کی حدیث سے متعلقہ تصنیفات میں سے تنویر الحوالک شرح موطأ مالک، اسعاف المبطأ برجال الموطأ اور تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی بھی خاص طور پر قابل ذکر ہیں]۔ السیوطی کے چھوٹے چھوٹے رسالوں میں سے بیشتر کا موضوع مسائل احوال آخرت ہے۔ انھوں نے القرطبی (م ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء) کی کتاب التذکرۃ باحوال الموتی و احوال الآخرۃ کی بطور خود تدوین و تہذیب کی اور اس کا نام شرح الصدور فی شرح حال الموتی فی القبور رکھا۔ اس کو مختصرًا کتاب البرزخ کہتے ہیں (قاہرہ ۱۳۰۹ / ۱۳۲۹ھ میں چھپی اور اس کا فارسی ترجمہ لاہور میں ۱۸۷۱ء میں چھپا)۔ اس کا ایک خلاصہ بشری الکئیب بلقاء الحبیب، طبع قاہرہ کے حاشیے پر چھپا ہوا ہے۔ اس کے ضمیمے کے طور پر انھوں نے ۸۸۳ھ / ۱۴۷۹ء میں البدور السافرۃ فی امور الآخرۃ لکھی جو لاہور میں ۱۳۱۱ھ میں چھپی۔ سوال قبر کے بارے میں السیوطی نے ۱۷۶ ابیات کا ایک ارجوزہ لکھا جس کا نام التثبیت فی لیلۃ المبیت [= التثبیت عند التبییت] ہے۔ یہ ارجوزہ مع شرح (۱۳۱۳ھ میں) محمد عصریہ نے اور ۱۳۲۱ھ میں التہامی جنون نے فاس سے شائع کیا۔ ان کی کتاب الدرر الحسان فی البعث و نعیم الجنان بھی متعدد بار چھپ چکی ہے۔ ان کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے، مثلاً چھ رسالے اس مسئلے سے متعلق کہ کیا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے والدین جنت میں ہیں، مجموعۃ المسائل التسعۃ کی صورت میں حیدر آباد ۱۳۱۶ / ۱۳۱۷ھ اور ۱۳۳۳ھ میں چھپ چکے ہیں۔

السیوطی نے فقہ اللغۃ سے متعلق ایک اہم کتاب المزہر فی علوم اللغۃ (طبع بولاق ۱۲۸۲ھ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ اور بعد کی طباعتیں) تالیف کی۔ یہ کتاب علوم اللغۃ کے تمام موضوعات پر نہایت مکمل اور بیش قیمت معلومات پیش کرتی ہے جسے ماء العینین نے ثمار المزہر (فاس ۱۳۲۴ھ) کے نام سے منظوم کیا ہے۔ ابن الانباری [رک باں] کے تتبع میں السیوطی نے اپنی کتاب الاقتراح فی علم اصول النحو و جدلہ، (حیدر آباد ۱۳۱۰ھ) میں اصول فقہ کو علم نحو پر منطبق کرنے کی کوشش کی

ہے، دیکھیے Sprenger، در *ZDMG*، ۳۲ : ۷؛ A. Schmidt، در *al-Muzaffariya, Sbornik Statei*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۷ء، ص ۳۰۹ ببعد۔ السیوطی نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر النحویۃ (چار جلدیں، حیدر آباد ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۷ھ) میں متفرق نکات نحویہ پر اسی انداز سے بحث کی ہے جیسے نکات فقہیہ سے اپنی ایک مختصر کتاب الاشباہ و النظائر فی الفروع میں بحث کی ہے، یہ حیدرآباد میں ۱۳۱۷ھ میں چار جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ دراصل السیوطی کتاب کے لیے ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء سے مواد جمع کر رہے تھے اور ساتھ ہی ساتھ مشاہیر علماے لغت کے حالاتِ زندگی اور علمی کارنامے بھی لکھتے جاتے تھے، لیکن ۸۹۹ھ / ۱۴۹۳ء کے بعد انھوں نے نکت کو اس جملہ مواد سے الگ کر دیا اور مجد الدین بن فہد کے مشورے سے تراجم کو بغیۃ الوعاۃ (طبع قاہرہ ۱۳۲۶ھ) کے نام سے علیحدہ مرتب کیا۔ السیوطی نے اپنے رسالہ الاخبار المرویۃ فی سبب وضع العربیۃ میں علم نحو کی ابتدا سے متعلق تمام روایات کو جمع کر دیا ہے۔ یہ رسالہ التحفۃ البہیہ کے ساتھ (ص ۴۹ تا ۵۳)، استانبول ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۲ھ میں چھپ چکا ہے۔ انھوں نے البہجۃ المرضیۃ فی شرح الالفیۃ کے نام سے ابن مالک [رک بآں] کی الفیہ کی شرح لکھی، جو کئی مرتبہ طبع ہو چکی ہے اور ابن ہشام [رک بآں] کی المغنی پر شرح شواہد المغنی (=فتح القریب بشواہد مغنی اللبیب] (قاہرہ ۱۳۲۲ھ و دمشق) لکھی۔ فن نحو پر انھوں نے ایک مستقل متن بنام الفریدۃ فی النحو و التصریف و الخط لکھا جس کی ایک شرح محمد بن عبدالرحمن زکری الفاسی نے [بعنوان المبہمات المفیدۃ] لکھی جو ۱۳۱۹ھ میں فاس میں طبع ہوئی اور دوسری شرح جمع الجوامع خود السیوطی نے لکھی جو الشنقیطی کے حواشی کے ساتھ ۱۳۱۸ھ اور ۱۳۲۷ / ۱۳۲۸ھ دو جلدوں میں قاہرہ میں چھپ چکی ہے۔ انھوں نے اسی کتاب کے شواہد کی شرح، الدرر اللوامع (قاہرہ ۱۳۲۸ھ) بھی لکھی۔

تاریخ سے متعلق ہمارے پاس السیوطی کی تین تصانیف ہیں: (۱) ایک کتاب دنیا کی عام تاریخ پر جس کا نام بدائع الزہور فی وقائع الدہور ہے قاہرہ میں ۱۲۸۲ھ وغیرہ میں چھپ چکی ہے؛ (۲) ایک کتاب خلفا کی تاریخ پر تاریخ الخلفاء، طبع S. Lee و مولوی عبدالحق، کلکتہ ۱۸۵۷ء، قاہرہ ۱۳۰۵ھ و ۱۹۱۳ء، لاہور ۱۸۷۰ و ۱۸۸۷ء، دہلی ۱۳۰۶ھ، مترجمہ H.S. Garret (*Bill. Ind.*)، کلکتہ ۱۸۸۱ء اور (۳) تاریخ مصر جس کا نام حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر و القاہرہ (طبع سنگی قاہرہ ۱۸۶۰ء (؟)، پھر قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۳۲۱ھ) ہے۔ سیَر و تراجم کے سلسلے میں بغیۃ الوعاۃ کے علاوہ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، انھوں نے ایک کتاب طبقات المفسرین (طبع A. Meursinge، لائیڈن ۱۸۳۹ء) تالیف کی جس میں مفسرین کے تراجم جمع کیے۔ الذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) کی طبقات الحفاظ کا خلاصہ بھی لکھا، طبع وسٹنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۳ تا ۱۸۳۴ء)، [پھر بطور ذیل بعد کے حفاظ کے حالات کا اضافہ کر دیا۔ یہ اضافات ذیل طبقات الحفاظ کے نام سے ایسے ہی تین ذیول کے مجموعے میں دمشق سے ۱۳۴۷ھ میں شائع ہو چکے ہیں۔ اس مجموعۃ "الذیول الثلاثہ" میں السیوطی کے ذیل کے علاوہ الحافظ ابو المحاسن الحسینی الدمشقی کا ذیل تذکرۃ الحفاظ اور الحافظ تقی الدین محمد بن فہد المکی کا ذیل طبقات الحفاظ بھی شامل ہیں]۔ علاوہ ازیں السیوطی نے سیَر و تراجم پر ایک اور مفید کتاب بنام نظم العقیان فی اعیان الاعیان (طبع Hitti، نیویارک ۱۹۲۷ء) بھی تصنیف کی جس میں نویں صدی ہجری کے عالم اسلامی کے دو صد مشاہیر کے مختصر حالات

درج ہیں]۔

السیوطی کو شعر گوئی کا ذوق نہ تھا، لیکن انھوں نے مقامات لکھ کر ادبی انشا پردازی کا تجربہ ضرور کیا ۔ یہ مقامات صرف اپنے عنوان اور صورت (سجع) کے لحاظ سے اس نوع انشا کی دوسری کتابوں کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں اور ان میں علم حدیث اور علم ادب سے پودوں وغیرہ کے متعلق ہر قسم کی معلومات اخذ کر کے جمع کر دی گئی ہیں ۔ ان میں سے بارہ مقامات (قاہرہ ۱۲۷۵ھ) لیتھو میں چھاپ دیے گئے تھے، پھر ۱۲۹۷ھ میں اسی طرح بھوپال سے شائع شدہ مجموعے میں چھپے اور پھر ۱۲۹۸ھ میں استانبول میں طبع ہوے ۔ ان میں سے چھے کا ترجمہ O. Rescher نے *Beiträge zur Maqāmen-Literatur* حصہ ۸، Kirchhain N.L. ۱۹۱۸ء میں چھاپا، ان میں سے بعض بالکل نئے حالات پیش کرتے ہیں، مثلاً رشف الزلال من السحر الحلال (چاپ سنگی قاہرہ، بدون تاریخ، فاس ۱۳۱۹ھ) جس میں مصنف نے علوم کی بیس مختلف شاخوں کے اکابر کی زبانی اپنے اپنے مخصوص فن کی مصطلحات میں اپنی اپنی شب عروسی کی کیفیات پیش کی ہیں ۔ انھوں نے جحا جحی [رك بآں] کے قصص و حکایات کو اپنی ایک تصنیف کتاب من نحا الی نوادر جحا میں جمع کر دیا ہے، دیکھیے ان عربی مخطوطات کی تفصیلی فہرست جو موزۂ بریطانیہ کے مہتمموں نے ۱۸۹۴ء سے اب تک حاصل کیے، ص ۶۲، Or. سلسلہ ۶۶۴۶، ۲ (بذیل مادہ)، گو اسی مخطوطے میں ابن المماتی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء) کی لکھی ہوئی قراقوش [رك بآں] کی ہجو بھی غلطی سے السیوطی کی طرف منسوب کر دی گئی ہے ۔ مجموعۂ ادب بہ نام المرج النضر والارج العطر (قب Kosegarten : *Chrest. ar.*، ص ۱۵۱ تا ۱۷۶؛ Grangeret de Lagrange : *Anthol. ar.* عدد ۱۱ وغیرہ) جلال الدین عبد الرحمن السیوطی کا نہیں ہے بلکہ اس سے قدیم تر السیوطی محمد بن ناصر الدین ابوبکر یحیی کا ہے، جو نویں صدی کے نصف اول میں ہو گزرا ہے، اور شاید اس السیوطی کا دادا ہے، دیکھیے شیخو: المشرق، ۱۹۰۶ء، ص ۵۸۱ تا ۵۹۸ ۔

السیوطی کی تصانیف سے بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے جامع العلوم اور وسیع النظر عالم تھے ۔ اس کا مزید پتا دائرۃ المعارف سے چلتا ہے جو علوم کی ۱۴ مختلف شاخوں پر حاوی ہے اور جس کا نام : الاصول المہمۃ لعلوم جمۃ یا بالاختصار ''النقایۃ'' جو ان کی شرح اتمام الدرایۃ کے ساتھ بمبئی میں ۱۳۰۹ھ میں اور فاس میں ۱۳۱۷ھ میں طبع ہوئی اور السکاکی کی مفتاح العلوم کے حاشیے پر بھی قاہرہ میں ۱۸۰۰ء میں چھپی تھی ۔

مآخذ : [(۱) السخاوی : الضوء اللامع، ۴ : ۶۵ تا ۷۰؛ (۲) ابن العماد : شذرات الذھب، ۸ : ۵۱ تا ۵۵؛ (۳) نجم الدین الغزی : الکواکب السائرۃ، ۱ : ۲۲۶ تا ۲۳۱؛ (۴) ابن ایاس : تاریخ مصر، ۴ : ۸۳؛ (۵) السیوطی : حسن المحاضرۃ، ۱ : ۱۸۸ تا ۱۹۵؛ (۶) عبدالقادر العیدروس : النور السافر، ۵۴ تا ۵۸؛ (۷) الشوکانی : البدر الطالع، ۱ : ۳۲۸ تا ۳۳۵؛ (۸) الخوانساری : روضات الجنات، ص ۳۳۲؛ (۹) عبدالحی : الفوائد البہیۃ، ص ۱۲؛ (۱۰) Wüstenfeld : *Geschichtsschreiber*، ص ۵۰۶؛ (۱۱) Goldziher در *SB Ak. Wien*، ۱۸۷۱ء، ۶۹ : ۲۸ ببعد؛ (۱۲) Hartmann : *Das Muwaššah*، ص ۸۳؛ (۱۳) براکلمان، ۲ : ۱۴۳ تا ۱۵۸؛ [تکملہ، ۲ : ۱۷۸ تا ۱۹۸] ۔

(براکلمان [و ادارہ])

سیوہ : صحرائے لیبیا کے شمال میں نخلستانوں کا ایک مجموعہ ۔ اپنے محل وقوع کے اعتبار سے، یعنی دو بڑی مغربی شاہراہوں کے نقطۂ تقاطع پر واقع ہونے

کی وجہ سے سیوہ مصر کی کنجی ہے۔ جنوب کی طرف بحریہ، فرافرۃ، داخلہ و خارجہ کے نخلستانوں کا سلسلہ اسے قدیم طیبہ (Thebes) سے مربوط کر دیتا ہے۔ شمال کی طرف ایک سڑک کے ذریعے، جس پر اب موٹر گاڑیاں چلتی ہیں اس (سیوہ) سے آمد و رفت کا سلسلہ زیادہ تیزی کے ساتھ مقام مرسا مطروح پر جو قدیم زمانے کا Paroethonium ہے، ساحل بحر روم تک آ جاتا ہے۔ یہ (سیوہ) اوجیلہ Awdjila سے مصر تک ایک طرف براہ جلو (Jalo) و جغبوب اور دوسری طرف براہ مغارہ اور گردانہ صحرائی راستے کی درمیانی منزل ہے۔ یہ سمندر سے ۲۰۰، اوجیلہ سے ۲۶۰، جغبوب سے ۸۰، دیلتہ سے ۲۷۰ اور بحریہ سے ۲۰۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ سیوہ مغرب کی طرف ملک مصر کے اختتام اور ممالک بربر کے آغاز کا مقام ہے۔

سیوہ اور اس نام کے تحت میں متعدد نخلستان ایک ایسے نشیبی قطعے میں واقع ہیں جو مغرب سے مشرق تک سطح سمندر سے ۶۰ فٹ بلند مغاوہ سے زیتون تک ۳۰ میل لمبا ہے۔ اس کی حدود صحیح معنوں میں متعین نہیں ہیں، البتہ جنوب کی طرف مرمرک (Mormoric) پہاڑی نے ایک ارضیاتی حد قائم کر دی ہے۔ جنوب کی طرف سے ریت نے اسے گھیر رکھا ہے، اس کے نیچے لیبیا کا ارگ Erg شروع ہو جاتا ہے، یعنی معروف ریت کے ٹیکروں میں سب سے بڑا ٹیکرا۔ اس نشیبی زمین کی تہ یکساں طور پر ہموار نہیں ہے۔ جزیروں کی طرح گور (gūrs) کھجوروں کے جھنڈوں سے ابھرے ہوئے ہیں۔ ان میں سے دو، یعنی سیوہ اور اغرمی جو ایک دوسرے سے دو میل کے فاصلے پر واقع ہیں۔ "قصور" کو جو اس وقت آباد ہیں اپنے سائے میں لیے ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) Cailliaud: *Voyage à Méroé, au fleuve Blance au-delà du Tazoql*، پیرس ۱۸۲۶ء، ج ۱؛ (۲) Bricchetti-Robecchi: *Sid dialetto di Siwah*، *Comptes rendus de l'Académie des lincei*، ج ۵، جز ۱۱، کراسہ ۳، ت (اقتباس)، روما ۱۸۸۹ء؛ (۳) René Basset: *Le dialecte de Syouah, Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger*، پیرس ۱۸۹۰ء؛ (۴) G. Steindorff: *Durch die Libysche Wüste zur Amonoase*، لائپزگ ۱۹۰۴ء؛ (۵) O. Bates: *Siwan Superstitions, Scient. Journal*، قاہرہ ۱۹۱۱ء، ج ۵، شمارہ ۵۵؛ (۶) C.V.B. Stanley: *The Oasis of Siwa*, *Journ. Afr. Soc.*، ج ۱۱، شمارہ ۴۳، لنڈن ۱۹۱۲ء، ص ۲۹۰ ببعد، شمارہ ۴۴، ۱۹۱۲ء، ص ۳۳۸ ببعد؛ (۷) O. Bates: *The Eestern Libyans*، لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۸) H. Stumme: *Eine Sammlung über den berberischen Dialekt der Oase Siwe, Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leifzig*، ج ۶۶، ۱۹۱۴ء؛ (۹) محمود محمد عبداللہ: *Siwan Costoms*، در *Harvard African Studies*، کیمبرج، Massachusetts ۱۹۱۷ء، ص ۱ ببعد؛ (۱۰) W. Seymour Walker: *The Siwi Language*، لنڈن ۱۹۲۱ء؛ (۱۱) C. Dalrymple Belgrave: *Siwa, the Oasis of Jupiter Ammon*، لنڈن ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) E.F. Gautier: *Le Sahara*، مجموعۂ Payot، پیرس ۱۹۲۳ء، ج ۱؛ (۱۳) E. Laovst: *Un voyage à Siwa, Bull. de la Société de Géographie du Maroc*، رباط ۱۹۲۶ء، pt. ج ۲۔

(E. LAOUST [تلخیص از ادارہ])

* **سَیْئُوْن:** Saiūn (سَیْئُون)، Sē'ūn، سیوون، Sēwūn، سیون Seyon، سیون Sēon) حضرموت (جنوبی عرب) میں اسی نام کی پہاڑی کے پہلو میں ایک قصبہ جو سوار کے لیے شبام سے ۴ گھنٹے کا راستہ ہے اور وادی مسیلہ کے دائیں کنارے پر

واقع ہے۔ یہ قصبہ گھنے درختوں کے درمیان آباد ہے۔ دور دور تک کھجور کے درختوں کے جھنڈ اور طعام اور گندم کی بھرپور فصلیں نظر آتی ہیں۔ اس قصبے کے اردگرد ایک فصیل ہے اور اس کی آبادی بڑی گنجان ہے اور تقریبًا ۴۰۰۰ باشندوں پر مشتمل ہے۔ اس کے بازار وسیع اور صاف ہیں۔ اندرون شہر میں بھی کھیت ہیں اور کھجوروں کے جھنڈ پائے جاتے ہیں جو زیادہ تر مساجد کے لیے وقف ہیں اور ان مساجد کی تعداد شہر میں کم از کم ۳۰۰ بتائی جاتی ہے۔ سب سے زیادہ خوشنما مسجدیں سادات کے گھرانوں نے بنوائی تھیں، چنانچہ انھیں کے نام پر ان کا نام رکھا گیا ہے۔ ان میں سے ایک حبیب عبد اللہ سقّاف کی مسجد ہے جس میں ایک خوش وضع گنبد اور ایک خوبصورت مینار ہے جس پر بہت احتیاط سے سفید چونے کی استرکاری کی گئی ہے، نیز ایک قبرستان اور کھجور اور دوم کے درختوں (dōm) کا ایک باغ ہے جس کے اردگرد ایک دیوار ہے۔ طٰہٰ کی مسجد بھی اسی احتیاط سے رکھی جاتی ہے اور اس میں بھی ایک باغ ہے۔ دوسری مساجد میں سے "المشہور" جس کا ایک خوبصورت منقّش مینار ہے اور حبیب علی الحبشی باعلوی کی مسجد "الریاض" قابل ذکر ہیں۔ یہ بزرگ بہت مہمان نواز بتائے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ سال میں کم از کم ۶۰۰۰ آدمیوں کو کھانا کھلاتے ہیں۔ یہاں انھوں نے علوم اسلامیہ کا ایک نیا مرکز بھی قائم کیا ہے جس نے تریم کی قدیم مشہور درسگاہ کو ماند کر دیا ہے۔ اس درسگاہ کی امداد کے لیے جسے علی نے اپنی جیب خاص سے تعمیر کرایا اور ابتدا میں خود ہی اس کے مصارف کے کفیل ہوتے رہے۔ تمام اطراف سے، بالخصوص جاوا اور ہند سے، چندے وصول ہوئے۔ اسے دور و نزدیک بڑی شہرت و وقعت حاصل ہے۔ سلطان کا محل ایک بلند سطح پر واقع ہے اور اس کے گرد ایک دیوار ہے جس میں آگے کو بڑھے ہوئے کوت (Kūt's) اور پہلوؤں میں گول برج ہیں اور چھت پر تین دیدبان ہیں۔ اس کے بالکل متصل سب سے بڑی مسجد اور بازار ہے۔

مآخذ: (۱) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۲۸؛ (۲) J.R. Wellsted: *Reisen in Arabien*، ۲ (Halle ۱۸۴۲ء): ۲۳۸؛ (۳) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، ۸/۱ (برلن ۱۸۴۶ء): ۶۱۸؛ (۴) ڈخویہ: حضر موت، در *Rev. Colon. Intern.*، ۱۸۸۶ء، ۲: ۱۱۰؛ (۵) L. Hirsch: *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramūt*، لائیڈن ۱۸۹۷ء، ص ۲۱۱، ۲۱۲؛ (۶) C. Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale*، ۱ (لائیڈن ۱۹۰۱ء): ۹۰ و ۳۰۱؛ (۷) Snouck Hurgronje: *Zur Dichtkunst der Bā'Atwah in Ḥadhramōt, Nöldeke-Festschrift*، ۱: ۹۷، حاشیہ۔

(ADOLF GROHMANN)

⊗ **سیّئات**: سَیّئۃ کی جمع، یہ کلمہ ساءَ یسوءُ سُوءًا و سَوءًا سے مشتق ہے۔ ساءَ کا مصدر سَوءٌ، سُوءٌ اور مَسَائۃ آتا ہے۔ اسم السُّوءُ ہے جس کے معانی فجور اور منکر کے ہیں۔

السیّئۃ اور اس کا مذکر السیّیء، عمل قبیح کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ مذکر کی صفت میں السیّیء آتا ہے جیسا کہ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ (۳۵ [فاطر]: ۴۳) = "اور بری تدبیر کا وبال صرف اس کے کرنے والے ہی پر پڑتا ہے"۔ السیّئۃ کی نقیض الحسنۃ ہے۔ یہ دونوں صفات غالبہ میں سے ہیں قول اور فعل دونوں کی صفت کے لیے استعمال ہوتے ہیں، یعنی کلمۃ سیّئۃ، کلمۃ حسنۃ اور فعلۃ سیّئۃ، فعلۃ حسنۃ (لسان: بذیل مادہ)۔

آیات قرآنی میں ''السیئات'' جن مختلف معانی کے لیے استعمال ہوا ہے وہ حسب ذیل ہیں : (۱) بمعنی شرک : وَالَّذِيْنَ كَسَبُوا السَّيِّاٰتِ (۱۰ [یونس] : ۲۷) = اور جنہوں نے برے کام کیے؛ وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ ۚ (۴ [النسآء] : ۱۸) = اور ایسے لوگوں کی توبہ قبول نہیں ہوتی جو (ساری عمر) برے کام کرتے رہیں؛ (۲) بمعنی عذاب : فَاَصَابَهُمْ سَيِّاٰتُ مَا كَسَبُوْا (۳۹ [الزمر] : ۵۱) = ان پر ان کے اعمال کے وبال پڑ گئے (یعنی عذابُ ما کسبوا)؛ (۳) بمعنی ضرر، دکھ : وَلَىِٕنْ اَذَقْنٰهُ نَعْمَآءَ بَعْدَ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُ لَيَقُوْلَنَّ ذَهَبَ السَّيِّاٰتُ عَنِّيْ ۭ (۱۱ [ہود] : ۱۰) = اور اگر تکلیف پہنچنے کے بعد آسائش کا مزہ چکھائیں تو (خوش ہو کر) کہتا ہے کہ (آہا) سب سختیاں مجھ سے دور ہو گئیں (یعنی ذَهَبَ الضُّرُّ عَنِّی مجھ سے ضرر (دکھ) دور چلا گیا)؛ (۴) بمعنی فاحشة (بے حیائی) : وَمِنْ قَبْلُ كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ السَّيِّاٰتِ ۭ (۱۱ [ہود] : ۷۸) = اور یہ لوگ (قوم لوطؑ) پہلے ہی سے فعل شنیع کیا کرتے تھے؛ (۵) بمعنی صغائر : وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّاٰتِهِمْ (۴۶ [الاحقاف] : ۱۶) = اور ان کے گناہوں (صغائر) سے درگزر فرمائیں گے اور اسی مفہوم کے لیے اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ ۭ (۱۱ [ہود] ۱۱۴) = کچھ شک نہیں کہ نیکیاں، گناہوں کو دور کر دیتی ہیں (دیکھیے قاموس القرآن، ص ۲۵۶).

راغب اصفہانی نے السیئة اور السوء کی توضیح یوں کی ہے : السوء ہر وہ چیز ہے جو انسان کو غم میں مبتلا کر دے، خواہ اس کا تعلق دنیا سے ہو یا آخرت سے اور اسی طرح احوال نفس سے ہو یا احوال بدن سے۔ عزت اور مذہب کا زوال یا کسی عزیز کی موت بھی السوء ہے؛ عیب، عمل بد اور عذاب بھی اس کے معانی میں شامل ہیں۔ السیئة کے معنی عام استعمال کی رو سے برائی اور الحسنة کے اچھائی ہیں جیسا کہ اس آیت میں ہے : اِدْفَعْ بِالَّتِيْ هِىَ اَحْسَنُ السَّيِّئَةَ ۭ (۲۳ [المؤمنون] : ۹۶) = اور بری بات کے جواب میں ایسی بات کہو جو نہایت اچھی ہو۔ یہی عمومی معانی اس حدیث میں بھی مراد ہیں : يا انس اَتْبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمْحُهَا ۭ (مفردات القرآن، ص ۵۲۲، ۵۲۳) = اے انسؓ برائی کا تعاقب نیکی سے کرو کہ اس کا اثر زائل کرے گی۔ آگے چل کر اصفہانی تفصیل سے بتاتے ہیں کہ السیئة اور الحسنة کی ایک قسم وہ ہے جس کی برائی اچھائی عقل اور شرع دونوں کی رو سے مسلم ہو جیسا کہ اس آیت میں ہے: مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا ۚ وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزٰٓى اِلَّا مِثْلَهَا (۶ [الانعام] : ۱۶۰) = ''جو اللہ کے حضور نیکی لے کر آئے گا اس کے لیے دس گنا اجر ہے اور جو بدی لے کر آئے گا اس کو اتنا ہی بدلہ دیا جائے گا جتنا قصور اس نے کیا ہے''.

دوسری نوع وہ ہے جس میں اچھائی یا برائی طبع انسانی اور امور دنیوی کے اعتبار سے مفہوم ہو۔ یہ معانی اس آیت میں مراد ہیں : فَاِذَا جَآءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ ۚ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا بِمُوْسٰى وَمَنْ مَّعَهٗ ۭ (۷ [الاعراف] : ۱۳۱) = جب انہیں (فرعونیوں کو) آسائش حاصل ہوتی تو کہتے ہم اس کے حقدار ہیں اور جب کوئی سختی آ جاتی تو موسیٰؑ اور ان کے ساتھیوں کو اپنے لیے فال بد ٹھیراتے (مفردات : ص ۵۲۳)۔ محمد طاہر پٹنی نے مؤخر الذکر معنی کی مثال میں یہ آیت درج کی ہے : ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ (۷ [الاعراف] : ۹۵) = ہم نے برائی کو اچھائی سے تبدیل کر دیا۔ یعنی کہتے ہیں : یہاں السیئة سے الجدب (قحط سالی) اور الحسنة سے الخصب (خوش حالی) مراد ہے۔ یہی مصنف السیئة کی شرعی تعریف یوں بیان کرتا ہے :

کل ما نہی اللہ عنہ کان سیئة — "جس چیز سے خدا نے روکا ہو وہ سیئة ہے"۔ نیز اس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ السیئات کا اطلاق کبائر پر ہوتا ہے، لہٰذا آیت اِنَّ الْحَسَنٰتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّاٰتِ ؕ (۱۱ [ہود]: ۱۱۴) سے معتزلہ کے اس قول کی تردید ہو جاتی ہے کہ کبائر (قطعی) ناقابل مغفرت ہیں (مجمع بحار الانوار، ۲: ۱۰۵)۔ ابن حجر مکّی کے بیان کے مطابق اکثر علما نے معاصی کی، صغائر اور کبائر میں تقسیم کو تسلیم کیا ہے۔ ان کا واضح استدلال اس آیت سے ہے: اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبٰٓىِٕرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ (۴ [النسآء]: ۳۱) — "اگر تم ان کبائر سے اجتناب کرو گے جن سے تمھیں روکا جاتا ہے تو ہم تمھارے چھوٹے چھوٹے گناہ معاف کر دیں گے"۔ ان علما کے نزدیک یہاں سیئات سے مراد صغائر ہیں (الزواجر، ص ۴)۔ تاہم دوسری طرف قرآن میں ہر "عمل سوء" کو قابل مؤاخذہ قرار دیا ہے: مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ ۙ وَلَا يَجِدْ لَهٗ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّلَا نَصِيْرًا (۴ [النسآء]: ۱۲۳) — "جو بھی برائی کا ارتکاب کرے گا اسے اس کی سزا دی جائے گی اور وہ اللہ کے سوا اپنا کوئی حامی و مددگار نہ پائے گا"۔ بعض علماے عقائد، مثلاً امام الحرمین اور ابن فورک وغیرہ نے معاصی کو صغائر کہنے سے انکار کیا ہے۔ بعض گناہوں پر صغیرہ کا اطلاق ایک اضافی امر ہے، یعنی وہ اپنے سے بڑے گناہ کے سامنے نسبةً صغیرہ کہلاتا ہے۔ ابن حجر مکّی نے اس ضمن میں ابن فورک کا یہ قول نقل کیا ہے: معاصی اللہ تعالٰی عندنا کلّها کبائر و انّما یقال بعضها صغیرة و کبیرة بالاضافة الٰی ما هو اکبر منها (الزواجر، ص ۴، ۱۱)۔

علماے تصوف نے انسان کی اس کمزوری پر خاص تنبیہ کی ہے کہ وہ سیّئات صغار کے ارتکاب کو سہل انگاری کی بنا پر کچھ زیادہ موجب خطر نہیں سمجھتا۔ صوفیہ اس ضمن میں صغائر سے اجتناب پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ بلال بن سعد کا قول ہے: لا تنظر الٰی صغر الخطیئة ولکن انظر الٰی من عصیت، یعنی کسی گناہ کے صغیرہ ہونے کی طرف نہ دیکھو، بلکہ یہ دیکھو کہ تم کس ذات کی نافرمانی کر رہے ہو۔ فضیل بن عیاض نے کہا ہے: بقدر ما یصغر الذنب عندک یعظم عند اللہ و بقدر ما یعظم عندک یصغر عند اللہ تعالٰی، یعنی جس نسبت سے کوئی گناہ تمھارے نزدیک چھوٹا قرار پاتا ہے اسی قدر وہ خدا کے ہاں بڑا قرار پاتا ہے اور جس قدر کوئی گناہ تمھارے نزدیک بڑا سمجھا جاتا ہے اسی نسبت سے خدا کے ہاں وہ چھوٹا قرار پاتا ہے (الزواجر، ص ۱۲)۔

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الدامغانی: قاموس القرآن او اصلاح الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم (ترتیب: عبدالعزیز سید الأهل)، بیروت، ۱۹۷۰ء؛ (۳) راغب اصفہانی: مفردات القرآن، (اردو ترجمہ محمد عبدہٗ فیروز پوری)، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۴) محمد طاہر پٹنی: مجمع بحار الانوار، مطبع منشی نولکشور؛ (۵) ابن حجر مکّی: کتاب الزواجر عن اقتراف الکبائر۔

(قاضی عبدالنبی کوکب)

سَیِّد: (عربی؛ جمع: سادة)، شہزادہ، حاکم، سردار یا [خاوند] یا مالک جو اپنے ذاتی اوصاف، املاک یا پیدائش کے لحاظ سے ممتاز ہو۔ آخری معنوں میں یہ لفظ تمام عالم اسلام میں بلا شرکت غیرے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اولاد کے لیے استعمال ہوتا ہے [رک بہ شریف]۔ یہ لفظ قرآن مجید میں صرف دو بار استعمال ہوا ہے: ایک بار تو (۳ [آل عمرٰن]: ۳۹) میں حضرت یحیٰیؑ کے لیے اور دوسری دفعہ (۱۲ [یوسف]: ۲۵) زلیخا کے شوہر کے لیے آیا ہے۔ (قرآن مجید (۳۳ [الاحزاب]: ۶۷) میں سیّد کی جمع سادة بمعنی دنیوی اور مذہبی گمراہ سردار بھی استعمال ہوا ہے۔ عرب اس لفظ کو انسانوں

کے علاوہ جنّوں، حیوانوں اور بے جان چیزوں کے سلسلے میں بھی استعمال کرتے ہیں۔ ایک شعر میں "جنّوں کا ذکر آیا ہے جنھیں رات کے وقت ان کے سیّد (سردار) کا نام لے کر حاضر کیا جاتا ہے"۔ جنگلی گدھے کو اپنی مادہ کا سید کہا جاتا ہے۔ الزجاج، قرآن مجید کو سید الکلام کہتا ہے [کیونکہ یہ سب کلاموں سے، اشرف، ارفع اور اعلیٰ ہے، لسان العرب، بذیل مادّہ]۔ غیر مسلموں پر اس کے اطلاق کے بارے میں بہترین مثال Rodrigo Diaz : *el Cid Campeador* کی ہے، لیکن سیِّد، سِیدی وغیرہ کے لیے رک بہ السیِّد۔

مآخذ: (۱) E. W. Lane : *Lexicon*، بذیل مادّہ؛ [(۲) لسان العرب، بذیل مادّہ]۔

(T. W. HAIG)

⊗ **سیّد احمد خان:** رک بہ احمد خان سیّد، سر۔

⊗ **سیّد محمد، گیسو دراز:** رک بہ گیسو دراز۔

■ **السیّد الحِمیَری:** ابو ہاشم اسمٰعیل بن محمد بن یزید بن ربیعہ بن مُفرّغ (نیز ربیعہ مُفرّغ)، ۱۰۵ھ/۷۲۳ء میں بصرے میں پیدا ہوا۔ وہ ایک عرب شاعر تھا اور فرقۂ اباضیہ [رک باں] کا پیرو تھا، لیکن زندگی کے عین آغاز میں وہ شیعہ ہو گیا تھا۔ وہ اسے خدا کا فضل خیال کرتا تھا اور اس پر نازاں تھا۔ وہ فرقۂ کیسانیہ [رک باں] کا پیرو بن گیا تھا، لیکن وہ ان کی طرح نہ صرف ان کے امام محمد بن الحنفیہؓ کی مراجعت کا قائل تھا بلکہ تناسخ وغیرہ کی دونوں صورتوں کا معتقد تھا، یعنی رجعت اور تناسخ دونوں کا قائل تھا۔ اس کا یہ دعوی تھا کہ میں نوح علیہ السلام کے قالب میں ظاہر ہوا ہوں۔ اپنے مذہبی اور سیاسی عقائد کی بنا پر اسے بصرے سے نکل کر کوفے جانا پڑا، لیکن جب خلفاے عباسیہ برسر اقتدار آئے تو اس نے عباسیوں کی مدح سرائی بھی کی۔ وہ المنصور کا خاص طور پر منظور نظر رہا۔ اس نے اپنے قصائد کو صوبائی حاکموں، مثلاً ابو بُجَیر الاہوازی کی مدح کے لیے وقف کر دیا۔ شاعری اس کے خاندان میں موروثی تھی۔ اس کا دادا یزید ہجوگو تھا اور لوگ اس سے ڈرتے تھے۔ اس نے اپنی قبیح ہجویات سے زیاد نامی حاکم کی خوب گت بنائی تھی۔ وہ (سید الحمیری) خود بھی نہ صرف پُرگو شاعر کی حیثیت ہی سے ممتاز تھا (بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے ایک ہزار سے زائد قصیدے بنو ہاشم میں رائج تھے)، بلکہ اپنی زبان کی لطافت کی وجہ سے بھی مشہور تھا۔ ابو العتاهیة [رک باں] کی طرح اس کے اشعار سہل اور رواں تھے کیونکہ اس کا نصب العین یہی تھا کہ اس کا کلام عوام کے لیے قابل فہم ہو۔ وہ ابو العتاہیہ اور بشّار کے ساتھ ممتاز ترین شعراے متأخرین میں شمار ہوتا ہے، لیکن اس کے مخصوص سیاسی اور مذہبی نظریات کی وجہ سے اس کے اشعار کی شہرت نہ ہو سکی، یہاں تک کہ آج اس کا کوئی دیوان بھی موجود نہیں ہے۔ [صرف ایک قصیدہ، جس کا نام القصیدة المذہّبة ہے اور جو خاندان نبوت کی مدح میں ہے، جس کی مختلف شرحیں کئی مقامات سے شائع ہو چکی ہیں]۔ اس نے واسط کے مقام پر ۱۷۳ھ/۷۸۹ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابوالفرج الاصفہانی: الآغانی، بار اوّل، ۸ : ۱ تا ۲۳ بار دوم، ۲ تا ۹۹؛ (۲) ابن شاکر: فوات الوفیات، ۱ : ۱۹، قاہرہ ۱۲۹۹ھ؛ (۳) الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ص ۱۱۱؛ (۴) عبدالقاہر البغدادی: الفرق بین الفِرَق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۳۰؛ [(۵) روضات الجنّات، ۲۸، مطبوعۂ تہران؛ (۶) الذریعہ الی تصانیف الشیعہ، ۱ : ۳۳۳ تا ۳۴۳، نجف ۱۹۳۶ء؛ (۷) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۱ : ۳۶۶، بار دوم، بیروت؛ براکلمان، ۱ : ۸۲، لائیڈن (التعریب)، ۲ : ۹۸، قاہرہ ۱۹۶۱ء]؛ (۸) Barbier de Meynard : *J.A.*، سلسلۂ ۷، ۴ : ۱۵۹ تا ۲۰۸۔

(BROCKELMANN [و ادارہ])

ش

⊘ **ش** : [تلفظ : شِین] عربی حروفِ تہجّی میں تیرھواں، فارسی میں سولھواں اور اردو میں انتیسواں حرف ہے، جس کے عدد (بحساب جُمّل) ۳۰۰ ہیں۔ یہ اپنے ہم شکل حرف 'س' سے تین نقطوں کے ذریعے ممتاز و متمیز ہوتا ہے اور 'س' کے برعکس (جو فعل مضارع کے شروع میں داخل ہو کر اسے مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے) حروف غیر عاملہ میں سے ہے (محیط المحیط، بذیل مادّہ).

ش، عربی حروف تہجی کے انتیس حروف اصلیہ میں باعتبار مخارج گیارھواں حرف ہے اور سیبویہ کی تصریح کے مطابق اس کا مخرج 'ج' اور 'ی' کی طرح وسط زبان اور تالو کے بالائی حصے کے درمیان ہے (مِن وسطِ اللسانِ بینہ و بین وسطِ الحنکِ الاعلی، دیکھیے کتاب سیبویہ، ۲ : ۴۵۴ ببعد؛ النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۳۰۰)؛ امام ابن الجزری الدمشقی نے عربی حروف تہجّی کے جو مخارج متعین کیے ہیں ان میں 'ش' کا مخرج ساتواں ہے (النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۳۰۰). یہ دس حروف مہموسۃ (جو حروف مجہورہ کی ضد ہیں) میں سے ایک ہے جن کی ادائی کے وقت دھیمی سی آواز پیدا ہوتی ہے۔ علمائے لغت و قراءت 'ش' کو تین حروف شجریہ (ج، ش، ی) میں سے شمار کرتے ہیں، چونکہ یہ الشجرۃ یا مفتح الفم (منہ کے کھلنے کی جگہ) سے ادا ہوتے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ؛ کتاب سیبویہ، ۲ : ۴۵۲ تا ۴۵۴؛ النشر فی القراءات العشر، ۱ : ۳۰۰ ببعد).

(ظہور احمد اظہر)

شاباشیّہ : بصرے اور الاحساء کے علاقے کے ایک فرقے کا نام جو غُلاۃ قرامطہ میں سے تھا اور جس کی قیادت شیوخ بنو شاباش کے ہاتھ میں تھی (ربوبیت [سیادت] باپ سے بیٹے کو ملتی ہے)۔ خلیج فارس میں۔ ان لوگوں کی سیاسی سرگرمی ایک صدی سے زیادہ عرصے تک (۳۸۰ھ/۹۹۰ء تا ۴۸۰ھ/[۱۰۸۷ء]) جاری رہی (اس نام کی شکل شبّاسیہ کو ترک کر دینا چاہیے).

اس کے باوجود کہ راسخ العقیدہ مصنفین نے انہیں خارج از اسلام قرار دیا ہے اِن میں دو بصرے کے بویہی حاکم کے وزیر رہے: ابو الحسن علی بن الفضل (یا حسن) ابن شاباش (م ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲ء) اور اس کا بیٹا سُلیل البرکات (جس کا ذکر ۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء میں الغزالی نے کیا ہے)۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ دروز انہیں اپنے مذہب کا پیرو سمجھتے تھے کیونکہ ہمیں دروزی قانون نامے میں ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء کی تاریخ کا لکھا ہوا مقتنی کا ایک رسالہ ملتا ہے جو خاص انہیں کے لیے وقف ہے۔ ہمیں یہ

بھی عام ہے کہ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی تک بھی دروزوں اور خلیج فارس کے جزائر کے درمیان روابط قائم تھے (دیکھیے Poliak، در REI، ۱۹۳۳ء، ص ۲۰۰).

مآخذ : (۱) Goldziher : *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*، ص ۴۷، ۹۲؛ (۲) Sacy : *Druzes*، ۲ : ۲۶۶؛ (۳) Massignon : *Hallāj*، ص ۳۳۹؛ (۴) المعرّی : رسالة الغفران، ص ۱۶۸؛ (۵) یاقوت : المشترک، ص ۲۸۲؛ (۶) Kremer : *Gesch. der herrschenden Ideen*، ص ۲۳۰، حاشیہ ۱۰.

(LOUIS MASSIGNON)

⊗ **الشّابی، ابو القاسم** : ابو القاسم بن محمد بن ابی القاسم الشابی المغرب کے جدید شعرائے عرب میں سب سے زیادہ ممتاز ہے ۔ اس کی شاعری قدیم و جدید خیالات کا سنگم ہے .

وہ ۱۳۲۷ھ / مارچ ۱۹۰۹ء (اور بقول الزرکلی ۱۳۲۴ھ / ۱۹۰۶ء) میں الشابیہ میں پیدا ہوا جو جنوبی تونس میں بلاد الجرید کے مشہور شہر توزر کا ایک نواحی قصبہ ہے ۔ بلاد الجرید تونس میں اپنے قدرتی مناظر کی وجہ سے مشہور ہیں ۔ الشابی کا باپ محکمۂ شرعیہ میں قاضی تھا اور اس نے جامع الزیتونہ (تونس) اور جامع الازہر (قاہرہ) میں تعلیم پائی تھی ۔ مصر کے قیام کے دوران میں اس نے مفتی محمد عبدہ سے بھی استفادہ کیا تھا ۔ اس طرح وہ بالواسطہ سید جمال الدین افغانی کے اصلاحی خیالات سے متاثر تھا.

الشابی نے ابتدائی تعلیم ایک مکتب میں پائی اور نو برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر لیا ۔ ۱۹۲۰ء میں الشابی کے والد نے اس کو اعلٰی دینی تعلیم کے لیے جامعۂ زیتونہ میں بھیج دیا ۔ یہاں آ کر اس کے ہوش و تمیز کی آنکھیں کھلیں اور وہ نئے افکار و خیالات سے آشنا ہوا ۔ وہ مطالعے کا بے حد شوقین تھا ۔ اس نے جلد ہی قدیم عربی ادب کی معیاری کتب الکامل (المبرد)، الامالی (القالی)، الاغانی اور لسان العرب وغیرہ پڑھ لیں ۔ اس وسیع مطالعے سے نہ صرف اس کا ادبی ذوق پختہ ہوا بلکہ اسے عربی زبان کے مختلف اسالیب بیان پر بھی حیرت انگیز قدرت حاصل ہو گئی ۔ اس کے علاوہ اس نے مغربی ادب کے عربی تراجم کا بھی نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کیا، لیکن وہ سب سے زیادہ متأثر مہجری شعرا (امریکہ میں مقیم عرب شعرا) خلیل جبران، نعیمہ اور ابوماضی وغیرہ سے ہوا ۔ ۱۹۲۸ء میں وہ جامعہ زیتونہ سے فارغ التحصیل ہو کر لاء کالج میں داخل ہوا اور ۱۹۳۰ء میں وکالت کا امتحان پاس کیا ۔ تعلیم سے فراغت کے بعد اس نے جامعۂ زیتونہ کے نظام اور قدیم نصاب کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا، علمی سرگرمیوں کے فروغ کے لیے جمعیة الشبان المسلمین اور النادی الادبی کی بنیاد رکھی اور طالب علموں کی فلاح و بہبود کے لیے نادی الطلاب قائم کی.

الشّابی کی یہ علمی اور ثقافتی سرگرمیاں جاری تھیں کہ اس کے باپ نے اچانک وفات پائی اور سارے کنبے کی کفالت کا بار اس کے کندھوں پر آ پڑا ۔ اس کے علمی اور اصلاحی مشاغل یکدم رک گئے اور وہ افسردہ خاطر ہو کر مختلف امراض کا شکار ہو گیا ۔ صحت کی تلاش میں اس نے زندگی کے آخری تین سال تونس کے مختلف صحت افزا مقامات میں گزارے ۔

طبیبوں کی رائے میں اس کا دل پھیلنے لگا تھا آخر کار اس نے عارضۂ قلب سے اکتوبر ۱۹۳۴ء میں، جبکہ وہ بمشکل چوبیس برس کا ہوا تھا عین عالم شباب میں وفات پائی (زین العابدین تونسی : الادب التونسی فی القرن الرابع عشر، ۱ : ۲۰۲، تونس ۱۹۲۷ء؛ (۲) محمد فاضل بن عاشور : الحرکة الادبیة و الفکریة فی تونس، ۱۷۸ تا ۱۸۰، قاہرہ ۱۹۵۵ء / ۱۹۵۶ء).

الشابی کی شاعری: الشابی کی شہرت کا دارومدار تمامتر اس کی شاعری پر ہے۔ اس کی نظمیں ۱۹۲۰ء ہی سے تونس اور قاہرہ کے اخبارات و رسائل میں شائع ہونے لگی تھیں اور ناقدین ادب کی نگاہیں اس کی طرف اٹھنے لگی تھیں۔ اس کا دیوان اس کی وفات کے کئی برس بعد ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔ الشابی کی شاعری مندرجۂ ذیل چیزوں سے متأثر ہے: (۱) قدیم عربی ادب کی روایت؛ (۲) طٰہ حسین کا اسلوب بیان اور اس کا فکر و نظر؛ (۳) یورپی ادب کے عربی تراجم؛ (۴) ادب المہجر۔ وہ ان عرب شعرا سے جو امریکہ میں آباد تھے، سب سے زیادہ متأثر تھا۔ الشابی کے الفاظ اور ترکیبیں قدیم ہیں، لیکن معانی و مطالب نئے ہیں۔ کلام میں روانی، آمد اور جدت فکر ہے۔ اس نے قدیم الفاظ و لغوات کو نئے انداز سے استعمال کر کے اپنے جذبات کی ترجمانی کی ہے۔ عربی کے قدیم ادب کے وسیع مطالعے کی بدولت اس کی زبان شستہ اور انداز بیان معیاری اور دلآویز ہے۔ ابتذال اور رکاکت اس کے ہاں نام کو بھی نہیں۔

الشابی کو اپنے باپ کے ہمراہ تونس کے مختلف قصبوں اور شہروں میں رہنے کا اتفاق ہوا تھا۔ یہ شہر اپنے مناظر فطرت کی وجہ سے المغرب میں مشہور ہیں، اس لیے مناظر قدرت پر اس کی نظمیں (تونس الجمیلۃ، تحت الغصون، من أغانی الرُّعاۃ) جدید عربی شاعری میں امتیازی حیثیت رکھتی ہیں۔ جوانی کی نظموں میں جوش، سرمستی، اور رنگینی سب کچھ ہی موجود ہے۔ "صلوات فی ہیکل الحب" میں رعنائی، برجستگی اور رفعت تخیل پائی جاتی ہے، جو پچھلے کلام میں موجود نہیں۔ اس نظم میں رومانیت اور کلاسیکیت کا حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔ زندگی کے آخری دور کی نظموں میں نہ صرف سوز و گداز پایا جاتا ہے بلکہ رنج و غم اور یاس و قنوط کی گہری چھاپ بھی لگی ہوئی ہے۔ الشابی نے اندلسی موشحات پر بھی طبع آزمائی کی ہے۔ اندلسیہ کی زبان نرم، لطیف، خوشگوار اور لوچدار ہے۔ اس نے ان میں ترنم اور موسیقیت پیدا کر کے اور بھی دلآویزی پیدا کر دی ہے۔

الشابی کے زمانے میں تونس فرانسیسی استبداد کے پنجے میں گرفتار تھا۔ فرانسیسیوں نے تونسیوں کی زبان و قلم پر پہرے بٹھا رکھے تھے۔ اس سیاسی گھٹن سے تنگ آ کر اس نے "الی طغاۃ العالم" (دنیا کے ظالموں کے نام) اور "ارادۃ الحیاۃ" جیسی نظمیں لکھیں جو ملک بھر میں بچے بچے کی زبان پر چڑھ گئیں، خصوصاً مؤخر الذکر نظم کا یہ بند

اذا الشعبُ، یوماً اراد الحیاۃ
فلابدّ ان یستجیبَ القدر
و لابدّ للیلِ ان ینجلی
و لابدّ للقیدِ ان ینکسر

ترجمہ: جب کوئی قوم زندہ رہنے کا ارادہ کر لے تو قضا و قدر بھی اس کی موافقت کرے گی۔ رات کا اندھیرا چھٹ کر رہے گا اور (غلامی کی) بیڑیاں ٹوٹ کر رہیں گی۔

ان شعری خصوصیات کی بدولت الشابی المغرب کے معاصر شعرائے عرب میں سب سے زیادہ ممتاز نظر آتا ہے (ابو القاسم محمد کرو: الشابی، حیاته و شعره، ۱۰۰ تا ۱۱۰، بار سوم بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۲) عمر فروخ: الشابی، شاعر الحب و الحیاۃ، ۱۲۶ تا ۲۰۰، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۳) زین العابدین السنوسی، الادب التونسی فی القرن الرابع عشر، ۱: ۲۰۲ تا ۲۵۳، تونس ۱۹۲۷ء)۔

تصانیف: الشابی ممتاز شاعر ہونے کے علاوہ ایک اچھا نثر نگار بھی تھا۔ اس نے مختلف رسائل میں بے شمار مقالات و مضامین لکھے تھے۔ ان میں

اس کا ایک لیکچر ''الخیال الشعری عند العرب'' (تونس ۱۹۲۹ء) کے نام سے اس کی زندگی میں چھپ کر شائع ہو گیا تھا۔ اس میں الشابی نے عربوں کے فکر شعری کا یورپی فکر سے موازنہ کیا ہے۔ اب الشابی کے مداحین اس کے مقالات کی ترتیب اور اشاعت کی فکر میں ہیں۔

افسوس ہے کہ الشابی کی صحیح قدر و منزلت اس کی زندگی میں نہ ہو سکی، لیکن ملکی آزادی کے بعد اس کا یوم وفات بڑی دھوم دھام سے منایا جاتا ہے، ہر سال اس کے مزار پر پھولوں کی چادر چڑھائی جاتی ہے اور اس کے فکر و فن پر مقالات پڑھے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) امین الشابی: مقدمة اغانی الحیاة، تونس ۱۹۵۵ء؛ (۲) زین العابدین السنوسی: الآدب التونسی فی القرن الرابع عشر، ۱ : ۲۰۲ تا ۳۰۵، تونس ۱۹۲۷ء؛ (۳) محمد فاضل بن عاشور: الحرکة الادبیة والفکریة فی تونس، ۱۴۸ تا ۱۸۰، قاهره ۱۹۵۵ - ۱۹۵۶ء؛ (۴) زین العابدین السنوسی، ابوالقاسم الشابی، حیاته وشعره، تونس ۱۹۵۹ء؛ (۵) ابوالقاسم محمد کرو: الشابی، حیاته و شعره، بار سوم، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۶) عمر فروخ: شاعران معاصران: ابراهیم طوقان و ابوالقاسم الشابی، بیروت ۱۹۵۴ء؛ (۷) وہی مصنف: الشابی: شاعر الحب و الحیاة، بیروت ۱۹۶۱ء؛ (۸) یوسف داغر: مصادر دراسة الادبیة، ۲ : ۳۶۳، ۳۶۵، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۹) الزرکلی: الاعلام، ۶ : ۲۰۰، مطبوعة قاهره؛ (۱۰) مجله الندوه، تونس، (عدد خاص) اکتوبر ۱۹۵۳ء۔

(نذیر حسین)

• **شاپور:** (فارسی)، عربی سابور (شکل شاهفور جو الاعشی کی ایک نظم منقول در الثعالبی: غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم (*Hist. des rois des Perses*)، طبع زوتنبرگ، ص ۴۹۳ میں پائی جاتی ہے پہلوی لفظ شاہپوهرے (Shāhpuhrē) کے زیادہ قریب ہے)، ساسانی خاندان کے کئی بادشاہوں کا نام؛ اس نام کے تین ایرانی بادشاہوں کا تعلق اسلامی روایات سے بھی ہے۔

شاپور اوّل بن اردشیر، جسے عرب سابور الجنود کہتے ہیں۔ قدیم مؤرخین کا Sapor اول (۲۴۱ء تا ۲۷۲ء) اور جو اپنے عہد حکومت کے بیشتر حصے میں رومیوں سے جنگ کرتا رہا، کیونکہ اس نے اپنے باپ اردشیر (Artaxerxes) کی شروع کردہ مہم کو جاری رکھا۔ وہ نصیبین جیسے بڑے بڑے شہروں پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا (اگرچہ یہ شہر ۲۴۳ء میں اس کے خابور (Resaina) کے مقام پر شکست کھا جانے کے بعد پھر اس کے ہاتھوں سے نکل گئے)۔ بعد میں (۲۵۶ء؟) اس نے انطاکیہ لے لیا، بلکہ ۲۶۰ء میں قیصر ولیریانس (Valerian) کو بھی قید کر لیا۔ رومیوں سے یہ جنگیں، جن میں کبھی کامیابی اور کبھی ناکامی ہوتی رہی، اس طرح بظاہر شاپور کی قطعی فتح پر مختتم ہوئیں، مگر اب اسے ایک اور دشمن، یعنی تدمر [= پالمائرا (رک بآں)] کے بادشاہ اُذینہ (Odenathus) کا سامنا کرنا پڑا، جس نے اسے مفتوحہ علاقے کے تخلیے پر مجبور کر دیا۔ اُذینہ اپنی زندگی کے آخری ایّام تک ایرانیوں کا دشمن رہا، مگر اس کی جانشین زباء (Zenobia) نے شاپور سے صلح کر لی۔ اس واقعے اور بعض دوسرے تاریخی واقعات کے بارے میں جن کی تفصیلات میں اس وقت جانا ممکن نہیں، دیکھیے Pauly-Wissowa، ج ۲، *Realenz*، ۲، بار دوم، عمود ۲۳۲۵ ببعد۔ یہاں ہمیں صرف مسلم روایات سے سروکار ہے، جو قدیم ایرانی روایات پر مبنی ہیں اور جو بحیثیت مجموعی بہت ہی کم تاریخی اہمیت کا دعوی کر سکتی ہیں، اگرچہ اس میں شبہہ نہیں کہ

ان روایات کے ذریعے بہت سی اہم اور قیمتی تاریخی تفصیلات، جو بالکل غیر معروف تھیں، محفوظ ہو گئی ہیں۔ شاپور اوّل کی داستانِ زندگی کے وہ بڑے بڑے واقعات جو مسلم ماٰخذ میں مذکور ہیں حسب ذیل ہیں:

زمانۂ شباب: شاپور کے والد اردشیر نے اشکانی (Arsakid) خاندان کے بادشاہ اُردوان سے تخت و تاج چھین کر اسے قتل کر دیا اور اس کی ایک بیٹی سے شادی کر لی۔ اس شہزادی نے اردشیر کو زہر دینے کی کوشش کی، مگر سازش کا پتا چل گیا اور شاہ نے اپنے ایک معتمد درباری کو حکم دیا کہ اسے قتل کر دے، لیکن درباری نے دیکھا کہ شاہزادی حاملہ ہے تو اس نے اس کی جان بخشی کر دی اور جب اس نے ایک بیٹے کو جنم دیا تو اسے شاپور (شاہ کا بیٹا) کے نام سے موسوم کیا۔ شاپور حالت خفا ہی میں جوان ہوا۔ ادھر اردشیر کو اس بات کا بے حد قلق تھا کہ وہ لاوارث دنیا سے رخصت ہو رہا ہے۔ اس درباری نے موقع کو غنیمت جان کر افشاے راز کر دیا اور لڑکے کو اس کے باپ کی خدمت میں پیش کر دیا جس کی خوشی کی انتہا نہ رہی۔

یہ داستان پہلوی 'کارنامک' میں موجود ہے۔ اسلامی روایات کا بڑا حصہ اسی کے مطابق ہے، اگرچہ تمام ماٰخذ میں تفصیلات ایک سی نہیں ہیں۔ فردوسی دو جزوی واقعات بیان کرتا ہے، جو کارنامک میں تو موجود نہیں ہیں، لیکن باقی داستان سے ان کا قدیم ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے۔ شاپور کی پیدائش کے واقعے کے آشکارا ہو جانے کی صورت میں خطرے سے بچنے کے لیے وہ عہدے دار درباری، جسے اشکانی شاہزادی کو قتل کرنے کا کام تفویض ہوا تھا، بالکل Lycian Combabos کا سا طرز عمل اختیار کرتا ہے۔ دوسری چیز یہ ہے کہ شاپور کا اصلی اور حقیقی شاہزادہ ہونا اس طرح ثابت ہوا کہ کھیل کے دوران میں، جسے وہ دیکھ رہا تھا، وہ گیند کو اردشیر کے پاس سے بڑی جرأت سے اٹھا لیتا ہے اور وہ بادشاہ سے مرعوب نہیں ہوتا۔ الطبری کو بھی اس داستان کا علم ہے، مگر زہر خورانی کی سازش کے متعلق وہ کوئی ذکر نہیں کرتا۔ اس کی روایت کے مطابق اردشیر نے اشکانی خاندان کے تمام لوگوں کو قتل کرنے کی قسم کھا رکھی تھی، لیکن اسے اس بات کا علم نہ تھا کہ اس کی بیوی بھی اشکانی خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ الدینوری بھی یہی حکایت بیان کرتا ہے، مگر وہ شاہزادی کو فرخان اشکانی کی بھتیجی بتاتا ہے۔

اس کے بعد داستان میں شاپور کے معاشقے اور اس کے بیٹے ہرمزد کی پیدائش کا ذکر ہے۔ عملاً یہ گزشتہ حکایت کا اعادہ ہے۔ ایک ہندوستانی رشی نے اردشیر کے روبرو پیشین گوئی کی کہ اس کے تاج و تخت کا وارث مہرک کے خاندان میں سے ہوگا جسے اردشیر نے تباہ و برباد کر دیا تھا، لہٰذا اردشیر نے مہرک کی نسل کے تمام افراد کو قتل کرا دیا، صرف ایک لڑکی بچ نکلی۔ شاپور جنگل میں شکار کھیلتے ہوئے اس لڑکی سے ملتا ہے اور اسے اردشیر سے چھپاتے ہوئے اپنے ساتھ محل میں لے آتا ہے۔ جب اس عورت کا بیٹا ہرمزد اوّل جوان ہوتا ہے تو اردشیر اس میں شاہی خون کی جھلک دیکھتا ہے، کیونکہ وہ شاہ کے حضور میں بے دھڑک کھڑا رہتا ہے (داستان کی یہ وہی خصوصیت ہے جو شاپور کے قصے میں ہے)۔ اس کے بعد قصے کا خاتمہ طربیہ صورت میں ہوتا ہے۔ کارنامک اور فردوسی میں بھی حکایت دی گئی ہے اور الطبری بھی اس سے اتفاق کرتا ہے۔ دوسرے ماٰخذ میں یہ داستان بیان نہیں کی گئی، لیکن حمزہ اصفہانی (طبع Gottwaldt، ص ۴۰۹) کہتا ہے کہ ہرمزد اوّل کی ماں کے بارے میں ایک کہانی مشہور ہے اور وہ اس کا نام کرد زاد بتاتا ہے۔

الطبری کی بیان کردہ داستان کے مطابق تخت نشینی سے پہلے شاپور نے اردشیر اور اردوان کی جنگ میں نمایاں حصہ لیا اور (الاشکانی) بادشاہ کے دبیر کو قتل کر دیا۔ اردشیر کی وفات کے بعد شاپور تخت نشین ہوا، المسعودی کا یہ بیان (مروج، ۲ : ۱۶۰) کہ اردشیر اپنے بیٹے کے حق میں تخت سے دست بردار ہو گیا تھا اور بعد ازاں اپنی ساری زندگی مذہب کی خدمت کے لیے وقف کر دی تھی، اس کی تائید کسی قدیم روایت سے نہیں ہوتی۔

الحضر (Hatra) : الحضر کی فتح کو الطبری اور الثعالبی نے شاپور اول کی طرف، ابن قتیبہ اور سعید بن بطریق نے اردشیر کی جانب اور فردوسی اور الدینوری نے شاپور ثانی کی طرف منسوب کیا ہے، یہ کہانی حسب ذیل ہے :

ایرانی بادشاہ قلعۂ الحضر کو مسخّر کرنے میں ناکام رہا، جہاں شاہزادہ ساطرون (دوسروں کے مطابق ضیزن) کی اقامت تھی، یہاں تک کہ ساطرون کی بیٹی نضیرۃ ایرانی بادشاہ کی محبت میں گرفتار ہو گئی اور اس نے اپنے باپ کو اور اس کے سپاہیوں کو مدہوش کر کے اسے شہر کا قبضہ دلایا یا غداری کر کے دشمن کو وہ طلسم بتا دیا، جس پر قلعے کی ملکیت منحصر تھی [الاغانی، بار دوم، ۲ : ۳۵]۔ شاہ ایران نے حسب وعدہ نضیرۃ سے شادی کر لی، مگر بعد میں اسے اپنے باپ کے ساتھ غداری کرنے کی پاداش میں قتل کرا دیا۔

مؤرخین نے اس سلسلے میں بعض عربی نظمیں نقل کی ہیں جو قطعاً بعد کے زمانے کی ہیں اور جو بطور مآخذ اتنی ہی کم مایہ ہیں جتنی کہ مؤرخین کی داستانیں۔ با این ہمہ وہ اس امر کی شہادت ضرور دیتی ہیں کہ عربوں کے ہاں بھی اس قسم کی روایات موجود تھیں کہ جنگجو سابور نے ایک مرتبہ الحضر کا محاصرہ کیا تھا۔ رہا یہ امر کہ الحضر کا فاتح اردشیر تھا یا شاپور اوّل، اس کا یقینی طور پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں ایک قابل اعتماد مآخذ Dio Cassius سے الحضر کے ایک ہی محاصرے کا علم ہے جس کا اہتمام ایک ساسانی بادشاہ، یعنی اردشیر نے کیا تھا، مگر یہ محاصرہ ناکام رہا۔ بہت سے محققین کا خیال ہے، اور یہ امر بجائے خود غیر اغلب بھی نہیں کہ یا تو خود اردشیر نے ایک ناکام کوشش کے بعد یا پھر شاپور اول نے تخت نشینی کے بعد الحضر فتح کر لیا تھا، لیکن ہمارے پاس قابل اعتماد تاریخی معلومات موجود نہیں، یا ہمارے پاس جو کچھ بھی ہے صرف سکیلا *Scylla* (Komaitho) کی مشہور کہانی کی ایک شکل ہے۔ شاہ ساطرون کے نام میں ممکن ہے تاریخ کی کوئی صدائے باز گشت ہو۔ وہ ضرور کوئی شامی ہوگا جس کا پرتی (اشکانی) نام سنطروق (Sanatruk) تھا۔ ضیزن کا نام کسی دوسرے سیاق و سباق سے آ داخل ہوا ہے، (دیکھیے Nöldeke : *Gesch. d. Perser und Araber*، ص ۳۴)۔ اس بیان کے مطابق جس میں الحضر کی تسخیر کو شاپور ثانی کے عہد حکومت کا واقعہ بتایا گیا ہے، عرب شاہزادہ ضیزن (در فردوسی : طائر) ایک ایرانی شاہزادی کو اڑا کر لے گیا تھا اور اس کے بطن سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہی بقول فردوسی غدار ثابت ہوئی تھی۔ یہاں اس کہانی میں بجائے اس کے ہم نام پیشرو کے زیادہ معروف شاپور ثانی ہے اور الحضر کے بادشاہ کی بیٹی کی غداری کو اس وجہ سے کسی حد تک معاف کر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنی ماں کی طرف سے ساسانی الاصل تھی۔ فردوسی کو اس قتل کا کوئی علم نہیں جس کا ذکر الدینوری نے کسی دوسرے مآخذ کی رو سے کیا ہے۔ وہ بظاہر اس داستان کی ایک قدیم تر صورت ہے، (دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenz.*، بار دوم بھی Hatra

بر مقالہ، ج ۷، عمود ۲۵۱۶ ببعد).

رومیوں کے ساتھ جنگ: ایرانی روایت میں قیصر والیریا نوس (Valerian) کی قید اور نصیبین اور رومی سلطنت کے دوسرے شہروں کی تسخیر کی یاد محفوظ ہے۔ قدیم روایت سے، جو نہ تو پوری طرح مربوط ہے اور نہ بالکل واضح، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاپور نے نصیبین دو مرتبہ فتح کیا، مغربی بیانات کے مطابق رومیوں نے شہر کو ری سینا Resaina کی لڑائی کے بعد دوبارہ فتح کر لیا اور بعد میں اُذینہ (Odenathus) نے اسے ایرانیوں سے لے لیا (Pauly-Wissowa : *Realenz*، طبع دوم، ج ۲، عمود ۲۳۲۸ و ۲۳۳۱؛ دیکھیے نیز Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۲۱، حاشیہ ۲)۔ فردوسی کے بیان کے مطابق حملہ رومیوں کی طرف سے ہوا تھا، کیونکہ انھیں امید تھی کہ بادشاہ کے بدل جانے سے ایرانی سلطنت میں کمزوری کا آنا ممکن ہے؛ چنانچہ انھوں نے موقع سے فائدہ اٹھانا چاہا (اسی قسم کا خیال شاپور ثانی کی تاریخ میں بھی ملتا ہے)۔ رومی سپہ سالار بزانوش (والیریانوس Valerianus کی مسخ شدہ صورت ہے) بالآخر شکست کھا کر گرفتار ہو جاتا ہے اور شاپور کے لیے شوشتر کے بند کا نقشہ تجویز کر کے آزادی حاصل کرتا ہے، عملاً یہی کہانی دوسرے مآخذ میں ملتی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ الطبری والریانوس (Valerian) کو ملک (بادشاہ) کہتا ہے اور یہی بات صحیح بھی ہے۔ الطبری کا فارسی ترجمہ (Zotenberg) اصل متن سے کسی قدر زیادہ مفصّل ہے۔ جیسا کہ الطبری بتاتا ہے کچھ کہانیاں ایسی بھی تھیں جن کی رُو سے شاپور نے رومی کی ناک کٹوا دی تھی بلکہ اسے قتل کرا دیا تھا۔ یہاں ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ ان حکایات میں ملکی روایت کس قدر ہے اور غیر ایرانی عنصر کس قدر۔ الثعالبی زیر بحث رومی بادشاہ کا نام قسطنطین بتاتا ہے۔ لہٰذا بظاہر اس کے مآخذ میں صحیح نام مندرج نہیں ہوتا۔ سعید بن البطریق (Eutychius) جو غلط طور پر رومی بادشاہ کو ساسانیوں کا معاصر بتاتا ہے، والریانوس (Valerian) کی گرفتاری اور قتل کو بہرام ثانی کے عہد حکومت کا واقعہ بتاتا ہے۔ وہ یہاں والریانوس کو قالیونس (Gallienus) کا گمنام بیٹا بتاتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس تھی، یعنی وہ بیٹا نہیں بلکہ باپ تھا (Eutychius، طبع شیخو، ص ۱۰۳)۔ الطبری کا یہ بیان کہ شاپور نے والریانوس (Valerian) کو انطاکیہ میں محصور کر لیا تھا، ایرانیوں کے شاپور اوّل (Sapor I) کی قیادت میں اس شہر کو فتح کرنے کی ایک گونہ صداے بازگشت ہے (سال کے متعلق تیقن نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انطاکیہ فی الواقع دو مرتبہ تسخیر ہوا تھا: Pauly-Wissowa : کتاب مذکور، کالم ۲۳۲۷، ۲۳۲۹)۔ اسی طرح القبادق (Cappadocia) کا نام بھی جو ایرانی روایت میں متعدد مرتبہ آتا ہے (دیکھیے نولدکہ Nöldeke : کتاب مذکور، ص ۳۳، حاشیہ ۲)، ۲۵۸ء اور بعد کے واقعات کی صداے بازگشت ہے، مثلاً ان وقائع کی القبادق کے دارالملک قیصریہ (Caesarea) کی تسخیر شاپور کے ہاتھوں (تقریباً ۲۶۰ء میں)۔ نصیبین (Nisibis) کی تسخیر سے متعلق ایک حیرت انگیز کہانی مشہور ہے: کہتے ہیں کہ شاپور نے اپنے عہد حکومت کے گیارھویں سال میں اس شہر کا محاصرہ کیا تھا مگر بعد میں محاصرہ اٹھا لیا کیونکہ خراسان میں اس کی موجودگی ضروری تھی۔ کچھ عرصے بعد اس نے شہر کا دوبارہ محاصرہ کیا اور اسے فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا، کیونکہ شہر پناہ معجزانہ طور پر شق ہو گئی تھی۔ یہ داستان الطبری میں ملتی ہے اور زیادہ تفصیل کے ساتھ سعید بن البطریق (Eutychius) میں موجود ہے۔ محاصرے کا التوا اور دیواروں کا شق ہونا

شاپور ثانی کے عہد حکومت کے واقعات کا عکس ہیں ۔ الثعالبی کے بیان کے مطابق شاپور اوّل نے طرسوس کو بھی فتح کیا تھا ۔ اس روایت کی تاریخی بنیاد بھی ہے، وہ یہ کہ شاپور کے ایک سپہ سالار نے اس شہر کو فتح کیا تھا (حدود ۲۶۰ء دیکھیے Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، عمود ۲۳۳۱ اوپر)۔

شہروں کی تاسیس؛ متفرق واقعات: مشرقی مصنف مندرجۂ ذیل شہروں کی تاسیس شاپور اوّل سے منسوب کرتے ہیں: شاذ شاپور (کشکر میں)، جندے ساپور [شاپور] (اھواز میں)، شوشتر کے قریب (اس کے ساتھ یہ بے معنی روایت بیان کی جاتی ہے کہ بادشاہ نے انطاکیہ میں سے گرفتار شدہ رومیوں کو یہاں آباد کیا تھا) ۔ فردوسی نے جس شاپور گرد کا ذکر کیا ہے وہ غالباً یہی شہر ہے ۔ حمزۂ اصفہانی نے ان کے علاوہ بیشاپور (فارس)، شاپور خواشت اور بلاش شاپور کے شہروں کا بھی ذکر کیا ہے؛ آخری دو شہروں کا صحیح محلّ وقوع متعیّن نہیں کیا جا سکتا ۔ اس نے غلط طور پر نیشاپور کو (جسے فردوسی نے بھی شاپور اوّل کی طرف منسوب کیا ہے) اور فیروز شاپور (الانبار) کو بھی شاپور اوّل کی طرف منسوب کیا ہے، حالانکہ انھیں شاپور ثانی نے آباد کیا تھا ۔ ابن قتیبہ کہتا ہے کہ شاپور نے اپنے جنگی قیدیوں کو تین شہروں میں آباد کیا: جندی شاپور، ساپور (فارس) (غالباً حمزہ کا بیشاپور میں) اور اھواز میں تستر کے مقام پر (دیکھیے نیز الثعالبی، ص ۴۹۴)۔

بعض مؤرخین مثلاً الطبری اور الدینوری لکھتے ہیں کہ مانی نے پہلے پہل شاپور اوّل کے عہد حکومت میں ظہور کیا تھا، لیکن یہ واقعہ کسی بعد کے بادشاہ (ہرمزد اوّل یا بہرام ثانی) کے عہد حکومت میں ہوا ۔ صرف فردوسی ہی نے جس نے غلطی سے اسے شاپور ثانی کے عہد حکومت کا واقعہ قرار دیا ہے، اسے ایک مسلسل داستان کی صورت میں پیش کیا ہے: چین کا نقاش مانی شاپور کی خدمت میں ایک پیغمبر اور ایک فرقے کے بانی کی حیثیت میں حاضر ہوا، لیکن موبدوں نے اس کی تکذیب کی؛ بالآخر وہ بادشاہ کے حکم سے قتل کر دیا گیا ۔ الثعالبی (ص ۵۰۱) نے بھی اسی قسم کی داستان بیان کی ہے: بہرام اوّل کے عہد میں مانی کا موبد موبدان (بڑے موبد) سے مناظرہ ہوا؛ مانی کو شکست ہوئی اور اس کی کھال کھنچوا دی گئی ۔ المسعودی (مروج، ۲: ۱۶۳) کے بیان کے مطابق شاپور اوّل کچھ عرصے تک مانی کا معتقد رہا، یہ بات تاریخی طور پر بمشکل ہی صحیح کہی جا سکتی ہے ۔ شاید اس روایت میں بعد کے ایک بادشاہ قباذ اور اس کے مزدکیت کی طرف میلان کی یاد موجود ہے ۔ مسلمان مصنفوں کی روایت کے مطابق شاپور اوّل تیس سال حکومت کرنے کے بعد اپنے بیٹے اور جانشین ہرمزد کو پند و موعظت کر کے وفات پا گیا۔

شاپور ثانی بن ہرمزد جو "ذوالاکتاف" کہلاتا ہے (کیونکہ اس نے عرب قیدیوں کے کندھے اتروا دیے تھے یا چھدوا دیے تھے)، تاریخ کا شاپور ثانی ہے (۳۱۰ء تا ۳۷۹ء) ۔ اس کے طویل عہد حکومت میں رومیوں سے مسلسل لڑائیاں ہوتی رہیں ۔ ایرانی فوجوں کو قسطنطین کے خلاف کامیابی حاصل نہ ہوئی اور قیصر جولیئن Julian کے ماتحت رومی حملے ساسانی سلطنت کے لیے خطرناک ثابت ہوئے ۔ اس قابل بادشاہ کی وفات (۳۶۳ء) کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس کے جانشین یوبانوس Jovian نے شاہ پور سے معاہدۂ صلح نامہ طے کیا، وہ جس قدر ایران کے لیے مفید و سود مند تھا اسی قدر رومیوں کے لیے شرمناک اور باعث ذلت تھا ۔ قیصر والنس Valens کے عہد میں بھی ایران سے جنگیں جاری رہیں ۔ اسی زمانے میں شاپور کے ہاتھوں آرمینیہ کے بادشاہ ارساکس

Arsakes کی گرفتاری عمل میں آئی اور اس کے بعد رومیوں نے باپ Pap کے حق میں مداخلت کی، جو ارساکس کا بیٹا اور جانشین تھا ۔ یہ لڑائیاں جن میں وقتاً فوقتاً نامہ و پیام کی وجہ سے وقفہ پڑ جاتا، برابر جاری رہیں، اور کوئی اہم فیصلہ نہ ہو سکا، یہاں تک کہ ٣٧٩ء میں شاپور کو موت نے آ لیا ۔ تمام تفصیلات اور اصلی مآخذ کے حوالوں کے لیے دیکھیے Pouly-wirsowa، کتاب مذکور، عمود ٢٣٣٤ ببعد ۔ یہاں ہمارا تعلق صرف مشرقی روایات سے ہے ۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ایرانی روایات میں اگرچہ شاپور اول اور شاپور ثانی کی شخصیتوں کو مجموعی طور پر الگ الگ رکھا گیا ہے، لیکن بعض تفصیلات جو دراصل ایک سے متعلق تھیں، وہ دوسرے کی طرف منتقل کر دی گئی ہیں ۔ چنانچہ جولین کی کہانی کے بعض واقعات بھی جن کا ایرانی روایت سے دور کا بھی واسطہ نہیں، بعض مآخذ میں داخل ہو گئے تھے ۔

عربوں سے جنگیں : تمام مآخذ اس امر پر متفق ہیں کہ شاپور ابھی پیدا بھی نہیں ہوا تھا کہ اس کا باپ ہرمزد ثانی وفات پا گیا، لیکن اس کی ماں کے ہاں لڑکا پیدا ہونے کی صورت میں تخت و تاج اس کے لیے محفوظ رکھا گیا تھا ۔ چنانچہ شاپور نے بادشاہ کی حیثیت سے جنم لیا ۔ اس تمام بیان کی حیثیت داستان سے زیادہ نہیں ۔ قدیم مغربی مآخذ بتاتے ہیں کہ شاپور ثانی جوانی کے عالم میں تخت نشین ہوا (دیکھیے Pouly-Wissowa، کتاب مذکور، عمود ٢٣٣٤؛ Nöldeke، *Cesch. d. Perse*، ص ٥١، حاشیہ ٣) ۔ آدزترسای نے بھی ہرمزثانی اور شاپور ثانی کے عہد حکومت کے مابین بادشاہت کی ہو گی ۔

اس زمانے میں جب شاپور خردسالی کے باعث خود حکومت کرنے کے قابل نہ تھا، مشرقی مآخذ کے بیان کے مطابق چاروں طرف سے دشمنوں نے اور بالخصوص عربوں نے حملہ کر دیا ۔ اس سلسلے میں جن قبائل کا ذکر کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں : عبد القیس، بحرین اور کاظمہ کے باشندے (الطبری، ابن قتیبہ)، غسانی (الدینوری جو بحرین اور کاظمہ کا بھی ذکر کرتا ہے) اور بنو ایاد (المسعودی اور الثعالبی) ۔ نوجوان شاہ نے اوائل ہی میں مدائن (Ctesiphon) کے مقام پر دریاے دجلہ کے اوپر ایک دوسرا پل بنانے کا حکم دے کر اپنی کمال دانشمندی اور دور بینی کا ثبوت دیا؛ مقصد یہ تھا کہ دریا کے آرپار آمد و رفت کا سلسلہ بغیر روک ٹوک جاری رہ سکے ۔ جب شاپور سولہ سال کا ہوا (اور بعض کے نزدیک ابھی پندرہ ہی برس کا تھا) تو فوج منظم کر کے عربوں کے مقابلے میں نکل کھڑا ہوا ۔ فردوسی اور الدینوری اس موقع پر الحضر کا واقعہ بیان کرتے ہیں، جو دراصل شاپور اول کے عہد حکومت کا واقعہ ہے ۔ عربوں سے جو لڑائیاں ہوئیں ان کی خاصی مبسوط تفصیلات (غالباً جزوی طور پر ضرور) ساسانی عہد کی قدیم ایرانی روایت میں شامل کر دی گئی ہیں ۔ یہ واقعہ کہ بادشاہ نے قیدیوں کے شانے توڑ دیے یا انھیں (تیروں یا برچھیوں سے) چھدوا دیا (بقول سعید بن البطریق یہ معاملہ گرفتار شدہ ملوک کے ساتھ ہوا) کسی نہایت قدیم روایت پر مبنی معلوم ہوتا ہے : حمزہ (طبع Gottwaldt، ص ٥١) ”ذوالاکتاف“ کا فارسی مترادف ”ھویہ“ (؟) ”شبا“ بتاتا ہے ۔ بلحاظ مجموعی ان لڑائیوں کے بیانات کو تاریخی حیثیت حاصل نہیں ۔ شاپور نے یقیناً اس حد تک پیش قدمی نہیں کی تھی جس حد تک کہ بعض مصنف لکھتے ہیں ۔ کہا گیا ہے کہ اس نے صرف بحرین اور یمامہ فتح کیے، بلکہ وہ مدینۂ منورہ) تک جا پہنچا تھا ۔ شاپور کی عمرو بن تمیم بن مرہ سے بحرین میں آویزش (المسعودی : مروج، ٢ : ١٧٦ ببعد؛

اس کے متعلق ایک مصنوعی حکایت ثعالبی میں ہے، طبع Zotenberg، ص ۵۲۰ بعد) صرف عرب قوت متخیلہ کی ایجاد ہے۔ ان حکایات میں تاریخی واقعات کا پرتو کہاں تک شامل ہے؟ اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے اور ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ روایت نے شاپور ثانی اور شاپور اول کو کہاں تک ایک دوسرے سے جدا رکھا ہے (مؤخر الذکر کے متعلق بنو قضاعہ اور بنو حُلوان کے خلاف ایک تباہ کن جنگ کی اطلاع ملتی ہے، دیکھیے Nöldeke: *Gesch. d. Perser*، ص ۳۸ – (یہاں قضاعہ الحضر کے حکمران ضیزن کے حلیف نظر آتے ہیں)۔ وہ عربی اشعار، جو المسعودی نے (مروج، ۲: ۱۷۶ بعد میں) نقل کیے ہیں اور جو شاپور ثانی کی بنو ایاد کے خلاف مہم سے متعلق ہیں، یقیناً بعد کے زمانے کے ہیں اور ان کا ساسانی تاریخ سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ اگر دوسرے اشعار جو وہاں نقل کیے گئے ہیں (۲: ۱۷۸) فی الحقیقت حضرت علیؓ ابن ابی طالب کے عہد کے ہیں تو اسے ان واقعات کی طرف قدیم ترین اشارہ سمجھنا چاہیے لیکن ان تمام تاریخی داستانوں کا لازماً کوئی نہ کوئی تاریخی پس منظر ضرور ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ شاپور ثانی کے عربوں کے ساتھ روابط قائم تھے۔ شاہ قسطنطین نے ۳۳۸ء میں عرب قبائل سے نامہ و پیام کر کے انھیں ایرانی علاقے میں غارتگری کرنے کی ترغیب دلائی تھی۔ شاپور ثانی کے خلاف جولین کی جنگوں میں عرب سردار بھی اس کے حلیف تھے۔ یہ امر کہ ایرانی بادشاہ نے عربوں کے خلاف اپنی سرحدوں کی حفاظت کے لیے تدابیر اختیار کیں، قرین قیاس ہے۔

شاپور اور رومی: رومی جنگوں کی داستان کا آغاز ایک مشہور و معروف قصے سے ہوتا ہے، جس میں بادشاہ ایران دشمن کے ملک میں بھیس بدل کر جاتا ہے۔ یہی قصہ سکندر یونانی کی داستان میں بھی ملتا ہے (Pseudo-Callisthenes، طبع Müller، ۲: ۱۴ ببعد؛ ۳: ۱۹ – ۲۳؛ دیکھیے Malalas، طبع Bonn، ص ۱۹۳ ببعد)؛ ساسانی حکایت میں اسی قسم کی داستان بہرام گور کے بارے میں بیان کی گئی ہے۔ فردوسی اس کہانی کو یوں بیان کرتا ہے: نجومیوں نے پیشین گوئی کی تھی کہ شاپور کسی مصیبت میں مبتلا ہوگا۔ بایں ہمہ اس نے رومی دشمنوں کی سرزمین میں بھیس بدل کر داخل ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ وہ قیصر روم کے سامنے ایک ایرانی سوداگر کے لباس میں حاضر ہوا لیکن اسے ایک ایرانی نے جو دربار روم سے وابستہ تھا، شناخت کر لیا اور قیصر کے حکم سے اسے ایک گدھے کی کھال میں سی کر قید خانے میں ڈال دیا گیا۔ ایک نوجوان عورت جس کی تحویل میں قید خانے کی چابیاں تھیں، خود ایرانی الاصل تھی۔ اس نے گدھے کی کھال کو گرم دودھ سے نرم کر کے شاپور کو رہائی دلائی، اور عین اس موقع پر جب ایک بہت بڑی ضیافت ہو رہی تھی اور شاہی محل خالی پڑا تھا یہ دونوں وہاں سے بھاگ نکلے۔ دوران سفر میں انھوں نے ایک باغبان کے گھر میں قیام کیا جس نے بادشاہ کو جسے وہ نہیں پہچانتا تھا قیصر روم کے ایران پر حملہ کرنے اور بادشاہ کی عدم موجودگی میں ملک کو اسے تباہ و برباد کرنے کی اطلاع دی۔ اس پر شاپور نے باغبان سے کہا کہ وہ اس کی مُہر کا نشان بڑے موبد کے پاس لے جائے۔ موبد کو جب معلوم ہوا کہ بادشاہ واپس آ گیا ہے تو اس نے انتہائی عجلت سے فوج جمع کی جس کے ساتھ بادشاہ شاپور نے رومیوں پر رات کے وقت حملہ کر کے بے شمار رومیوں کو تہ تیغ کر دیا اور قیصر کو قید کر لیا۔ شاپور نے قیصر پر بھاری تاوان لگایا لیکن اسے رہا نہ کیا، اس کے برعکس اس نے قیصر کے قطع اعضا کر کے اسے قید

میں ڈال دیا ۔ پھر شاہ ایران رومی علاقے کو نذر آتش کرتا ہوا آگے بڑھتا گیا ۔ اس نے قیصر کے بھائی کو شکست دی اور بہت سے عیسائیوں کو قتل کیا ۔ اب رومیوں نے ایک شخص بزانوش نامی کو اپنا بادشاہ منتخب کر لیا ۔ مؤخر الذکر نے صلح کی درخواست کی، جو شاپور نے ان شرائط پر منظور کر لی کہ قیصر ان تمام ایرانی شہروں کو جو جلائے جا چکے تھے از سر نو تعمیر کرے، ۲ لاکھ دینار سالانہ خراج ادا کرے اور نصیبین (Nisibis) کا شہر بادشاہ ایران کے حوالے کر دے ۔ اولین دو شرائط پر تو تعمیل شروع ہو گئی لیکن نصیبین کے باشندے مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے، کیونکہ وہ ایک آتش پرست حکمران کی غلامی کو پسند نہیں کرتے تھے؛ مگر شاپور نے ان کو بزور شمشیر مغلوب کر لیا ۔ اس کے بعد اس نے اس نوجوان عورت کو انعام و اکرام دیا جس نے اسے رہائی دلائی تھی اور باغبان کو بھی نوازا ۔ سابق قیصر روم کی لاش جو قید خانے ہی میں مر گیا تھا، روم بھجوا دی گئی ۔ شاپور نے رومی قیدیوں کو ان شہروں میں آباد کرایا جو خاص طور سے اس مقصد کے لیے تعمیر کیے گئے تھے (خُرّم آباد، پیروز شاپور، کنام اسیران).

یہ داستان زیادہ تر فرضی ہے؛ اس کا ابتدائی حصہ (یعنی نجومی کی پیشین گوئی) ایک دوسری کہانی کی بھی تمہید ہے، جو مختلف طریقے پر تکمیل کو پہنچتی ہے، لیکن بلا شبہہ وہ مسلسل ہے اور قرون وسطی کے مشرقی مآخذ میں شاپور ثانی بن اردشیر کے بارے میں بیان کی جاتی ہے ۔ اس بادشاہ کو پہلے سے پیشین گوئی بتا دی گئی تھی کہ چند سال کے لیے وہ مصیبت میں مبتلا ہو گا، اس لیے اس نے اپنی مرضی سے کچھ عرصے کے لیے وطن چھوڑ دیا تھا (دیکھیے P. Schwarz : *Iran in Mittelalter*، ص ۳۳۵، حاشیہ ۲) ۔ ہم اس سے پہلے بھی ایک گمنام بادشاہ کے قصے کے موضوع کی طرف توجہ دلا چکے ہیں، جس کا بعد میں پتا چل گیا تھا ۔ شاپور کا نوجوان عورت کے ساتھ فرار، اردشیر کے اردوان کے سامنے فرار ہونے کی یاد تازہ کرتا ہے جو کارنامک میں پہلے سے موجود ہے ۔ یہ بات ایرانی قصہ گوئی کے اسلوب کے بالکل مطابق ہے کہ قیصر روم اپنی صلح کی درخواست میں اس قسم کے واقعات کا ذکر کرتا ہے، مثلاً ایرج کے قتل کے سلسلے میں منوچہر کا انتقام ۔ یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ فوجی واقعات کا تذکرہ بعض لحاظ سے شاپور اول کے کارناموں کے ساتھ زیادہ مطابقت رکھتا ہے ۔ قیصر روم کی گرفتاری (جو بیان شاپور کی روم میں قید کا انتقام معلوم ہوتا ہے) اور رہائی حاصل کرنے سے پہلے اس کی موت، شاپور اور والریانوس (Valerian) کی باہمی جنگ کے تاریخی واقعات کی یاد تازہ کرتی ہے؛ یہاں تک کہ بزانوش کا نام بھی موجود ہے، اگرچہ کسی قدر مختلف سلسلے میں ۔ تاوان کا عائد کرنا بھی شاپور اول کی کہانی میں موجود ہے ۔ اس کے برعکس جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، شاپور اول کے ہاتھوں نصیبین کی تسخیر کے احوال میں (جو ایک تاریخی حقیقت ہے) بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جو ۳۵۰ء میں تاریخی شاپور ثانی کے اس شہر کے ناکام محاصرے کا حصہ ہیں (دیوار کے ایک حصے کا گر جانا، ایران پر بعض خانہ بدوش اقوام کے حملے کے باعث شاہ کی واپسی) ۔ فردوسی کے بیان کردہ قصے میں مندرجۂ ذیل واقعات کو تاریخی حیثیت حاصل ہے: شاپور کا عیسائیوں کے خلاف عناد (شاہ پور ثانی نے ۳۳۹ء میں عیسائیوں کی سخت ایذا رسانی شروع کر دی)، رومیوں کے ہاتھوں سلطنت ایران میں تاخت و تاراج ہونا (جولین نے اس کے بیشتر حصے کو لوٹا اور جلا کر خاک سیاہ کر دیا) (دیکھیے Pauly-Wissowa،

کتاب مذکور، عمود ۲۳۴۷)، شہر نصیبین کی حوالگی (جسے ۳۶۳ء کی صلح کے مطابق جوویَن Jovian نے ایرانیوں کے حوالے کر دیا) اور اہل نصیبین کا ایرانی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار (Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، عمود ۲۳۵۰)۔

دوسرے مآخذ (قطع نظر اس سے کہ الطبری اور الدینوری میں بھی جولین کی داستان کے چند عناصر موجود ہیں، لیکن ان سے یہاں کوئی سروکار نہیں) زیادہ تر اس معاملے میں اختلاف کرتے ہیں کہ قیصر (روم) شاپور کو ایک گدھے کی کھال میں سلوا کر اپنی مہم میں اپنے ساتھ لے گیا۔ جندی شاپور کے محاصرے میں ایرانی جنگی قیدیوں نے شاہ کو رہا کر دیا اور محافظ فوج اسے شہر میں لے گئی۔ اس سے قیصر روم کو شکست ہوئی اور وہ گرفتار بھی ہوا، پھر اسے اس نقصان کی تلافی بھی کرنی پڑی جو اس نے ایران کو پہنچایا تھا اور بالآخر اس کے اعضا قطع کرنے کے بعد اسے روم واپس بھیج دیا گیا۔ داستان کی یہ صورت اس نظم میں بھی موجود ہے جو المسعودی نے مروج ۲ : ۱۸۵ میں نقل کی ہے اور جس کے اسلوب بیان کی صدائے بازگشت الثّعالبی میں بھی ملتی ہے (دیکھیے الثّعالبی، ص ۵۲۵: فراطِنہم سابور اور المسعودی کی کتاب مذکور: فراطن الاوساء (بالایوان فانتزتوا)، الثّعالبی ص ۵۲۷: کی عبارت یوں ہے: واغرض مکان کلّ نخلة قطعتها زیتونةً دیکھیے المسعودی کی کتاب مذکور کی عبارت: اِذ یغرسون من الزیتون ما عقروا من النخیل [وما حفو بمنشار].

شہروں کی تاسیس اور دیگر متفرق واقعات:

روایت کے مطابق شاپور ثانی نے شہر جندی شاپور کی دیواریں از سر نو تعمیر کرائیں۔ حمزہ کے بیان (ص ۵۲) کے مطابق وہ اس شہر میں تیس سال تک اقامت گزیں رہا۔ اور پھر مدائن Ctesiphon چلا گیا۔ یہ بیان اس سے مطابقت نہیں رکھتا کہ اس نے اوائل عمر ہی میں مدائن پر ایک پل تعمیر کرایا تھا۔ نئی تعمیرات یہ ہیں: بزرگ شاپور (عُکبرا)، فیروز شاپور (انبار)، ایران خُرّہ شاپور، جس کے ساتھ سوس کا بھی ذکر آتا ہے؛ اس نے غالبا مؤخرالذکر شہر (سوس) کو ایران خُرّہ شاپور کے نام سے دوبارہ تعمیر کیا تھا (دیکھیے Nöldeke: Gesch. d. Pers.، ص ۵۸، حاشیہ ۱) جہاں رومی قیدی آباد کیے گئے تھے۔ نیشاپور بھی اسی بادشاہ کے بنا کردہ شہروں میں سے تھا۔ الطّبری ایک اور شہر کا بھی ذکر کرتا ہے، مگر اسے سروش آذران کے آتشکدے سے تطبیق دینا مشکل ہے۔ جندی شاپور کی از سر نو تعمیر اس تاوان کا جزو تھا جو قیصر روم کو ادا کرنا تھا۔ علاوہ ازیں ان کارھائے نمایاں کے بیانات میں شاپور اول اور شاپور ثانی کے درمیان التباس ضرور ہے (Nöldeke کتاب مذکور، ص ۶۶، حاشیہ ۲)۔ کہتے ہیں کہ شاپور نے ایک ہندی طبیب کو بلوایا اور اسے سوس میں ٹھیرایا؛ اس سے اہل سوس نے علم طب سیکھا، چنانچہ وہ اس فن میں باقی تمام ایرانیوں سے گوے سبقت لے گئے۔ حمزہ کا آخری بیان یہ ہے کہ آذرباد (جو پہلوی ادبیات میں مشہور و معروف ہے) شاپور ثانی کے زمانے میں تھا۔ شاپور ثانی کی وفات کے ساتھ کوئی داستان وابستہ نہیں۔

شاپور ثالث: شاپور ثالث تاریخی حیثیت کا حامل ہے جس کا عہد حکومت (غالباً ۳۸۳ سے ۳۸۷ء تک ہے)۔ اس کے عہد کے تاریخی واقعات اور آرمینیہ اور رومیوں کے ساتھ اس کے تعلقات پر دیکھیے Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، عمود ۲۳۵۵۔ مشرقی روایات میں زیادہ تر اس کی تخت نشینی اور موت ہی کا ذکر آیا ہے۔ شاپور ثالث، شاپور ثانی کا بیٹا تھا۔ فردوسی کے بیان کے مطابق مؤخرالذکر

نے اپنے عہد حکومت کے اختتام پر زمامِ حکومت اپنے بھائی اردشیر کے سپرد کر دی جس نے یہ عہد کیا کہ شاپور کے جوان ہو جانے پر تخت و تاج اس کے حوالے کر دے گا۔ چنانچہ اس نے اپنا عہد پورا کیا۔ الطبری کا یہ بیان تاریخی حقائق کے زیادہ مطابق ہے کہ جب امرائے دولت نے اردشیر کو معزول کر دیا تو شاپور ثالث اس کا جانشین ہو گیا۔ الدّینوری غلط طور پر شاپور ثالث کو شاپور ثانی کا براہِ راست جانشین قرار دیتا ہے۔ المسعودی کو اس بات کا علم ہے کہ شاپور ثالث نے بنو ایاد اور دیگر عرب قبائل کے خلاف جنگ کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس بادشاہ کی موت طوفان باد میں اس کے خیمے کے گرنے سے واقع ہوئی (فردوسی - الثّعالبی) یا اس کے امرا کی سازش کی وجہ سے (الطّبری) - یہ آخری روایت غالباً حقیقت کے زیادہ قریب ہے۔ سعید ابن البطریق نے جو یہ لکھا ہے کہ یوٹیکیس Eutychius نے اس بادشاہ کو جولین کے خلاف جنگ کرنے پر آمادہ کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ساسانیوں اور قیصر روم کو ہم عصر سمجھنے میں غلطی کی ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں، نیز رک بہ ساسانیان۔

V.F. BÜCHNER

شاپور: (۱) فارس میں ضلع شاپور خُورہ کے ایک دریا کا نام؛ اسے بشاور بھی کہتے ہیں (در Thevenot : Suite du Voyage de Levant، پیرس ۱۶۷۴ء، ص ۲۹۵ : Bouschavir، ص ۲۹۶ : Bouschavir)، اور دریائے تَوّج بھی۔ یہ دریا یقینا وہی ہو گا جسے قدیم زمانے میں Granis کہتے تھے اور جس کا ذکر اریان Arrian نے کیا ہے : Indica، ص ۳۹؛ Pliny : Nat. Hist.، ۶ : ۹۹ - اس کی زیریں گزر آب یعنی اصل دریائے تَوّج دو ندیوں کے ملنے سے بنا ہے : شاپور اور دلکی روڈ؛ دونوں ایرانی سطح مرتفع کی جنوب مغربی سرحدی پہاڑیوں سے نکلتے ہیں جو خلیج فارس کے ساتھ ساتھ پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی بالائی گزر آب کو عرب جغرافیہ دانوں نے نہر رتّین لکھا ہے۔ یہ غالبا Pliny میں پایا جاتا ہے، Nat. Hist.، ۶ : ۱۱۱، جہاں Dratinus (مع Ratinus ۵ : ۱) سے مراد دریا کا وہ حصہ ہے جو اپنے دہانے تک ہے۔ (یہ بیان لازماً Iuba کے بجائے، جس کی سند پر ۶ : ۹۹ میں Granis کا ذکر کیا گیا تھا) کسی دوسرے مآخذ پر مبنی ہو گا۔

.... تفصیل کے لیے رک بہ لوؔ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ۔

مآخذ: (ان اسناد کے علاوہ جن کا حوالہ اوپر مقالے میں دیا جا چکا ہے) (۱) مقالات Dratinus، اور Granis در Pauly-Wissowa : Realenz، بار دوم (۵ : ۱۶۶۸؛ ۷ : ۱۸۱۰)؛ (۲) Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۲۵۹ تا ۲۶۳، ۲۶۷؛ (۳) Barbier de Meynard : Dictionnaire ... de la Perse، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۴) P. Schwarz : Iran im Mittelalter، ص ۷ ببعد، ۳۰ ببعد؛ (۵) Ritter : Erdkunde، ۸ : ۸۲۷ ببعد؛ (۶) J. Morrier : A journey through Persia, Armenia and Asia Minor ... in the years 1808 and 1809، لنڈن ۱۸۱۲ء، ص ۸۵ ببعد، ۳۷۰؛ (۷) C. A. de Bode : Travels in Luristan and Arabistan، ۱۸۴۵ء، ۱ : ۲۰۶ ببعد؛ (۸) Flandin et Coste : Voyage en Perse، پیرس ۱۸۵۱ء؛ Relation du Voyage؛ (۹) M. Dieulafoy : L'art antique de la Perse، ۵ : ۱۱۹ ببعد، لوحہ ۱۸ تا ۲۱؛ (۱۰) Sarre اور Herzfeld : Iranische Felsreliefs، ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۳ ببعد، لوحہ ۳۰ تا ۳۶۔

(V. F. BÜCHNER)

⊗ **شاخت**: یوسف شاخت (Joseph Schacht)، بیسویں صدی کا ایک مشہور جرمن مستشرق جس نے اسلامی فقہ اور اصول فقہ میں تخصص پیدا کیا اور مسائل فقہ اور تاریخ اصول فقہ کو اپنی تحقیق و تالیف کا موضوع بنایا، ۱۹۰۲ء میں پیدا ہوا اور برسلاؤ اور لیپزگ کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی اور پروفیسر Bergstrasser سے خاص طور پر فیض حاصل کیا۔ فارغ التحصیل ہونے کے بعد کونگس برگ اور قاہرہ کی دانشگاہوں میں درس دیتا رہا۔ نازیوں کی سیاسی روش سے متنفر ہو کر شاخت ہٹلر کے برسر اقتدار آنے کے بعد جرمنی سے نکل گیا اور چند سال تک آکسفرڈ یونیورسٹی میں ریڈر کے عہدے پر مامور رہا، بعدازاں ۱۹۵۴ء میں لائیڈن یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر مقرر ہوا اور چار سال کے بعد نیویارک کی کولمبیا یونیورسٹی میں پروفیسر کا عہدہ قبول کیا اور اپنی وفات (۱۹۶۹ء) تک اسی یونیورسٹی سے وابستہ رہا۔

پروفیسر شاخت نے جن کتابوں کو ایڈٹ کیا ہے، ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں:- کتاب الحیل والمخارج للخصاف، کتاب الحیل فی الفقه للقزوینی، کتاب المخارج فی الحیل للشیبانی، کتاب الشفعه من کتاب الطحاوی، کتاب الجهاد و الجزیه و احکام المحاربین من کتاب اختلاف الفقهاء لابن جریر الطبری۔ اس نے پروفیسر برنشویگ Brunschvig کے ساتھ مل کر ایک علمی رسالہ الدراسة الاسلامیه (Studia Islamica) کی بنیاد ڈالی اور اس کی شرکت و رفاقت میں تا حین حیات فرائض ادارت انجام دیتا رہا۔ کئی سال تک انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کے ایڈیٹوریل بورڈ میں بھی شامل رہا اور اس میں فقہا اور فقہی مضامین پر بہت سے مقالے تحریر کیے اور متعدد علمی رسالوں میں بھی مضامین لکھے۔ اس کے علاوہ اس نے ڈاکٹر مایرہوف کے تعاون سے ”رسالہ جالینوس فی اسماء الطبیه، الرسالة الکاملیه لابن النفیس اور خمس رسائل لابن بطلان البغدادی و ابن رضوان المصری شائع کیے اور ان کا جرمنی یا انگریزی زبانوں میں ترجمہ کیا۔ شاخت کی دو تصانیف *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، ۱۹۵۰ء اور *An Introduction to Islamic Law*، خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن میں پروفیسر موصوف نے اصول فقہ کے ارتقا کے ابتدائی دور سے بحث کی ہے اور اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے اثر کی خاص طور پر نشاندہی کی ہے۔

مآخذ: نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۸۰۳ تا ۸۰۵، القاهره ۱۹۶۵ء۔

(شیخ عنایت اللہ)

⊗ **شاد (=چاڈ)**: جمہوریۂ شاد شمالی افریقہ میں واقع ہے۔ اس کے شمال میں لیبیا، مشرق میں سوڈان، جنوب میں جمہوریۂ وسطی افریقہ اور مغرب میں کیمرون، نائیجریا اور نائجر ہیں۔ جمہوریۂ شاد کا رقبہ ۴,۹۵,۳۶۸ مربع میل ہے اور آبادی ستاسی لاکھ نفوس پر مشتمل ہے جن میں پچاسی فی صد مسلمان ہیں۔

قدیم زمانے سے شاد مختلف شاہراہوں کا مقام اتصال رہا ہے۔ ایک زمانے میں طرابلس (لیبیا)، قاہرہ اور سوڈان سے کارواں یہاں آیا کرتے تھے اور یہی کارواں اس ملک میں اشاعت اسلام کا ذریعہ بنے۔ گیارھویں صدی عیسوی میں شمالی شاد میں مسلمانوں کی امارتیں قائم ہو چکی تھیں۔ پندرھویں صدی عیسوی میں جھیل شاد کے گرد و نواح کے علاقے ہی میں اسلام نے مضبوطی سے قدم جما لیے تھے۔ سترھویں صدی عیسوی میں ایک بزرگ صالح نامی کی تبلیغی مساعی سے اسلام ودای Wadai تک پھیل گیا جبکہ ایک امیر ربیع زبیری کے دینی شغف سے جنوبی شاد بھی حلقہ بگوش اسلام ہو گیا۔

انیسویں صدی عیسوی میں یورپی ممالک نے براعظم افریقہ کی مختلف امارتوں پر اپنا اپنا تسلط قائم کرنا شروع کر دیا ۔ شمالی اور مغربی افریقہ کی تسخیر کے بعد فرانس کو جھیل شاد پر قبضہ کرنے کی دھن سمائی ۔ ۱۸۸۰ء کے لگ بھگ شاد میں مسلمانوں کی بہت سی امارتیں تھیں جن کا حکمران اعلٰی امیر ربیع زبیری تھا ۔ اس نے فرانسیسی استعمار کے عزائم کو بھانپتے ہوئے علم جہاد بلند کر دیا اور جولائی ۱۸۸۹ء میں فرانسیسی فوج کو شکست دی ۔ اگلے سال فرانسیسیوں کو کمک مل گئی اس کے نتیجے میں انھوں نے ۲۲ اپریل ۱۸۹۰ کو امیر ربیع پر فیصلہ کن فتح پا کر اس کے دارالحکومت ڈکوا Dakoa پر قبضہ کر کے بقیہ ملک پر بھی اپنا اقتدار قائم کر لیا ۔ ۱۵ نومبر ۱۸۹۳ اور ۱۵ مارچ ۱۸۹۴ء کے معاہدات کی رو سے فرانسیسیوں، انگریزوں اور جرمنوں نے جھیل شاد کے نواحی علاقوں کو آپس میں بانٹ لیا ۔ ۱۹۰۳ء میں فرانس نے شاد کے مختلف انتظامی علاقوں کو متحد کر کے ایک ہی نظام میں منسلک کر دیا ۔

دوسری عالمگیر جنگ میں شاد فرانسیسی فوج کی بڑی چھاؤنی اور مشرقی افریقہ اور بحیرۂ روم میں مقیم اتحادی افواج کے لیے رسد رسانی کا اہم مرکز تھا ۔ ۱۹۵۸ء میں اہل شاد نے جنرل ڈیگال کے نئے دستور کی بھاری اکثریت سے حمایت کی ۔ ۲۶ نومبر ۱۹۵۸ء کو شاد کی دستور ساز اسمبلی نے ملک کی آزادی کا اعلان کر دیا ۔ ۱۱ اگست ۱۹۶۰ء کو شاد نے آزادی کامل حاصل کر لی ۔ موجودہ صدر اور وزیر اعظم M. François Tombalbaye ہے جو کئی برسوں سے برسر اقتدار چلا آ رہا ہے ۔

ملک کا دارالحکومت فورٹ لامی ہے جس کی آبادی ایک لاکھ کے لگ بھگ ہے ۔ عوام سوڈانی عربی بولتے ہیں جبکہ عربی اور فرانسیسی سرکاری زبانیں ہیں ۔

شاد افریقہ کا انتہائی پس ماندہ ملک ہے ۔ اگرچہ ملک معدنیات سے مالا مال ہے لیکن معدنیات نکالنے کا کوئی انتظام نہیں ہو سکا ۔ تباس، باجرہ، چاول اور کھجور بافراط پیدا ہوتے ہیں ۔ کپاس، گوشت اور کھالیں دساور جاتی ہیں اور زرمبادلہ کمانے کا اہم ذریعہ ہیں ۔ فرانس کی امداد سے بہت سے ترقیاتی منصوبے زیر عمل ہیں ۔ شاد کو سڑک کے ذریعے شمالی افریقہ سے براہ راست ملانے کا منصوبہ بھی زیر غور ہے ۔

فرانسیسی عہد میں تعلیم زیادہ تر عیسائیوں تک محدود تھی ۔ مسلمان قرآنی مکاتب میں تعلیم پاتے تھے اور جدید تعلیم سے ناآشنا تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت کے کاروبار پر عیسائی چھائے ہوئے ہیں ۔

اب موجودہ حکومت ملک میں تعلیم عام کرنے کے لیے پرائمری اور ثانوی مدارس کا جال پھیلا رہی ہے جس سے مسلمان بھی مستفید ہوں گے ۔

مآخذ: (۱) J. Le Gorrec: *Histoire Politique du Tchad de 1900 a 1962*، پیرس ۱۹۶۳ء؛ (۲) *World Muslim Gazetteer*، مطبوعۂ کراچی؛ (۳) *The Statesmans year-Book 1973-74*، لنڈن ۱۹۷۳ء؛ (۴) محمود شاکر: تشاد Tshad، بیروت ۱۹۷۲ء ۔

(نذیر حسین)

الشاذلی: ابو الحسن علی بن عبداللہ عبدالجبّار الشریف الزرویلی، ایک مشہور و معروف صوفی جو تصوّف میں ایک سلسلے یا طریقے (رك باں) کے بانی تھے جسے شاذلیہ (رك باں) کہتے ہیں؛ اس سلسلے کی کئی و بیش شاخیں بن گئیں مثلاً وفائیہ، عروسیہ، جزولیہ، عفوتیہ وغیرہ ۔

بعض کے نزدیک وہ سبتہ (Ceuta) کے قریب غماره میں ۵۹۳ھ / ۱۱۹۶ - ۱۱۹۷ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے، لیکن بعض کہتے ہیں کہ وہ تونس میں

جبل زَعْفران کے قریب شاذلہ کے مقام پر متوطن ہوے اور اسی گاؤں کی نسبت سے وہ الشاذلی کہلاتے ہیں۔ بہر صورت الزَرْوِیلی کی نسبت اسی سے ان کا مراکشی الاصل ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ان کے مریدین انھیں سادات میں شمار کرتے ہیں اور ان کا سلسلۂ نسب امام حسن رضؓ بن علی رضؓ بن ابی طالب تک پہنچاتے ہیں۔

جوانی ہی سے الشاذلی اس شغف کے ساتھ مطالعے میں منہمک ہوے کہ انھوں نے آنکھوں کا ایک سخت عارضہ مول لے لیا؛ شاید وہ بصارت ہی سے محروم ہو گئے۔ اس کے بعد سے وہ کامل طور پر صوفیہ کے اصولوں کے گرویدہ ہو گئے (دیکھیے مادۂ تصوّف)۔ فاس میں انھوں نے عظیم مشرقی صوفی (حضرت) جنیدؒ کے خلفا کے خطبات سنے، بالخصوص محمد بن علی بن حِرْزِہم کے، جو خود ابو مَدْیَن شعیب تلمسانی کے شاگرد تھے، لیکن نہ صرف مراکش کے صوفی عبدالسلام بن مشیش کا اثر صحبت تھا کہ ہمارے موضوع مقالہ (الشاذلی) افریقیہ، یعنی تونس میں اپنے افکار کی اشاعت کے لیے چلے گئے۔ جب ان کی تعلیمات کی مقبولیت اور عوام الناس پر ان کے اثر کی وجہ سے ان پر جبر و تشدّد کیا گیا تو انھوں نے مصر میں اسکندریہ کے مقام پر پناہ لی جہاں ان کا نام مشہور ہو گیا اور ان کی مقبولیت میں اضافہ ہو گیا۔ ان کے بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ جب وہ اپنے گھر سے نکلتے تو لوگوں کا ایک ہجوم ان کے ساتھ رہتا۔ انھوں نے بیت اللّٰہ شریف کے کئی حج کیے اور آخری حج میں حمیثرہ کے مقام پر جب وہ بالائی مصر میں صحراے [عیذاب] کو عبور کر رہے تھے، وفات پا گئے (۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء)۔ ان کا مزار بے حد احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اور زیارت گاہ بن گیا ہے۔ اس پر ایک گنبد بنا ہوا ہے جو مصر کے ایک مملوک سلطان نے عقیدۃً بنوایا تھا (قب البتنونی: رحلۃ، ص ۲۹)۔ Silvestre de Sacy ایک اور روایت بھی بیان کرتا ہے (Chrestomathie، ۲: ۳۳۳) جس کے مطابق وہ مُخا کے علاقے میں مدفون بتائے جاتے ہیں۔

الشاذلی نے "شیخ سائح" کی زندگی بسر کی، یعنی ایسے باخدا آدمی کی زندگی، جو سیر و سیاحت کے دوران میں ذکر و فکر میں مشغول رہتے ہوے خدا کے ساتھ وصال دائمی اور ابدی وجدانی مسرت حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اپنے مریدوں کو اپنی تمام زندگی کی تمام گھڑیاں عبادت الٰہی میں صرف کر دینے کی تلقین کیا کرتے تھے۔ وہ انھیں زندگی کی تمام لمحات میں، تمام مقامات میں اور ہر قسم کے حالات میں دعا و نماز میں مصروف رہنے کی ہدایت فرمایا کرتے تھے اور ریاضت و مجاہدہ کو جاری رکھنے پر زور دیتے تھے۔ ان کے ایمان کا مرکزی نقطہ توحید تھا۔ ان کے مریدوں کے پاس نہ تو "خلوت" تھی (ایک قسم کا زاویہ)، نہ کوئی خانقاہ تھی، نہ کوئی اذکار بالجہر تھے اور نہ خوارق عادات تھیں۔ ان کے بہت سے متبعین میں نسبۃً زیادہ مشہور اشخاص مصر میں گزرے ہیں، یعنی تاج الدین بن عطاء اللّٰہ اور ابو العباس المُرسی؛ شمالی مغربی افریقیہ میں تصوّف کے اکثر سلسلے انھی کی تعلیمات کا اتباع کرنے کے مدعی ہیں۔

الشاذلی نے بہت سی تصانیف چھوڑی ہیں جن میں زیادہ تر حِزب [رک بآں] کی قسم کی ہیں، یعنی ایسی ادعیۂ ماثورہ جو یا تو روزمرہ یا بوقت ضرورت پڑھی جاتی ہیں۔ ان کی تصانیف کے نام یہ ہیں: (۱) المقدمۃ الغَزِّیۃ [بقول براکلمان: العِزِّیۃ] للجماعۃ الازہریۃ؛ (۲) کتاب الاخوۃ؛ (۳) حزب البَرّ؛ (۴) حزب البحر؛ (۵) حزب الکبیر؛ (۶) حزب الطمس علی عیون الاعداء؛ (۷) حزب النصر؛ (۸) حزب اللطیف؛ (۹) حزب الفتح اس کا دوسرا نام حزب الانوار بھی ہے؛ (۱۰) صلوۃ الفتح و المغرب؛ (۱۱) متفرق ادعیہ و اوراد،

اور آخر میں ایک؛ (۲۱) وصیّة، یعنی اپنے مریدوں کے نام دینی هدایات؛ [(۲۲) السرّ الجلیل فی خواص حسبنا الله و نعم الوکیل؛ الجواهر المصونة؛ طبع مصر، مصطفٰی بابی الحلبی، بار دوم، ۱۹۵۳ء].

مآخذ: (۱) [احمد بن محمد عباد: کتاب المفاخر العلیه فی مآثر الشاذلیه، مصر، طبع مصطفٰی بابی، ۱۳۲۷ھ]؛ (۲) M. Ben Cheneb: *Etude sur les personnages mentionés dans l'Idjāza du Cheikh ʿAbd al-Qādir al Fasy*، عدد ۲۳۹ اور عربی مآخذ نقل کیے گئے، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۳) Brockelmann: *GAL*، ۱ : ۴۴۹؛ (۴) Depont اور Coppolani: *Les confréries religieuses Musulmanes*، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۴۴۳؛ (۵) Doutté: *l'Islam algérien*، الجزائر ۱۹۰۰ء، ص ۷۸؛ (۶) Massignon: *al-Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ۱ : ۲۴۳ اور مواضع کثیره؛ (۷) Rinn: *Marabouts et Khouans*، الجزائر ۱۸۸۴ء، ص ۲۲۰.

(A. Cour)

شاذلیّه: یا شاذلیه جس کا تلفظ افریقیه میں شاذلیّه ہے ۔ یه تصوف کا ایک سلسله ہے، جس نے ابو الحسن علی بن عبداللّٰه الشّاذلی (۵۹۳ھ تا ۶۵۶ھ) کی نسبت سے یه نام پایا ۔ الشّاذلی کا لقب کبھی تاج الدّین بیان کیا جاتا ہے اور کبھی تقی الدین ۔ ان کے سوانح حیات کے لیے رک به الشاذلی.

الشاذلی کا طریقه: معلوم ہوتا ہے که الشّاذلی نے کوئی ضخیم کتاب نہیں لکھی، البته کئی ایک ملفوظات، متعدد ادعیه و اوراد اور ایک نظم ان سے منسوب ہے ۔ ملفوظات میں سے بعض چونکه ان کے ایک مرید کے مرید تاج الدین الاسکندری کی ایک کتاب میں، جس کا زمانهٔ تصنیف ۶۹۴ھ ہے، محفوظ هیں، لہٰذا ان کا مستند ہونا ایک حد تک یقینی ہے [رک به الشّاذلی] ۔ الشّاذلی کی تصنیفات میں سب سے زیاده مشہور حزب البحر ہے جسے ابن بطوطه (۱ : ۴۱) نے نقل کیا تھا اور جس سے L. Rinn نے اپنا ترجمه مرتب کیا (*Marabouts et Khouan*، ص ۲۲۹) ۔ حاجی خلیفه (۳ : ۵۸) نے اس حزب سے کئی غیر معمولی خواص منسوب کیے هیں، اور اس کے مصنف کا خیال تھا که اس سے شاید بغداد کو تباهی سے بچایا جا سکتا تھا ۔ حزب البحر کی متعدد شرحوں کا ذکر بھی کیا جاتا ہے ۔ لطائف (۲ : ۷۴ تا ۹۹) اور مفاخر (ص ۱۳۵ ببعد) میں حزب کے نام کے کئی ایک اور وظائف اور دعائیں بھی درج هیں ۔ مؤخر الذکر میں خاصی طویل بحثیں کی گئی هیں، جن میں بعض کا تعلق ان منازل کی تفصیل سے ہے جو مرید کو طے کرنا چاهییں، گو زبان حسب معمول اس طرح کی ہے که عام قاری کے پلّے کچھ نہیں پڑتا ۔ معلوم ہوتا ہے اس سے الشّاذلی کا اصل مقصد یه تھا که اخلاق عالیه کی تلقین کریں، جیسا که ان کے نزدیک پسندیده تصانیف، مثلاً احیاء علوم الدین، اور قوت القلوب میں کیا گیا ہے؛ چنانچه اس سلسلے کے پانچ اصول یه هیں: (۱) ظاهر و باطن میں خدا سے ڈرنا؛ (۲) قول و فعل میں سنّت کی پابندی؛ (۳) فقر و غنا میں دنیا سے نفرت؛ (۴) چھوٹی بڑی هر بات میں رضاے الٰہی پر قانع رهنا؛ (۵) غم هو یا مسرت اللّٰه تعالٰی هی سے رجوع کرنا.

یه خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا که الشاذلی کا اراده یه تھا که اپنے سلسلے کو انھیں معنوں میں تشکیل دیں جو آگے چل کر لفظ "طریقه" سے وابسته ہو گئے ۔ وه چاهتے تھے که ان کے پیرو اپنے اپنے کام اور پیشے میں لگے رهیں اور ممکن ہو تو اپنی روزمرّه کی باتوں کے ساتھ ساتھ عبادت میں بھی مشغول رهیں ۔ بعض ایسی حکایات بھی بیان کی جاتی هیں که بعض لوگوں نے جب یه اراده ظاهر کیا که کاروبار چھوڑ کر اپنے مرشد کی طرح زندگی بسر

کریں تو انھوں نے ہدایت کی کہ وہ بدستور اپنے کام میں لگے رہیں ۔ گداگری کو وہ سخت ناپسند کرتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ حکومت نے جب ان کے زاویے کی مالی امداد کرنا چاہی تو انھوں نے اسے قبول نہیں کیا ۔ دراصل الشاذلی اور ان کے خلیفه ابو العباس کا، جن کی تعریف میں سوانح نگار کہتا ہے کہ انھوں نے کبھی اینٹ پر اینٹ رکھنے کی کوشش نہیں کی، یہ خیال ہی نہ تھا کہ زاویے یا زاویوں کی قسم کی عمارات تعمیر کریں ۔ انھوں نے اونچے اونچے عہدوں سے بھی جو بڑی بڑی آمدنیوں اور ٹھاٹھ سے زندگی بسر کرنے کا ذریعہ ہیں کسی کو نہیں روکا؛ چنانچہ ان کا یہ اصول جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہو جائے گا زمانۂ حال تک ان کے متبعین میں موجود رہا ۔

اس میں شک نہیں کہ دوسرے صوفیہ کی طرح الشّاذلی کا منتہاے نظر بھی فنا ہی تھا اور اس کے حصول کا طریقہ بھی وہی مروجہ ریاضتیں تھیں جنھیں اوراد و اذکار سے موسوم کیا جاتا ہے ۔ حسب معمول چند کلمات ذکر منتخب کر لیے جاتے تھے اور پھر مقررہ تعداد میں ان کے ورد کی تاکید کر دی جاتی تھی ۔ ان اوراد اور ان سے متعلقه اعمال کی فہرست مفاخر (ص ۱۲۵ و ۱۲٦) میں موجود ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ شیخ ہر مرید کے لیے جو اوراد تجویز کرتا وہ اس کے حوائج اور ضروریات کے مطابق تجویز کرتا ۔ اگر کوئی مرید کسی دوسرے شیخ کے طریقے کو زیادہ مؤثر سمجھتا تو اسے اجازت ہوتی کہ اس شیخ کی بیعت کر لے ۔ ان اوراد کے استعمال کو ان مافوق الفطرت قوتوں سے بآسانی الگ کرنا ممکن نہیں جن کے متعلق خیال تھا کہ یوں حاصل ہو جاتی ہیں اور جن کا حال مفاخر (محل مذکور) میں درج ہے ۔

اس پُراسرار علم سے قطع نظر شاذلی طریقے کے رہنماؤں کا دعوٰی تھا کہ وہ راسخ الاعتقاد مسلمان ہیں اور واقعہ بھی یہ ہے کہ اگر ان کا کوئی الہام سنت سے ٹکراتا تو انھیں ہدایت کر دی جاتی تھی کہ مؤخرالذکر کے مقابلے میں اول الذکر کو رد کر دیں، اس کے باوجود الشّاذلی کے بعض دعاوی ابن تیمیه کے اعتراضات کا ہدف بنے اور پھر آگے چل کر خود ابن تیمیه کے ہم خیالوں کی مذمت مؤرخ الیافعی نے کی (۳ : ۱۴۲)۔

اس سلسلے پر چلنے والوں کا دعوٰی تھا کہ ان کی امتیازی خصوصیات تین ہیں: ایک تو یہ کہ ان سب کا انتخاب لوح محفوظ سے ہوا، یعنی ان کے لیے روز اوّل ہی سے مقدر ہو چکا تھا کہ اس حلقے میں شامل ہو جائیں؛ (۲) دوسرے یہ کہ ان کی وجدانی کیفیت فوراً ہوش میں بدل جاتی ہے، یعنی ان کے مشاغل روحانی انھیں مستقل طور پر عملی زندگی سے خارج نہیں کر دیتے؛ (۳) اور تیسرے یہ کہ ہر زمانے میں جو بھی قطب ہوگا انھیں میں سے ہوگا۔

سلسلے کی اشاعت: شروع شروع میں مذہبی عمارتوں کی عدم موجودگی کے باعث ہمارے اس فرقے کی توسیع اور اشاعت کا کھوج لگانا مشکل ہو جاتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے ان کی اوّلین جماعت تونس میں قائم ہوئی، تاہم الشّاذلی کے خلیفه ابو العباس المرسی (م ٦٨٦ھ) ۳٦ سال تک اسکندریه میں رہے، جہاں ”اس عرصے میں انھوں نے نہ کسی عامل اسکندریه کی صورت دیکھی، نہ اسے کوئی نامه یا پیام بھیجا“ (لطائف، ۱ : ۱۲۸) اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ”نہ کبھی اینٹ پر اینٹ رکھی“ لیکن اس کے باوجود علی پاشا مبارک (الخطط الجدیدة، ۷ : ٦۹) نے لکھا ہے کہ اسکندریه میں ان کے نام کی ایک مسجد موجود تھی (جس کی تجدید ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء یا ۱۷۷٦ء میں ہوئی) ۔ ظاہر ہے

کہ یہ مسجد بلاشبہہ ان کے مریدوں نے تعمیر کی ہوگی۔ اس کے علاوہ ایک اور مسجد ان کے مرید یاقوت العرشی (م ۷۰۷ھ) اور ایک تیسری، ان دونوں کے مرید تاج الدین بن عطا الاسکندری (م ۷۰۹ھ، مصنف لطائف) کے نام سے مشہور ہے۔ ان میں سے پہلی کو مسجد جامع کہا جاتا ہے جس کے ساتھ بہت بڑی جائداد وقف ہے۔ ان بزرگوں میں سے پہلے دو کی یاد میں ''مولد'' [عرس] منائے جاتے ہیں۔ علی پاشا بیان کرتا ہے کہ ان مساجد میں زیادہ تر مغربیوں کی آمد و رفت رہتی ہے۔ اس نے قاہرہ میں بھی اس سلسلے کی ایک مسجد کا ذکر کیا ہے، جو شاید اب اجڑ چکی ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ کوئی بھی زمانہ ہو الشاذلی کے پیرو زیادہ تر مصر کے مغرب ہی میں پائے جاتے تھے، گو H.H. Jessup : Fifty-Three Years in Syria، ۲ : ۵۲۷) کا دعوٰی ہے کہ اس زمانے میں ان کی ایک بہت بڑی تعداد شام میں بھی موجود تھی۔ C. Neibuhr : Reisebeschr. nach Arabien، ۱ : ۳۲۹، فرانسیسی ترجمہ ۱ : ۲۵۰) کا بیان ہے کہ جنوبی عرب کے شہر موخا Mokha میں شیخ الشاذلی کو اس کا نگران ولی تصور کیا جاتا تھا اور خیال ہے کہ قہوہ نوشی کی ابتدا انہیں سے ہوئی۔ اپنے ہی بعد ازآں S. de Sacy : Chrest. Arabe، ۲ : ۲۷۳) نے جہان نما کی ایک عبارت کے حوالے سے لکھا ہے کہ ۹۰۶ھ میں کس طرح شاذلی عرب آئے اور انہوں نے متعدد کرامتیں دکھائیں جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ موخا میں قہوے کی پیداوار نے سب سے بڑے کاروبار کی صورت اختیار کر لی، لیکن قرین قیاس یہ ہے کہ موخا کے نگران ولی اسی سلسلے کے ایک متأخر رکن علی بن عمر القرشی تھے (جن کے اشعار مفاخر میں دیے گئے ہیں)۔ وہ ناصر الدین محمد بن عبدالدائم کے مرید (اور غالباً عمزاد بھائی) تھے جو اپنے زمانے میں شیخ سلسلہ تھے (Ritter : Erdkunde، Arabien، ۲ : ۵۷۲)۔ بایں ہمہ Neibuhr کے بیان سے یہ پتا نہیں چلتا کہ اس زمانے میں اہل موخا کس حد تک شاذلی آداب و رسوم کے پابند اور اس سلسلے میں شامل تھے۔ بہر حال Neibuhr کے بعد اس مقام کی اہمیت بہت ہی کم ہو گئی اور اب تو یہ ایک تباہ حال اور بے رونق شہر ہے، قہوے اور چمڑے کی بندرگاہ کی حیثیت سے اس کی تجارت بالکل ختم ہو چکی ہے (G. Wymann Bury : Arabia Infelix، ۱۹۱۵ء، ص ۲۳)۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ سلسلۂ شاذلیہ کا اصل مرکز افریقہ کا وہ علاقہ تھا جو مصر کے مغرب میں واقع ہے، بالخصوص الجزائر اور تونس۔ موجودہ زمانے میں اس علاقے کی مذہبی تاریخ کے بارے میں بہت ہی کم مواد ملتا ہے، ایک مخطوطے سے، جس کا عنوان ہے ''طبقات ود ضیف اللہ'' اور جو ۱۸۰۵ء میں لکھا گیا، میک مائکل Mac Michael نے ذیل کا اقتباس پیش کیا ہے جس میں ایک شیخ کا جو ۱۱۰۵ء میں فوت ہوا ذکر ہے (A History of the Arabs of the Sudan، ۲ : ۲۵۰):-

''ان (خوگلی khogali بن عبدالرحمٰن بن ابراہیم) کی خاص بات یہ تھی کہ وہ کتاب و سنّت کے پابند تھے اور قول و فعل میں سادات شاذلیہ کے (نمونے اور مثال کے) پیرو تھے۔ ان کا لباس بڑا پرتکلّف ہوتا تھا، مثلاً بصرے کی سبز قبا بدن پر اور سر پر طربوش (سرخ ترکی ٹوپی) اور اس پر قیمتی ململ کا عمامہ، پاؤں میں صرموکہ (جوتا) پہنتے، عود ہندی کی دھونی لیتے، خوشبو لگاتے، داڑھی اور کپڑوں پر حبشہ کا مشک (civet) ملتے اور یہ سب کچھ شیخ ابو الحسن الشاذلی کی تقلید میں . . . ''

ایک بار کسی نے ان سے کہا ''قادری صرف سوتی قمیص پہنتے اور بہت کم کپڑے استعمال کرتے ہیں''۔ انہوں نے جواب دیا میرا لباس دنیا سے کہتا

ہے : ''ہمیں تیری کوئی حاجت نہیں''، لیکن ان کا لباس پکارتا ہے : ''ہمیں تیری ضرورت ہے''۔

اس اقتباس میں سلسلے کے بعض مشہور لوگوں کے نام بھی ملتے ہیں۔ شیخ کا رویّہ جیسا کہ اندازہ ہو سکتا ہے، ان حکایات کے عین مطابق تھا جو لطائف میں درج ہیں۔

انیسویں صدی میں سیدی معصوم (Sidi Maisum) محمد بن احمد کی کوشش سے اس سلسلے کی بہت توسیع ہوئی۔ سیدی معصوم ۱۸۲۰ء کے لگ بھگ قبیلۂ غریب میں پیدا ہوا۔ یہ قبیلہ بوگار Bogar اور ملیانہ Miliana سے یکساں فاصلے پر آباد ہے اور لوگوں کے سوانح حیات A. Joly نے *Revue Africaine*، ۱۹۰۶ء تا ۱۹۰۷ء میں بالتفصیل لکھے ہیں۔ بعض مقامی اساتذہ سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ مزونہ Mazuma چلے گئے، جو الجزائر میں ان دنوں اسلامی تعلیمات کا مرکز تھا۔ وہاں جن علوم کی تحصیل کر سکتے تھے ان سے فارغ ہو کر وہ بنو غریب میں واپس چلے آئے، جن کے لیے انھوں نے دو مسجدیں تعمیر کیں۔ ان میں سے ایک میں وہ قرآن اور فقہ کا درس دیتے تھے اور دوسری میں صرف و نحو اور منطق کا۔ مختلف الخیال سلسلوں سے میل جول رکھنے کے بعد ایک عرصے تک وہ متذبذب رہے کہ فرقۂ مدنیہ میں شمولیت اختیار کریں یا شاذلیہ میں۔ ۱۸۶۰ء میں وہ الجزائر کے قریب عبدالرحمٰن الثعالبی کے مزار پر حاضر ہوے۔ یہ بزرگ چونکہ سلسلۂ شاذلیہ سے تعلق رکھتے تھے لہٰذا سیدی معصوم (Si Maisum) کا رجحان ان کے عقائد کی طرف ہو گیا، جس پر اس سلسلے کے ایک رکن نے انھیں مشورہ دیا کہ سلسلۂ شاذلیہ میں داخل ہو جائیں اور ولد لکریہ (Walad Lakreud) میں جبل اللّح پہنچ کر شیخ طریقہ ادّہ سے ملاقات کریں۔ جہاں کچھ مدت قیام کر کے سیدی معصوم پھر اپنے قبیلے بنو غریب میں لوٹ آئے۔ دوسرے امیدواروں کو جن ابتدائی آزمائشوں میں سے گزرنا پڑتا تھا انھیں خاص رعایت کی بنا پر ان سے مستثنیٰ کر دیا گیا، لہٰذا اس سلسلے میں بطور مقدم اپنی زندگی کا آغاز کرنے کے بجائے انھیں اس سلسلے میں شامل ہونے کے تھوڑی ہی مدت کے بعد شیخ کے رتبے پر فائز کر دیا گیا۔ تقریباً ۱۸۶۵ء میں انھوں نے بگری (Bogari) میں ایک زاویہ قائم کیا۔ اب وہ اپنا وقت کبھی بنو غریب میں گزارتے اور کبھی بگری میں، آخر کار انھوں نے مستقل طور پر بگری میں اقامت اختیار کر لی۔ ۱۸۶۶ء میں شیخ ادّہ کے انتقال پر وسطی الجزائر کے شاذلیوں نے انھیں اپنا شیخ تسلیم کر لیا۔ گو شروع میں انھیں اس کے لیے شیخ ادّہ کے بیٹے کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انھیں الجزائر کے ایک سرکاری مدرسے کی صدارت بھی پیش کی گئی، لیکن انھوں نے اس عرصے میں قبول نہیں کی، تاہم اس پیشکش کی بدولت یورپی حکّام سے ان کی شناسائی ہو گئی، جو ان کی وفات (۱۸۸۳ء) تک برابر ان کا احترام کرتے رہے۔ اسے تمام مغربی الجزائر اور تلّ اورنیس Tell Orannis کا بیشتر حصہ ان کے حلقۂ اثر میں آ چکا تھا۔ مستغنم مسکرہ، وَلزنہ، ندرومہ اوران، اور تلمسان کے شہروں میں ان کے خلفاً موجود تھے۔ ان کے انتقال پر ان کے بعض خلفا اپنی اپنی جگہ پر آزاد ہو گئے اور یوں اس تنظیمی وحدت کا جو انھوں نے قائم کی تھی، خاتمہ ہو گیا۔

Depont اور Coppolani (ص ۳۵۳) نے پچھلی صدی کے جو اعداد و شمار جمع کیے ہیں، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ الجزائر اور قسطنطین میں شاذلیوں کی تعداد ۱۵۰۰۰ تک نہیں پہنچتی تھی، اور زاویے گیارہ تھے۔ پھر سلسلۂ شاذلیہ سے جو شاخیں نکلیں، بیان کیا جاتا ہے کہ وہ صرف ۱۲

ہوئیں، جن میں شیخیہ، طیبیّہ اور درقاویہ کے پیرو سب سے زیادہ تھے۔

اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اس سلسلے کا آغاز ہوا تو اس کی تنظیم پر بہت کم توجہ کی گئی اور پیروان سلسلہ کے باہمی روابط بھی کچھ زیادہ استوار نہیں تھے، لیکن ظاہر ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا اس کی تنظیم ایک باقاعدہ طریقے کی شکل میں ہوتی گئی۔

تصنیفات دربارۂ سلسلہ: معلوم ہوتا ہے الشاذلی یا ان کے خلیفہ ابو العباس المرسی نے اپنی کوئی تصنیف شائع نہیں کی۔ البتہ بظاہر الشاذلی کے مرید یاقوت العرشی نے مناقب تصنیف کی۔ اسی طرح ان دونوں کے مرید تاج الدین الاسکندری متعدد کتابوں کے مصنف تھے، جن میں سے لطائف المنن (جس میں سلسلے کے پہلے دو شیوخ کا تذکرہ ہے) اور مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، الشعرانی کی کتاب لطائف المنن، (قاہرہ ۱۳۲۱ء) کے حواشی پر طبع ہوئیں۔ اول الذکر شاذلی کی زندگی کے بارے میں ہمارا سب سے بڑا ماخذ ہے۔ ان کی ایک سوانح عمری جس کا زمانۂ تصنیف بہت زیادہ مؤخر نہیں ہو سکتا، محمد بن القاسم الحنیری بن الصباغ کی درۃ الاسرار ہے۔ جس کا خلاصہ مفاخر میں موجود ہے۔ ایک دوسری سوانح عمری الکواکب الزاہرہ، جس کا خلاصہ Haneberg (Z. D. M. G ، ۷ : ۱۳ ببعد) نے دیا۔ ابو الفضل عبدالقادر بن معیزل (م ۸۹۳ھ) نے لکھی۔ سلسلے کے عام حالات میں مفاخر العلیۃ فی مآثر الشاذلیۃ (مطبوعۂ قاہرہ ۱۳۱۴ھ) از ابن عیاد السیوطی سے مؤخر زمانے کی ہے، اصول و عقائد کے لیے اس کتاب میں سیدی زروق (شہاب الدین احمد الفاسی م ۸۹۹ھ) کے دو رسالے ''الاصول'' اور ''الامّہات'' کی طرف توجہ دلائی گئی ہے Haneberg نے [بمحل مذکور] شاذلی شاعر علی بن وفاء (م ۸۰۷ھ) اور اس کے والد محمد وفاء کا ذکر بھی کیا ہے جو بعض کتب تصوف اور ایک دیوان کا مصنف تھا۔ اس کی بیشتر نظموں سے عشق الٰہی کی والہانہ مسرت کا اظہار ہوتا ہے، جس میں اور کوئی جذبہ خلل انداز نہیں ہوتا۔ ایک نظم حال السلوک جس کا مصنف ناصرالدین تھا اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، حاجی خلیفہ کی نظر سے گزر چکی ہے۔ ''بغیۃ الوعاۃ (ص ۲۴۶) میں السیوطی نے ایک شاذلی مصنف داؤد بن ابراہیم الاسکندری کا ذکر بھی کیا ہے۔

مغربی مصنفین کی بڑی بڑی کتابوں کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔

[مآخذ: متن میں درج ہو چکے ہیں]۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

شار: شار کا لفظ جس کے معنی ''بزرگی اور سیادت'' کے ہیں، غرشستان کے ان حکمرانوں کا لقب تھا جو بخارا کے سامانی حکمرانوں کے زیر تسلّط تھے۔ ابو نصر محمد بن اسد جو امیر نوح بن منصور سامانی (۳۶۵ھ تا ۳۸۷ھ/۹۷۶ تا ۹۹۷ء) کا معاصر تھا، وہ پہلا شار ہے جس کا ذکر مسلمان مؤرخین نے کیا ہے۔ وہ ایک مہذّب شہزادہ تھا اور اس کی علم دوستی سے بہت سے علما اس کے دربار میں جمع ہو گئے تھے۔ جب اس کا بیٹا شاہ محمد جوان ہو گیا، تو اس نے ملک کی حکومت اس کے سپرد کر دی اور اپنے آپ کو مطالعے کے لیے وقف کر لیا۔ ۳۸۳ھ/۹۹۳ء میں ابو علی سمجوری نے، جس نے امیر نوح کے خلاف بغاوت کی تھی، غرشستان پر حملہ کر دیا۔ شاروں نے (ابو نصر محمد اور شاہ محمد دونوں باپ بیٹے اسی نام سے پکارے جاتے تھے) اپنے ملک کو ابو علی کے سپرد کر دیا اور ایک مضبوط قلعے میں پناہ گزین ہو گئے، لیکن تھوڑے ہی دن بعد جب سبکتگین نے، جو امیر

نوح کی مدد کو آیا تھا، ابو علی سِمْجُوری کو خراسان سے جرجان کی سمت بھگا دیا تو شاروں نے پھر اپنے ملک پر قبضہ کر لیا۔ ۳۸۹ھ / ۹۹۹ء میں سلطان محمود غزنوی نے عبدالملک سامانی کو شکست دینے کے بعد ابو نصر محمد بن عبدالجبار العُتْبِی، مصنف کتاب الیمینی کو سفیر بنا کر شاروں کے پاس بھیجا، تاکہ وہ انھیں سلطان کے نام کا خطبہ پڑھنے کی ترغیب دے، وہ اس پر رضامند ہو گئے اور انھوں نے سلطان محمود سے تقریباً ۴۰۲ھ / ۱۰۱۱ - ۱۰۱۲ء تک وفادارانہ تعلقات قائم رکھے۔ تقریباً اسی سال شار اصغر نے سلطان کے ساتھ ہندوستان کی ایک جنگی مہم پر جانے سے تحکّمانہ لہجے میں انکار کر کے اسے ناراض کر دیا۔ اس پر محمود نے غَرْشِسْتان پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج بھیجی۔ باپ نے تو اطاعت قبول کر کے اپنے آپ کو سلطان کے حوالے کر دیا، لیکن نوجوان شار مقابلے کے لیے تیار ہو گیا اور اس نے ایک پہاڑی قلعے میں پناہ لی جس کا محاصرہ کر کے فتح کر لیا گیا۔ دونوں شاروں کو غزنی بھیج دیا گیا۔ اور غَرشِستان کو غزنوی مملکت میں شامل کر لیا گیا۔ نوجوان شار کو کڑی نگرانی میں رکھا گیا تاآنکہ چند سال بعد وہ مر گیا، لیکن اس کے باپ ابو نصر محمد کا بڑا احترام اور لحاظ کیا گیا اور اسے سلطان کے دربار میں ایک معزز مقام دیا گیا۔ سلطان محمود کا وزیر ابو القاسم احمد بن حسن المیمندی اس کی بڑی عزت کرتا تھا اور اس کے زوال کی ذلّت کو کم کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا تھا۔ ابو نصر محمد نے ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵ - ۱۰۱۶ء میں وفات پائی۔ وہ بڑا فاضل انسان تھا اور عربی میں اسے تبحّر حاصل تھا۔

مآخذ: (۱) العُتْبی: کتاب الیمینی، مطبوعۂ لاہور، ص ۴۸، ۲۰۱ تا ۲۰۹؛ (۲) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۱۰۴، ۱۰۵ تا ۱۸۴؛ (۳) E. de Zambaur: *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶۔

(MUHAMMAD NAZIM)

الشّارات: لاطینی Serra سے بواسطۂ ہسپانوی Sierra، وہ نام جو اندلس کے بعض مسلم جغرافیہ دانوں نے پہاڑوں کے اس سلسلے کے لیے استعمال کیا ہے جو جزیرہ نمائے اندلس کے وسط میں مشرق سے مغرب کی طرف چلا گیا ہے۔ اس کی بہترین تعریف ابن فضل اللہ العُمَری نے کی ہے۔ اس مصنف کے بیان کے مطابق الشّارات نامی پہاڑیوں کا سلسلہ مدینہ سالم (Medinacali) کے عقبی علاقے سے شروع ہو کر قُلُمْرِیَہ (Coimbra) تک پھیلا ہوا ہے لہٰذا اس لفظ سے مراد پہاڑوں کا وہ سلسلہ ہے جو اب اسپین میں Sierra de Guadarrama (عربی: وادی الرملہ) Sierra de Gredos اور Sierra de Gata کے اور پرتگال میں Sierra de Estrella کے نام سے مشہور ہے، مگر الادریسی کے زمانے میں اس کا اطلاق صرف Sierra de Guadarrama پر ہوتا تھا جو میڈرڈ کے شمال میں واقع ہے۔ جغرافیہ نویس ابوالفداء ابن سعید کے حوالے سے الاندلس کے وسطی پہاڑی سلسلے کا ذکر جبل الشّارہ کے نام سے کرتا ہے۔ اس کے قول کے مطابق یہ پہاڑی سلسلہ تمام جزیرہ نما کو دو الگ الگ حصوں میں تقسیم کرتا تھا: شمالی اور جنوبی۔

الادریسی الاندلس کے بیان کے سلسلے میں اس ملک کی ۲۶ اقلیموں میں سے ایک اقلیم کو الشّارات کا نام دیتا ہے جو اس کی تقسیم میں بائیسویں اقلیم ہے، اس علاقے میں جو تمام Sierra de Guadarrama پر حاوی تھا، طَلَبِیرَہ، طُلَیْطُلَہ، مَجْرِیط، الفہمین، وادی الحجارۃ، اقلیس اور وبذہ کے شہر شامل تھے۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ المغرب، طبع و ترجمۂ ڈوزی و ڈخویہ: *Register*؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان،

طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ٦٦ و ۱٦۴؛ (۳) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۳۹ و اشاریه بذیل ماده Šach-Chārāt؛ (۴) E. Saavedra : *La Geografía de España del Edrisi*، میڈرڈ ۱۸۸۱ء، ص ۴۸؛ (۵) J. Alemany Bolufer, *La Geografía de la Península Ibérica en los escritores árabes*, ds. la *Revista del centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*، ج ۱۰، غرناطه ۱۹۲۰ء، ص ۳ تا ۴.

(E. LÉVI PROVENÇAL)

شاش : رك به تاشکنت (Tas̲h̲kent).

شاطِبَه : (اسم صفت شاطبی)، Játiva کا عربی نام، جسے رومی Saetabis کہتے تھے، شرقی ھسپانیہ میں، بلنسیہ کے صوبے کا ایک شہر، جو اس نام کے شہر سے ۳۵ میل کے فاصلے پر جنوب مغرب کی جانب، سطح سمندر سے ۵۰۰ فٹ بلندی پر واقع ہے۔ جاتوا جس کی موجودہ آبادی بارہ ہزار نفوس ہے، برنیسا کی پہاڑی کے دامن میں ایک شاندار مقام پر بنا ہے۔ اسی پہاڑی کے بلند ڈھلوان پہلوؤں پر مسلمانوں نے اپنا شہر بسایا تھا۔ یہ شہر قرون وسطی میں کاغذ کی صنعت کے لیے مشہور تھا، جو نہ صرف سارے اندلس میں بلکہ مصر تک بھیجا جاتا تھا۔ یہ کاغذ اس وقت بھی پرانے عربی مخطوطوں میں ان آبی نشانات (water-marks) کے باعث پہچانا جا سکتا ہے۔ جن میں اس کی جاے ساخت کا نام لکھا ہوتا تھا۔ مراکش میں اس وقت بھی دبیز دانے دار سطح کے کاغذ کی ایک قسم کو شاطبی کہتے ہیں۔ مسلمانوں کے قبضے کے وقت تک بھی شاطبہ میں اہل روما کے قبضے کی بقیہ علامات موجود تھیں۔ المقّری نے ابو عمر البریانی نام کے ایک شاعر کی ایک پرانے مجسمے کے متعلق نظم نقل کی ہے جو اس کے وقت میں اس شہر میں موجود تھا۔ فن حرب کے نقطۂ نظر سے اپنے بہترین محل وقوع کی بنا پر شاطبہ کا شمار اندلس بھر کے سب سے زیادہ اہم قلعوں میں ہوتا تھا۔ اپنی پہاڑی کی بلندی سے یہ قلعہ اس تمام زرخیز و شاداب میدان پر حکمران تھا جو اس کے دامن میں پھیلا ہوا تھا اور اس کا محافظ و نگران تھا۔ اس وقت بھی شاطبہ کے حصن (قلعے) اور حصار کے آثار موجود ہیں جو آثار قدیمہ کی حیثیت سے بہت دلچسپ ہیں باوجود ان تبدیلیوں اور افسوسناک تجدیدوں کے جن کا یہ شہر مسیحی فتح کے وقت سے تختۂ مشق رہا ہے۔ ابو الفداء کی تصنیف میں شاطبہ کے قریب تین تفریح گاہوں کے نام محفوظ ہیں: البَطْحاء، الغَدِیر اور العین الکبیرۃ۔

شاطبہ بلنسیہ سے اس قدر قریب تھا کہ بلنسیہ کی سیاسی تاریخ سے الگ تھلگ نہیں رہ سکتا تھا۔ مسلم دور میں یہ بلنسیہ کے ضلع میں دوسرے درجے کا شہر تھا اور اس کی اس وقت کی آبادی بلاشبہہ آج کل کی آبادی سے کہیں زیادہ تھی۔ اندلس کی اموی خلافت کے زمانے میں اس کا ذکر شاذ و نادر ہی آتا ہے۔ اس کی تاریخ کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب یہ بلنسیہ کے ساتھ مل کر اس آزاد ریاست کا ایک حصہ بن گیا جس کی بنیاد گیارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر نامی گرامی حاجب المنصور بن ابی عامر کے پوتے عبدالعزیز نے دو "سلافیوں" (Slavs) [رك به صقالبه] مبارک اور مظفر کے عہد حکومت کے بعد رکھی تھی۔ جب طلیطلہ کے بادشاہ المامون نے قشتالہ (Castile) کے عیسائی فرمانروا کی مدد سے بلنسیہ کی سلطنت پر قبضہ کر لیا، تو ابن معقور نے جو اس وقت شاطبہ کا عامل تھا، بذات خود بلنسیہ میں اپنے نئے آقا کے سامنے حاضر ہو کر اظہار اطاعت کرنے سے انکار کر دیا تھا اس لیے اس شہر کے فتح کرنے کی غرض سے ایک فوجی مہم کی

روانگی کا فیصلہ کیا گیا، لیکن یہ مہم ناکام رہی۔ ہودی شہزادہ المنذر بن المقتدر جو لاردہ Lerida، دانیہ Denia اور طرطوشہ Tortosa [رک باں] پر حکمران تھا، ابن مخفور کی جان بچانے آیا اور آکر کچھ عرصے کے لیے شاطبہ پر قابض ہو گیا۔ اس شہر پر المرابطی سلطان یوسف بن تاشفین کی فوجوں نے بھی اس مہم کے دوران میں جس کا خاتمہ فتح زلاقۃ پر ہوا، قبضہ جما لیا تھا۔ شاطبہ کو آخری مرتبہ ۱۲۳۹ - ۱۲۴۰ء میں جیمز Jaime اول شاہ اراغون Aragon نے فتح کر لیا اور آخری مسلمانوں کو وہاں سے ۱۲۴۷ء کے آخر میں نکال دیا گیا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: Description de L'Afrique et de l'Espagne، طبع ڈوزی و ڈ خویہ، متن ص ۱۹۲، ترجمہ ص ۲۳۲؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، بذیل مادہ؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۶۸، ۱۷۹؛ (۴) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۱۸۴، ۱۰۹؛ (۵) المقری: نفح الطیب (*Analectes*...)، ۲: ص ۵۰۰ و ۷۶۷؛ (۶) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۳، طبع و ترجمہ E. Lévi-Provençal، بمدد اشاریہ؛ (۷) R. Dozy: *Recherches*، ۲: ۱۲۰ تا ۱۲۱؛ (۸) Elias Tormo: *Levante*، Guias Calpe، میڈرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۲۰۷ تا ۲۱۶ ایک خاکے (نقشے) سمیت۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

* **الشاطبی:** ابو محمد القاسم بن فیرہ بن خلف بن احمد الرعینی جو بالعموم ابوالقاسم الشاطبی کے نام سے معروف ہیں، ۵۳۸ھ / ۱۱۴۴ء کے اختتام پر شاطبہ [رک باں] میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے اپنے پیدائشی شہر Xativa ہی میں ابو عبداللہ محمد بن علی بن محمد النفزی المعروف بہ ابن اللاٰیہ کی زیر نگرانی تعلیم پائی اور بقول ابن خلکان وہ اپنی کم عمری کے باوجود اپنے شہر کی مسجد کے خطیب تھے۔ اس کے بعد وہ بلنسیہ چلے گئے جہاں انہوں نے ابو الحسن علی بن محمد بن ہذیل اور دیگر علما سے، جن کے نام ان کے تذکرہ نویسوں نے گنوائے ہیں، قراءت اور حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ سفر حج کے دوران میں انہیں اسکندریہ میں ابو طاہر احمد بن محمد السلفی کے حلقۂ درس میں شرکت کا موقع ملا اور حج سے واپسی پر ۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ء میں انہیں قاضی الفاضل جیسا سرپرست مل گیا، جس نے انہیں اپنے قائم کردہ مدرسۂ فاضلیہ میں صدر مدرس مقرر کر دیا۔ ۵۸۹ھ / ۱۱۹۳ء میں انہوں نے سلطان صلاح الدین سے بیت المقدس میں ملاقات کی جب وہ اس شہر کو عیسائیوں سے چھڑا چکے تھے۔ اس کے بعد مدرسۂ فاضلیہ میں اپنی جگہ پر واپس چلے گئے اور وفات تک وہیں درس و تدریس میں مشغول رہے۔ ان کی وفات ۲۸ جمادی الآخرہ ۵۹۰ / ۹ جون ۱۱۹۴ء کو اتوار کے روز باون سال کی عمر میں ہوئی۔ دوسرے دن انہیں قرافہ خرد کے قبرستان کے اس حصے میں دفن کر دیا گیا جو قاضی الفاضل نے دیا تھا۔ ابن خلکان کا بیان ہے کہ قاضی الفاضل متعدد مرتبہ الشاطبی کی قبر کی زیارت کے لیے آئے۔ وہ نہایت منکسر مزاج اور خدا پرست انسان تھے اور پھر اپنی آخری بیماری میں، جبکہ ان کا مرض انتہائی درجے شدید تھا، وہ مزاج پرسی کے جواب میں ہمیشہ یہی کہتے تھے کہ وہ رو بہ صحت ہیں۔ وہ ان تمام علوم میں جن کا تعلق قرآن مجید کی قراءت اور تفسیر سے ہے، خاص شہرت و امتیاز رکھتے تھے۔ بطور مصنف ان کی شہرت کا دار و مدار دو تعلیمی نظموں یا زیادہ صحیح طور پر مقفّٰی نثر کی تالیفات پر ہے جو ان مضامین سے متعلق ہیں: ایک نظم جس کا قافیہ حرف لام ہے اور جس میں ۱۱۷۳ اشعار ہیں اور جس کا نام مصنف نے حرز الامانی و وجہ التہانی رکھا تھا، اپنے مصنف کے نام پر الشاطبیہ کے

نام سے زیادہ معروف ہے ۔ یہ عثمان بن سعید ابو عمرو الدّانی (ولادت ۳۷۱ھ، وفات ۴۴۴ھ) کی اسی موضوع پر ایک کتاب موسوم بہ التّیسیر کی منظوم شکل ہے ۔ یاقوت نے ارشاد میں کہا ہے کہ الشاطبی کے اشعار بے ڈھنگے اور مشکل ہیں ۔ ایسی صورت میں کوئی تعجب نہیں کہ ہمارے لیے ان کا سمجھنا دشوار ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نظم کی متعدد شرحیں لکھی جاتی رہی ہیں ۔ مصنف تمہید کے بعد غیر متحرک حروف کے صحیح تلفظ کا طریقہ بیان کرتا ہے پھر یہ بتاتا ہے کہ کسی لفظ کو کب مقصور اور کب ممدود پڑھنا چاہیے اور ہمزہ کس طرح ادا کرنا چاہیے، بالخصوص اس وقت جبکہ دو ہمزہ ایک ہی لفظ کے اندر جمع ہو جائیں، اس کے بعد تنوین اور امالہ وغیرہ سے متعلق ابواب ہیں اور آخر میں وہ قرآن مجید کی سورتوں کو لے کر قرّاے سبعہ کی مختلف قراءتوں کا ذکر کرتا ہے ۔ اس بظاہر غیر مختتم قافیہ‌بندی کو سمجھنا فقط کسی شرح کی مدد سے ممکن ہے یا پھر نثر کی ان کتابوں سے مقابلہ کر کے جو اسی موضوع سے بحث کرتی ہیں ۔ اس کتاب کی زبردست مقبولیت بلاشبہہ دو وجوہ سے ہے : اوّلاً یہ کہ پرانے طریقے کے مطابق طالب علم اس سب کو زیادہ آسانی سے حفظ کر لیتا تھا، خواہ وہ اسے سمجھے یا نہ سمجھے اس کی مقبولیت کی دوسری وجہ بھی اس پہلی وجہ ہی سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس سے معلم کو مبہم ابیات پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنی علمی قابلیت کی نمائش کا اچھا موقع مل جاتا تھا ۔ یہ قصیدہ بہت سے مخطوطوں کی صورت میں عربی ادب کے متعدد کتاب خانوں میں موجود ہے اور اس کا ایک مطبوعہ ایڈیشن (قاہرہ ۱۳۲۸ھ) بھی موجود ہے جس میں الشّاطبی کا دوسرا قصیدہ بھی شامل ہے ۔ رہے حواشی و شرح تو ان کی تعداد بہت ہے ۔ ان میں سے بہترین برہان الدین ابراہیم بن عمر الجعبری (م ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) کی شرح سمجھی جاتی ہے جسے اس نے ۶۹۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا ۔ اس کے بعد اس میں شمس الدین احمد بن اسمعیل الکورانی نے جس کی وفات ۸۹۳ھ میں ہوئی، اضافہ کیا ۔ ایک اور شرح الشّاطبی کے ایک شاگرد ابوالحسن علی بن محمد السّخاوی کی ہے جس نے ۶۴۳ھ میں وفات پائی ۔ یہ سب سے پہلی شرح ہے جو الشّاطبیہ پر لکھی گئی ۔ اس کا نام الفتح الوصید فی شرح القصید ہے ۔ ایک تیسری شرح ابو شامہ عبدالرحمٰن بن اسمعیل (م ۶۶۵ھ) کی ہے، جس نے اپنی شرح کا نام ابراز المعانی من حرز الامانی رکھا ۔ اس کے کئی مخطوطے متعدد کتاب خانوں میں موجود ہیں ۔ (سب شرحوں کے نام گنوانے کے لیے پورے ایک صفحے کی ضرورت ہوگی)، لیکن ایسے کثیر ادبی ذخیرے کی موجودگی اس امر کی شاہد ہے کہ یہ قصیدہ اس کے بعد آنے والی نسلوں کے ذوق کے مناسب تھا ۔ الشاطبی کا دوسرا قصیدہ رائیّة ہے ۔ اس کے تقریباً ۳۰۰ شعر ہیں ۔ اس کا نام عقیلة اتراب القصائد فی اسنی المقاصد ہے اور یہ بھی قرآن مجید کی قراءت کے بارے میں ہے، لیکن اس قصیدے کا تعلق زیادہ‌تر قرآن مجید کی تجوید و ترتیل سے ہے اور پہلے لامیہ قصیدے کی طرح اس میں اختلاف قراءت سے زیادہ بحث نہیں کی گئی ۔ پہلے قصیدے کی طرح یہ بھی کوئی نئی تصنیف نہیں ہے، بلکہ اسی موضوع پر الدّانی (دیکھیے اوپر) کی کتاب کو جس کا نام المقنع ہے، منظوم کر دیا گیا ہے ۔ یہ قصیدہ بھی حرز الأمانی کی طرح مغلق زبان میں ہے اور اسی لیے اس کے بھی بہت سے شارح ہیں اور سب سے قدیم شارح قریب قریب وہی ہیں جو پہلے قصیدے کے ہیں، یعنی الجعبری اور السّخاوی ۔ پہلے نے اپنی شرح کا نام جمیلة ارباب المراصد رکھا ہے اور دوسرے نے الوسیلة الی کشف العقیلة ۔ ان دونوں

قصیدوں کی خدا پرستوں کی نگاہ میں قدر و قیمت یوں بھی ہے۔ وہ ایسے حرز ہیں جو تمام خراب و مفسد اثرات سے بچاتے ہیں۔

تیسری نظم تقریباً ۵۰۰ اشعار پر مشتمل قافیے پر مبنی ہے۔ اس میں ابن عبدالبر ابو عمر یوسف بن عبداللہ القرطبی کی ایک کتاب التمہید کو منظوم شکل میں پیش کیا گیا ہے جس میں احادیث سے مستنبط مسائل فقہ درج ہیں۔ یہ قصیدہ راقم مقالہ کی نظر سے نہیں گزرا، لیکن یاقوت کے بیان کے مطابق یہ بھی زبان کے لحاظ سے بہت مغلق ہے۔ الشاطبی کے بعض دینی قصائد کے ٹکڑے کہیں کہیں مختلف ادبی مجموعوں میں نقل کیے گئے ہیں، لیکن ان کی ادبی قیمت کچھ بھی نہیں۔ الشاطبی کے والد کے نام [فیرُّہ] کے معنی ہسپانوی زبان میں ''فولاد (حدید)'' بیان کیے گئے ہیں اور اس لیے ہمیں اسے "Fierro" پڑھنا چاہیے کیونکہ اس زمانے میں اس لفظ کا تلفظ یہی تھا نہ کہ "Fierro" جیسا کہ موجودہ ہسپانوی زبان میں ہے۔ مصنف کے تمام تذکروں میں اعلام سے متعلق بہت سی غلطیاں ہیں، مگر راقم مقالہ نے ان سب کو درست کرنے کی کوشش کی ہے۔

مآخذ: (۱) یاقوت: ارشاد، طبع Margoliouth، ۶: ۱۸۴؛ (۲) ابن الآبار: تکملہ، عدد ۱۹۷۳؛ (۳) الصفدی: نکت الہمیان، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۲۸؛ (۴) السبکی: الطبقات، ۴: ۲۹۷؛ (۵) ابن خلکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۴۰۲؛ (۶) طاش کوپری زادہ: مفتاح السعادۃ، حیدرآباد ۱۳۲۹ھ، ۱: ۳۸۷؛ (۷) السیوطی: حسن المحاضرۃ، ۱: ۲۸۴؛ (۸) ابن فرحون: الدیباج، مطبوعۂ فاس، ص ۲۱۰؛ (۹) Brockelmann: *GAL*، ۱: ۴۰۷ و ۴۰۹۔

(F. KRENKOW)

* **شاعر**: (عربی)، = شعر کہنے والا جو [ش ع ر سے ہے]، ممکن ہے عربی لفظ شعر کوئی قدیم سامی الاصل لفظ ہو۔ کیونکہ عبرانی میں ''شیر'' کا لفظ منجملہ مناجات کے معنوں میں ملتا ہے اور یہ بالکل غیر یقینی ہے کہ اس لفظ کا اشتقاق عربی فعل شَعَرَ سے ہو، جس کے معنی جاننے کے ہیں جیسا کہ عرب ماہرینِ لغت بیان کرتے ہیں [یہ خیال محلِّ نظر ہے] یہی بات کہ یہ فعل [شعر] نظم لکھنے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا اس اشتقاق کے خلاف کافی مضبوط دلیل ہے [لیکن یہ دلیل وزنی نہیں]۔ شعر کا لفظ (نظم کی اکائی کے مفہوم میں) جاہلیت کی شاعری میں موجود ہے اور اسی مفہوم میں شعر اور شاعر دونوں (انگریزی POETRY اور POET) مسلسل استعمال ہو رہے ہیں۔ [مقالہ نگار کی پریشانی یہ ہے کہ وہ عربوں کی شاعری کو محض تک بندی اور مجذوب کی بڑ ... اور کاہنوں کی سجع گوئی ثابت کرنا چاہتا ہے حالانکہ شعر میں شعور (فکر، احساس) کا عنصر خود شاعر کی اصطلاح کا لازمی مفہوم ہے۔ شمس قیس اور ابن رشیق دونوں شعر میں ''اندیشہ'' کو بنیادی عنصر مانتے ہیں۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے مقالہ فن شعر و شاعری] Goldziher نے *Abhandl. z. arab. Phil.*، ۱: ۷ میں شاعر کے یہ معنی بتائے ہیں ''ایک ایسا شخص جس کا علم القائی یا الہامی ہو'' اس لفظ کی اصل بعیدترین قدامت میں گم ہو گئی ہے اور اگرچہ راقم کے علم میں کوئی ایسا قدیم عربی کتبہ نہیں جس میں رعایت بحر کے ساتھ کوئی منظوم کلام پایا جاتا ہو، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ ان وقتوں میں نظم کا وجود ہی نہ تھا۔ یہ امر فی الحقیقت تعجب انگیز ہے کہ عربی نظم کے قدیم‌ترین نمونے جنھیں ہم اصلی یا صحیح سمجھ سکتے ہیں۔ ان میں اوزان و قوافی کے نہایت ہی پختہ اور مکمل قواعد ملحوظ رکھے گئے ہیں۔ شعر میں قوافی کا ہونا تو بالکل ناگزیر امر ہے۔ لیکن شاعر اپنے فن کے بعض قدیم‌ترین نمونوں میں جو اس وقت

تک محفوظ ہیں، بعض ایسے اوزان استعمال کرتے ہیں جنھیں دوسری صدی ہجری کے نقّاد تسلیم نہیں کرتے یا نہیں جانتے تھے (مثلاً عَبِید، امرؤالقیس اور عمرو بن قَمِیئة کی بعض نظمیں)۔ اسی طرح شروع زمانے میں یہ بات غالبًا اس سے زیادہ عام تھی جتنا کہ ہم اب پتا چلا سکتے ہیں کہ وزن ہمیشہ [عروضی اصولوں کے مطابق] صحیح نہیں ہوتا تھا.

ایک اہم نکتہ یہ ہے کہ عربی نظم کے قدیم‌ترین نمونے جو ہم تک پہنچے ہیں وہ ایسے لوگوں کے ہیں جو اپنے اپنے قبیلوں میں نہایت ممتاز اور باعزت حیثیت رکھتے تھے۔ وہ وقت ابھی نہیں آیا تھا کہ الحُطَیئة ایسے غریب لوگوں نے اس فن میں طبع آزمائی کی ہو۔ بعض اساتذۂ [مغرب] اس رائے پر اصرار کرتے نظر آتے ہیں کہ غالبًا ”شاعر“ اور ”کاہن“ ایک ہی ہیں۔ راقم مقالہ اس نقطۂ خیال کی تائید نہیں کر سکتا کیونکہ قدیم ایام میں عربی شاعری معمولاً ان سب چیزوں سے الگ رہتی تھی جن کا تعلق مذہب سے ہو۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے کہ معمولاً شاعری کا تعلق دنیوی امور و معاملات سے ہے.

عین ممکن ہے کہ قصیر بحر رَجَز پہلی بحر ہو جو اونٹوں کی حُدَاء (یعنی ”اونٹوں کی مہار کو پکڑ کر آگے چلنے)“ میں استعمال ہوئی، لیکن ہمارے پاس حُدَاء کے زیادہ قدیم نمونے موجود نہیں ہیں۔ سب سے قدیم نمونہ جو محفوظ رہ گیا ہے الشَّمَّاخ کے دیوان میں ہے جس کا زمانہ طلوع اسلام کا زمانہ ہے.

قدیم‌ترین شعرا جن کا ہمیں تھوڑا بہت علم ہے مشرقی عرب کے رہنے والے تھے اور وہ اپنی نظموں میں ان سولہ بحروں میں سے چند ایک ہی استعمال کرتے ہیں اور یہ چیز بہت ہی نمایاں ہے کہ جریر اور فرزدق ایسے متأخر شعرا بھی چھوٹی بحریں کم استعمال کرتے تھے: معلوم ہوتا ہے کہ حجاز میں یہ بحریں بعد میں پیدا ہوئیں۔ جریر صرف یہ بحریں استعمال کرتا ہے: رجز، طویل، وافر، بسیط، کامل اور مُتقارب۔ شاعر الاعشی ان بحروں کے علاوہ بحر خفیف بھی استعمال کرتا ہے۔ چونکہ عرب کے مختلف حصوں میں متأخر شعرا نے تمام دوسری بحریں استعمال کی ہیں، لہٰذا یہ حقیقت اس امر کی طرف اشارہ کر رہی ہے کہ اس خصوصیت کی کوئی نہ کوئی وجہ ضرور ہوگی جو ہمیں معلوم نہیں.

شاعر کے متعلق عام خیال یہ تھا کہ اسے اس کے جِنّ (یا شیطان) سے ایک خاص قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس کی صحبت میں ایک یا ایک سے زائد سچ مچ کے ایسے اشخاص کا رہنا ضروری تھا جن کا کام ہی یہ ہوتا کہ وہ اس کی نظموں کو یاد کر لیں اور انہیں دوسرے مقامات میں پڑھ کر سنائیں۔ شعرا کے جِنّ تو فرضی تھے، مگر شاعر کی نظمیں پڑھ کر سنانے والا شخص حقیقی اور واقعی ہوتا تھا، جسے ’راوی‘ کہتے تھے۔ کتاب الاغانی میں ہمیں ایسے بہت سے راویوں کے نام ملتے ہیں اور خود شاعروں نے اپنی نظموں میں ان راویوں کا ذکر کیا ہے۔ اس سے بھی اہم‌تر یہ امر ہے کہ بعض صورتوں میں خود راوی اگلی نسل میں مشہور و معروف شاعر بن گیا۔ نامور راویوں میں مندرجۂ ذیل نام گنائے جا سکتے ہیں: طُفَیل الغَنَوی کا راوی اَوس بن حَجَر تھا اور اس کا راوی زُہَیر (مشہور شاعر)، زہیر اپنے چچا بشّامہ کا بھی راوی تھا۔ زُہَیر کے راوی تین تھے: اس کا بیٹا کَعْب بن زُہَیر، الحُطَیئة اور الشّمّاخ۔ ایسے شعرا کے سلسلے جو ایک دوسرے کی نظمیں روایت کرتے اس سے کہیں زیادہ تعداد میں بیان کیے جا سکتے ہیں جتنا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اس سے شعرا کے ایک خاص قسم کے دبستان کا پتا چلتا ہے۔ راوی ساتھ ہی ساتھ اپنی

نظمیں بھی لکھنے کی کوشش کرتے جسے وہ اپنے اساتذہ کی خدمت میں پیش کر دیتے۔ اس امر کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عرب کے بعض حصوں میں نہ صرف خاص خاص بحریں ہی زیادہ رائج ہیں بلکہ بعض بعض مضامین بھی نہایت عام ہیں۔ یہ محض اتفاقی امر نہیں ہے کہ ابو ذُؤَیب، ساعدہ بن جُؤیہ اور المتنخّل ھُذَلی شعرا شہد کی مکھیوں کے وصف بیان کرنے میں مہارت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک دوسرے کا راوی تھا۔ اس لیے انھوں نے نہ صرف مانی جانی بحریں استعمال کی ہیں بلکہ ان کے اشعار کے موضوع بھی یکساں تھے جو انھوں نے اپنے استادوں سے سیکھے تھے۔ اس بات سے اس چیز کا بھی جواب ملتا ہے کہ ہمیں طُفَیل، اَوس بن حجر اور زُہَیر کی نظموں میں کوئی نہ کوئی مصرع یا شعر ایسا ملتا ہے جو حرف بحرف ایک ہی ہے۔ ''جذبات کے بے لگام گھوڑے'' ایک ایسا تخیل تھا جسے طُفَیل کے راوی اپنی نظموں سے خارج نہیں رکھ سکتے تھے۔

قدیم ایام کا شاعر اپنے قصائد کو نفیس الفاظ سے بھر دینا پسند کرتا تھا اور انھیں قدیم زمانوں کی یہ خصوصیت ہے کہ نظموں کی تزئین و زیبائش کے لیے دوسری زبانوں کے بہت سے الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، یہ دستور پہلی صدی ہجری کے بعد ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اس وقت شاعر کا پیشہ بالکل بدل چکا تھا۔ قدیم ایام میں شاعر اپنے قبیلے کے ننگ و ناموس کا حامی و محافظ ہوتا تھا۔ اسے اپنے اعزّہ و اقارب کا یا اپنے قبیلے کے بہادر آدمیوں کا ماتم کرنا ہوتا تھا یا اسے اپنے قبیلے یا قوم کے دشمنوں کے خلاف مبارزانہ ہجوگوئی کرنا ہوتی تھی۔ اب شاعر امرا و متمولین قوم سے اکرامات و نوازشات کی بھیک مانگنے والا فقیر بن گیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اپنے دشمنوں کی ہجو قبیح کو اپنا شعار بنا لیا تھا جو اس کے حصولِ صلہ کی راہ میں مشکلات پیدا کرتے تھے۔ اس نے شراب نوشی کی محفلوں کو گرمانے کے لیے امردوں کی ثنا خوانی اور فحش گیتوں کے لیے نئے نئے مضامین پیدا کیے۔

ہمارے پاس کوئی فارسی نظم اتنی قدیم نہیں ہے، لیکن ابن جنّی (الخصائص، ۱ : ۲۰۲) ہمیں بتاتا ہے کہ ایران میں بھی شعر گوئی پورے عروج پر تھی اور وہ بہت احتیاط کرتے تھے کہ ان کے اشعار میں عربی الفاظ نہ آنے پائیں کیونکہ ان کے نقادانِ سخن کے نزدیک عربی الفاظ کا استعمال بہت بڑا عیب سمجھا جاتا تھا۔ [معلوم نہیں یہ کس زمانے کا ذکر ہے۔ اگر قبل از اسلام کی بات ہے تو ظاہر ہے کہ اس وقت عربی الفاظ کے بارے میں اتنا حسّاس ہونے کی ضرورت نہ تھی۔ یوں پہلوی میں لحم وغیرہ جیسے الفاظ تو تھے بوجہِ قرب جغرافیہ، لیکن عربی الفاظ کے ہونے نہ ہونے کی بحث بے نتیجہ ہے البتہ یہ محلّ نظر ہے کہ ''ایران میں بھی شعر گوئی پورے عروج پر تھی۔ اس میں شبہہ نہیں کہ ایران میں (فارسی) شعر تھا، مگر عربی کی طرح نہ تھا اس میں وزن حقیقی لازمی نہ تھا۔ وزن غیر حقیقی استعمال ہوتا تھا۔ قدیم فارسی، یعنی گاتھا، اوستا، زند کی زبانوں میں شعر تھا اور ان کی وارث پہلوی میں بھی امکان ہے۔ خسروانیات کو بھی فارسی نظم ہی کی ایک قسم خیال کر لینا ممکن ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے عبدالرحمن دہلوی : مراۃ الشعر]۔ اس قسم کی نظموں کے محتویات کا ہمیں علم نہیں ہے، لیکن ہم یہ بات فرض کر سکتے ہیں کہ عربی زبان میں جو سبک سرانہ نظمیں پائی جاتی ہیں اور جن کے نمائندے ابو نواس اور بشار وغیرہ ہیں ان میں فارسی نظموں اور قریبی دور میں مماثلت ہے۔ قدیم ترین مستند فارسی شعر کا نشان چوتھی صدی ہجری سے ملنا شروع ہوتا ہے [لیکن عباس مروزی کا قصیدہ در مدح مامون

دوسری صدی ہجری کے اواخر کا تھا] اور جو نمونے اس وقت محفوظ ہیں وہ حیرت انگیز طور پر ان عربی اشعار سے ملتے جلتے ہیں جو ان کے ابو الفتح البُستی ایسے ذولسانین معاصرین نے لکھے ہیں۔ اس کے بعد شاعری کو کبھی موت نہیں آئی، لیکن فن شاعری جس کے قدیم‌ترین نمونے اس قدر تر و تازہ معلوم ہوتے ہیں، روایت کو شاذ و نادر ہی چھوڑ سکا ہے . . . [لیکن عربی لہجے اور موضوع کی تبدیلیاں ہر دور میں ہوئی ہیں اگرچہ ہیئت کی حد تک مقالہ نگار کا بیان درست ہے]۔ [قرآن مجید میں شعرا کے ایک مخصوص گروہ کے خلاف مذمت کے الفاظ آئے ہیں، لیکن سچائی کی شاعری کے خلاف (جو اہلِ ایمان کی شاعری ہو گی) بطورِ خاص مذمت نہیں کی۔ اس زمانے میں کفار قریش قرآن مجید کو شاعروں اور کاہنوں کے انداز کا کلام مسجع کہنے لگے تھے۔ قرآن مجید نے اس کی تردید کی ہے اور کلام نبوت اور کلام شاعر میں فرق بتایا ہے]۔ سورۃ الشعرآء کے آخر میں جو آیات آئی ہیں اور ان کی مناسبت سے اس سورۃ کا نام ہی سورۃ الشعرآء رکھا گیا ہے۔ یہ مذمت موجود ہے : [ھَلْ اُنَبِّئُکُمْ عَلٰی مَنْ تَنَزَّلُ الشَّیٰطِیْنُ ؕ تَنَزَّلُ عَلٰی کُلِّ اَفَّاکٍ اَثِیْمٍ ۙ یُّلْقُوْنَ السَّمْعَ وَ اَکْثَرُھُمْ کٰذِبُوْنَ ؕ وَ الشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ ؕ اَلَمْ تَرَ اَنَّھُمْ فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّھِیْمُوْنَ ۙ وَ اَنَّھُمْ یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْنَ (۲۶ [الشعرآء] : ۲۲۱ تا ۲۲۶) = لوگو! کیا میں تمھیں بتاؤں کہ شیاطین کس پر اترا کرتے ہیں؟ وہ ہر جعل‌ساز بدکار پر اترا کرتے ہیں۔ سنی سنائی باتیں کانوں میں پھونکتے ہیں اور ان میں سے اکثر جھوٹے ہوتے ہیں۔ رہے شعرا تو ان کے پیچھے بہکے ہوئے لوگ چلا کرتے ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو کرتے نہیں ہیں]۔

. . . [یہاں تک مقالہ نگار کا قول تھا لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے صدق والے اشعار سے منع نہیں کیا۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے اوّلین جانشین شعر عرب کے ماہر تھے اور بالخصوص حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی طرف بہت سے اشعار منسوب ہیں حضور سرور کائنات صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے متعدد شعرا سے خود اشعار لکھوائے (ابن رشیق : کتاب العمدہ)]۔ مثلاً حسانؓ بن ثابت سے جنھوں نے چبھتی ہوئی نظمیں لکھیں۔ شاعر نظموں کو فریق مقابل کے پاس پہنچانے کے لیے یہ طریقہ اختیار کرتا تھا کہ نظمیں راویوں کو یاد کرا دی جاتیں جو ان اشعار کو غیر جانبدار مجمعوں میں جا کر پڑھتے۔ یہ راوی جانب داری کے باوجود دوسرے فریق کے سامنے یہ مخالفانہ نظمیں پڑھتے۔ جہاں تک فن کا تعلق ہے۔ میرا رجحان اسی طرف ہے کہ یہ امر مشتبہ ہے کہ یہ تمام نظمیں، تمام قدیم قطعات، اصلاً مکمل قصائد کی صورت میں نظم ہوئے۔ اکثر اوقات شاعر اپنے جنّ سے ایک قطعے ہی کا القا حاصل کرتا اور جس طرح زہیر اپنے حولیات [یک سالہ نظموں] پر سال بھر کام کرتا تھا یہ شاعر بھی صرف ایک نظم پر سال بھر تک لگا رہتا یا اس کے مکمل ہونے سے پہلے اسے ان قواعد و ضوابط کے مطابق لوگوں کو سناتا جو، مثلاً Ahlwardt نے ہر نظم کے لیے درج کیے ہیں۔ ہمارے پاس کافی شہادت اس امر کی موجود ہے کہ بہت سی نظمیں دراصل قطعات، یعنی چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی صورت ہی میں تھیں۔ کیونکہ عربی (یا فارسی) کے وہ قصائد جن کے بہت سے اشعار میں ایک ہی قافیہ متواتر چلا جاتا ہے ایک غیر حقیقی اور مصنوعی چیز نظر آتے ہیں۔ [مقالہ نگار کی یہ رائے اس کے

اپنے ذوق کے مطابق ہے، ورنہ طویل نظمیں (یک قافیہ یا بسیار قافیہ) لازمًا مصنوعی نہیں ہوتیں]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

([و ادارہ] F. KRENKOW)

⊗ **الشافعیؒ**: [الامام ابو عبداللہ محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبید بن عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف (البیہقی: مناقب الشافعی، ۱: ۴۸)، اہل السنت کے ائمۂ اربعہ میں شمار ہوتے ہیں اور شوافع کا فقہی مسلک انہیں سے منسوب ہے۔ ان کا سلسلۂ نسب عبد مناف پر آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے مل جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے اجداد میں سے السائب بن عبید غزوۂ بدر [رک بآں] میں کفار کی طرف سے لڑتا ہوا مسلمانوں کے ہاتھوں گرفتار ہوا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳؛ جوامع السیرۃ، ص ۱۴۹)۔

امام شافعیؒ ۱۵۰ھ / ۷۶۷ء میں غزہ (فلسطین) اور بقول دیگر عسقلان میں پیدا ہوئے۔ بچپن میں یتیم ہو گئے تھے۔ ان کی والدہ کا نام فاطمہ بنت عبیداللہ بن الحسن بن الحسینؓ بن علیؓ بن ابی طالب تھا (مناقب الشافعی، ۱: ۸۵)۔ وہ انہیں دو سال کی عمر میں مکۂ مکرمہ لے گئیں۔ وہاں اعزہ و اقارب سے راہ و رسم قائم کی؛ پھر دوبارہ جب گئے دس برس کے تھے۔ اب کی مرتبہ مکۂ مکرمہ میں باقاعدہ سکونت اختیار کر لی۔ اس کے باوجود کہ ان کی ابتدائی زندگی بڑی عسرت و تنگی میں گزری، تحصیل علم کا ذوق و شوق کبھی ماند نہ پڑا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کر چکے تھے۔ دس برس کے تھے کہ امام مالکؒ کی الموطأ یاد کر لی۔ پندرہ برس کی عمر میں فتوی دینے کی اجازت مل گئی، امام شافعیؒ نے خاصا عرصہ بدوی قبائل میں گزارا، اس لیے ان کو عربیت میں بڑا رسوخ اور زبان پر بڑی قدرت اور دستگاہ حاصل ہو گئی۔ الاصمعی [رک بآں] جیسے ماہرین ادب و زبان امام شافعیؒ کے شاگردوں میں نظر آتے ہیں۔ الاصمعی نے اشعار الہذلیین اور دیوان الشنفری امام شافعیؒ سے پڑھے۔ وہ بیس برس اور بقول البیہقی (مناقب الشافعی، ۱: ۱۰۱) تیرہ برس کے تھے کہ امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ / ۷۹۶ء) کے سامنے زانوے تلمذ تہ کرنے کے لیے مدینۂ منورہ میں حاضر ہوئے اور ان کی وفات تک مدینے میں قیام پذیر رہ کر ان سے الموطأ پڑھتے رہے۔ امام مالکؒ کی وفات کے بعد مکۂ مکرمہ واپس آئے اور وہاں مسلم بن خالد الزنجی (م ۱۸۰ھ / ۷۹۶ء)، سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ / ۸۱۳ء) اور دیگر علمائے حدیث و فقہ سے تحصیل علم کی (ان کے اساتذہ کے ناموں کے لیے دیکھیے: الفخر الرازی: مناقب الشافعی، ص ۲۱ تا ۳۲؛ ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۹: ۲۵؛ توالی التاسیس، ص ۷۹ تا ۱۰۲)۔

امام شافعیؒ نے اپنے قیام مکہ کے دوران میں عربی زبان و ادب، فقہ و حدیث اور دیگر علوم میں بڑی شہرت اور نیک نامی حاصل کر لی تھی۔ اتفاق سے انہی دنوں حاکم یمن حجاز آیا ہوا تھا۔ وہ امام الشافعیؒ کے تبحر علمی اور ادبی ذوق سے بڑا متاثر ہوا اور اس نے امام شافعیؒ کو یمن میں ایک سرکاری عہدہ پیش کر دیا، مگر مقامی رقابتوں اور سازشوں کی وجہ سے امام شافعیؒ اس منصب پر زیادہ عرصہ فائز نہ رہ سکے۔ مخالفین نے ان پر یہ الزام عائد کیا کہ وہ درپردہ زیدی مدعی خلافت یحیی بن عبداللہ کے حامی ہیں۔ اس الزام کی پاداش میں انہیں گرفتار کر کے رقہ لا کر خلیفہ ہارون الرشید کے سامنے پیش کیا گیا۔ خلیفہ نے امام شافعیؒ کے دلائل و براہین سن کر انہیں بے قصور قرار دیتے ہوئے رہا کر دیا (۱۸۷ھ / ۸۰۳ء)، خلیفہ امام شافعیؒ کے حسن بیان اور وسعت علم سے بڑا متاثر ہوا۔ وہاں امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ (م ۱۸۹ھ/

۸۰۰ء) ایسے نامور حنفی فقیہ اور محدث سے ان کے گہرے مراسم ہو گئے تھے جن کی کتابیں انھوں نے اپنے لیے خود نقل کی تھیں۔ اس علمی اور فقہی ماحول میں امام شافعیؒ نے اپنے لیے تحصیل علومِ شرعیہ کی راہ پسند کر لی اور فقہی مسائل میں درک حاصل کرنے کے لیے کمربستہ ہو گئے۔ عراقی فقہا سے تبادلۂ خیالات اور بعض اوقات مناظروں نے امام شافعیؒ کے فکر و عمل پر گہرے نقوش مرتسم کیے۔ وہ عراق کو اپنے قیام کے لیے ناموزوں قرار دیتے ہوئے ۱۸۸ھ/ ۸۰۴ء میں حرّان اور شام ہوتے ہوئے مکّۂ مکرّمہ چلے گئے۔ یہاں اوّل اوّل حضرت امام مالکؒ کا شاگرد ہونے کی حیثیت سے ان کا پرتپاک خیرمقدم کیا گیا۔ بیت اللہ شریف میں انھوں نے درس دینا شروع کیا اور فقہی جزئیات میں امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے اختلافات کا ذکر کرتے تو طلبہ بڑے متأثر ہوتے، البتہ بہت سے مالکیؒ ان سے مایوس بلکہ بدظن ہو گئے]۔ ۱۹۵ھ/ ۸۱۰ - ۸۱۱ء میں وہ بغداد آ کر مقیم ہو گئے اور کامیابی سے ایک حلقۂ درس قائم کیا۔ اس وقت تک امام شافعیؒ میں فقہی لحاظ سے بڑی پختگی آ چکی تھی۔ قیام بغداد کے دوران میں انھوں نے مصر کے نئے والی عباس بن موسٰی کے بیٹے عبداللہ سے وابستگی پیدا کر لی تھی۔ ۲۸ شوّال ۱۹۸ھ/ ۲۱ جون ۸۱۴ء (الکندی، طبع Guest، ص ۱۵۴) کو مصر چلے گئے۔ فسادات کی وجہ سے وہ بہت جلد وہاں سے مکّۂ مکرّمہ چلے گئے اور ۲۰۰ھ/ ۸۱۵ - ۸۱۶ء میں مصر واپس آ کر وہاں مستقل طور پر مقیم ہو گئے اور یہیں فسطاط میں انھوں نے رجب ۲۰۴ھ کی آخری تاریخ/ ۲۰ جنوری ۸۲۰ء کو وفات پائی اور المقطّم کے دامن میں بنو عبدالحکم کے مسقّف قبّے میں [جو قرافۂ صغرٰی میں ہے] مدفون ہوئے۔ مشہد امام کے مقابل میں سلطان صلاح الدین نے ایک بہت بڑا اور وسیع مدرسہ تعمیر کرایا تھا (ابن جبیر: الرحلۃ، ص ۴۸)۔ مقبرے کا گنبد الملک الکامل ایوبی نے ۶۰۸ھ/ ۱۲۱۱ - ۱۲۱۲ء میں تعمیر کرایا تھا۔ یہ بڑی مقبول عام زیارت گاہ ہے۔ امام الشافعیؒ نے فقہی اجتہاد اور حدیث دونوں کو اپنایا۔ انھوں نے نہ صرف اس فقہی مواد پر کاملاً عبور حاصل کیا جو موجود تھا، بلکہ اپنی کتاب الرسالۃ میں اصول و طریق استدلال فقہ کی تحقیق کی۔ انھیں (بجا طور پر) اصول فقہ کا مؤسّس و بانی سمجھا جاتا ہے۔ انھوں نے قیاس کے باقاعدہ قواعد و ضوابط وضع کرنا چاہے (کتاب الرسالۃ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ص ۶۶، ۷۰)۔ انھیں اصول استحسان [رک بآن] میں کوئی دلچسپی نہ تھی، اور اصول استصحاب کے متعلق خیال ہے کہ اسے متأخر شوافع نے داخل مذہب کیا (دیکھیے Goldziher: *Zāhiriten*، ص ۲۰؛ وہی مصنف، در *E. I.*، ۲: ۱۰۹؛ Bergsträsser: *Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im Islam*، در *Isl*، ۱۹۲۴ء، ۱۴: ۷۶ و ۸۰ ببعد)۔ امام الشافعیؒ میں دو تخلیقی دور نمایاں طور پر نظر آتے ہیں: مقدم (عراقی) دور اور مؤخّر (مصری) دور، مثلاً الحاکم (م ۴۰۵ھ) ان کے الرسالۃ کے متعلق یہی کہتا ہے (العسقلانی، ص ۷۷)، لیکن یہ کتاب صرف اپنی آخری تصحیح شدہ شکل ہی میں باقی رہ سکی ہے (قاہرہ میں ۱۳۲۱ھ وغیرہ میں طبع ہوئی)۔ یہ دونوں دور (اکثر کتاب الاُمّ میں، نیز متأخّرین شوافع کی متبادل تصانیف میں نمایاں ہیں۔

ان کی تصانیف مکالمے کی صورت میں ہیں وہ مخالفین کا رد کرتے ہوئے ان کا نام نہیں لیتے۔ یہ تصانیف ان کے شاگرد الربیع بن سلیمان (م ۲۷۰ھ/ ۸۸۴ء) کی روایت سے ہم تک پہنچی ہیں۔ ان تصانیف کی ایک فہرست الفہرست، ص ۲۱۰ ہے؛ دوسری البیہقی (م ۴۵۸ھ) سے مروی ہے اور

العسقلانی نے اس کی تفصیل ۷۸ صفحے پر دی ہے؛ تیسری یاقوت: معجم الادباء (۶ : ۳۹۶ تا ۳۹۸) میں ہے۔ ''وہاں جس قدر عنوانات دیے گئے ہیں وہ زیادہ تر کتاب الام (قاہرہ ۱۳۲۱ - ۱۳۲۵ھ، ۷ جلدیں) کے اجزا ہیں جو امام الشافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کا مجموعہ ہے۔ اس ایڈیشن کا کچھ حصہ معروف و مشہور شافعی سراج الدین البلقینی کے نسخے پر مبنی ہے)۔ اس مجموعے کا قدیم نام معلوم نہیں۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کا ذکر سب سے پہلے البیہقی، العسقلانی، ص ۷۸ اور الغزالی نے احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲ : ۱۳۱ھ) میں کیا ہے۔ نفس کتاب میں اس کا ذکر ان حصوں میں آیا ہے جو حواشی معلوم ہوتے ہیں (مثلاً کتاب الام، ۱ : ۱۵۸)۔ اس تصنیف کے متعدد تصحیح شدہ نسخے ضرور موجود ہوں گے۔ پانچویں صدی تک البیہقی کو اس کتاب کا ایک منقح متن ملا تھا جو الربیع کے دیے ہوئے متن سے مختلف ہے اور جس میں کتاب الام کے بعض ابواب مختلف ترتیب سے دیے ہیں۔ ممکن ہے یہ البویطی کا تصحیح کیا ہوا متن ہو۔ جو معلوم ہوتا ہے الربیع نے ابن ابی الجارود کے متن کے ساتھ ساتھ استعمال کیا تھا (دیکھیے کتاب الام، ۱ : ۹۶، ۱۵۷ و ۲ : ۵۲ و ۷ : ۳۸۹ وغیرہ)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الام کے مطبوعہ نسخے میں کئی ایک چھوٹے بڑے حاشیے داخلِ متن کر دیے گئے ہیں، مثلاً ان میں الغزالی، ابن الصباغ (م ۴۷۷ھ) اور الماوردی وغیرہ کے اقتباسات دیے گئے ہیں (دیکھیے کتاب الام، ۱ : ۱۱۳ ببعد، ۱۵۸)۔

الغزالی کے بیان کے مطابق (محلِّ مذکور) یہ مجموعہ البویطی نے مرتب کیا تھا اور الربیع نے اپنے اضافوں کے ساتھ اسے شائع کر دیا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ کتاب الام کا ایک ایسا عمدہ ایڈیشن شائع کیا جائے جس میں مختلف مگر مستند مخطوطات کے اختلاف قرات بھی درج کر دیے جائیں۔

کتاب الام ان تصانیف پر مشتمل ہے جن کا ذکر البیہقی نے جداگانہ کتابوں کے طور پر کیا ہے: جماع العلم (کتاب الام، ۷ : ۲۵۰ ببعد)؛ کتاب ابطال الاستحسان (۷ : ۲۶۷ ببعد)؛ کتاب بیان الفرض (۷ : ۲۶۲ ببعد [کتاب الام میں ''کتاب فرض اللہ'' مندرج ہے])؛ کتاب صفۃ الامر و النہی (۷ : ۲۶۵ ببعد [کتاب الام میں کتاب صفۃ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم ہے])؛ کتاب اختلاف مالک والشافعی (۷ : ۱۷۷ ببعد)؛ کتاب اختلاف العراقیین [بصیغۂ تثنیہ] (۷ : ۸۷ ببعد، [کتاب الام میں ہے: ''ھذا کتاب ما اختلف فیه ابوحنیفهؒ و ابن ابی لیلی عن ابی یوسف رحمهم اللہ تعالٰی'']؛ کتاب الرد علی محمد بن الحسن (۷ : ۲۷۷ ببعد) اور کتاب اختلاف علی و عبداللہ بن مسعود (کتاب الام، ۷ : ۱۵۰ ببعد)۔ کتاب اختلاف الحدیث، کتاب الام، جلد ۷ کے حاشیے پر چھپی ہے؛ المسند اسی کتاب کی چھٹی جلد کے حاشیے پر چھپی ہے۔ اس میں وہ تمام احادیث آ گئی ہیں جو مختلف رسائل سے فراہم کی گئی ہیں۔ ان میں وہ رسالے بھی شامل ہیں جو اب نہیں ملتے، مگر الفہرست میں اور یاقوت میں مذکور ہیں، مثلاً کتاب: احکام القرآن، کتاب فضائل قریش وغیرہ، کتاب المبسوط فی الفقه (الفہرست، ص ۲۱۰) لازماً ایک اور بڑی کتاب ہو گی جو البیہقی کے زمانے تک بھی متداول تھی اور اسی کو المختصر الکبیر و المنثورات بھی کہتے ہیں۔ الشافعیؒ کا ایک رسالۂ اعتقادیہ بھی ہم تک پہنچا ہے، جس کا نام کتاب وصیۃ الشافعی ہے (یاقوت میں اس کا تذکرہ موجود ہے، طبع Kern، در *M S O S. As.*، ۱۹۱۰ء) اور کتاب فقه الاکبر (قاہرہ ۱۳۲۴ھ وغیرہ)۔ ایک اور

چھوٹا سا رسالہ ہے جو الاشعری کے زمانے کے کلام پر ہے۔ ان کے کچھ اشعار بھی ہیں جن سے ان کی قادر الکلامی معلوم ہوتی ہے (المسعودی: مروج، ۸: ۶۶-؛ ابن خلکان، ۱: ۴۴۸؛ العسقلانی، ص ۷۳ ببعد).

[امام احمد بن حنبلؒ نے امام شافعیؒ کے علم و فضل کی یوں داد دی ہے: اس قرشی نوجوان سے زیادہ کتاب اللہ کا فقیہ میری نظر سے آج تک نہیں گزرا۔ دوسری جگہ یوں فرمایا: ''فقہ کا قفل بے کلید لوگوں پر جس شخص نے کھولا وہ شافعیؒ ہی تو تھے''.

امام شافعیؒ نے وسیع مطالعہ کیا۔ مختلف مکاتب فکر کے افکار و مسائل کو امعان نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اصول کی کسوٹی پر پرکھا جو چیز ان کے نزدیک کتاب و سنت اور اجماع کے مطابق تھی اسے قبول کیا اور جس بات سے اختلاف ہوا اس پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی۔ اس سلسلے میں وہ بعض صحابہ کے مسلک کے خلاف بھی گئے ہیں۔ بعض اوقات امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلٰی کے خلاف اور بعض اوقات الواقدی اور الاوزاعی کے خلاف بھی.

امام شافعیؒ نے مختصر مدت اور بالخصوص آخری عمر میں بکثرت لکھا اور املا کرایا۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ ربیع المرادی کی روایت کے مطابق امام شافعیؒ نے مصر میں چار سال تک قیام کیا اور ڈیڑھ ہزار ورق (تین ہزار صفحات) املا کرائے۔ تصانیف میں کتاب الامّ دو ہزار ورق کی تھی۔ علاوہ ازیں کتاب السنن اور دیگر مصنفات میں (توالی التاسیس)۔ بقول امام البیہقی، امام شافعیؒ جدید کتب کی تصنیف کے وقت اپنی قدیم کتب کو سامنے رکھتے تھے۔ جس رائے میں کوئی تغیر نہیں ہوتا تھا اسے علی حالہٖ باقی رکھتے اور قدیم نسخے جوں کے توں قائم رکھتے تھے، لیکن جن مسائل میں رائے بدل گئی ہوتی، ان کتابوں کو حذف و اضافہ اور ترمیم و تبدیلی کے بعد از سر نو لکھتے اور قدیم کتابوں کو ضائع کر دیتے.

امام شافعیؒ تصنیف و تالیف کا بیشتر کام مسجد میں بیٹھ کر کیا کرتے تھے وہ اپنے تلامذہ کو املا بھی کرایا کرتے تھے۔ ان کے تلامذہ ان کی مصنفات کی نقل اور سماعت بھی کرتے تھے۔ امام البیہقی کے مطابق امام شافعیؒ کی تصانیف میں تین خوبیاں نمایاں ہیں: (۱) حسن ترتیب؛ (۲) مسائل کے بیان میں دلائل و براہین؛ (۳) ایجاز و اختصار۔ دراصل امام شافعیؒ نے اپنے قیام مصر کے دوران میں مسائل و احکام کے مختلف عنوانوں پر اپنے شاگردوں کو املا کا سلسلہ شروع کیا، جو ان کی وفات تک جاری رہا۔ اس املا میں چھوٹے چھوٹے رسائل بھی شامل ہیں اور ضخیم کتابیں بھی۔ ان کے اکثر و بیشتر رسائل و کتب کتاب الامّ میں جمع کر دیے گئے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بعض مسائل پر ان کے مختصر افکار تو کتاب الامّ میں آ گئے ہوں، لیکن تفصیلی معلومات الگ کتاب میں مندرج ہوں۔ امام البیہقی (مناقب الشافعی، ۱: ۲۳۶ تا ۲۵۹) نے ان کی تصانیف کے نام درج کیے ہیں۔ بعض کتابوں کے نام دیگر صفحات پر بھی دیے ہیں، مثلاً ۲۶۱ صفحے پر کتاب الجزیۃ بھی درج ہے۔ کتاب الامّ سات جلدوں میں قاہرہ سے ۱۳۲۱ تا ۱۳۲۵ھ میں شائع ہوئی۔ جماع العلم طبع محمد شاکر (قاہرہ ۱۳۵۹ھ)، المسند، دو جلدیں (قاہرہ ۱۳۶۹ھ) اور کتاب احکام القرآن، دو جلدیں، طبع الکوثری، ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۲ھ میں طبع ہوئی.

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ امام شافعیؒ نے بکثرت لکھا اور جو کچھ لکھا وہ اپنی اہمیت اور

افادیت کے لحاظ سے اتنا قیمتی اور گراں قدر ہے کہ فقہ کا کوئی طالب بھی اسے نظرانداز نہیں کر سکتا ۔ ان کی تصانیف میں دو کتابیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: ایک کتاب الامّ اور دوسری الرسالة ۔ امام موصوف کے اجتہادات، افکار و خیالات، مسائل پر اندازِ بحث اور معتقدات کو پیش کرنے کے طریقے اور اصولِ فقہ کو سمجھنے کے لیے کتاب الامّ نہایت ضروری ہے ۔ کتاب الامّ کی تصنیف کے بارے میں بعض لوگوں نے شکوک و شبہات کا اظہار کیا ہے حالانکہ کتاب کا بنظرِ غائر مطالعہ یہ حقیقت واضح کر دیتا ہے کہ ساری کتاب ایک ہی انداز و اسلوب میں لکھی گئی ہے ۔ فصیح و بلیغ اندازِ بیان، الفاظ کا حسن و جمال، اختصار و ایجاز، دل نشین اندازِ بحث، عمقِ معانی و احکام، سب اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ یہ اسلوب امام شافعیؒ کے سوا کسی اور کا نہیں ہو سکتا ۔ یہ بات قطعی طور پر کہی جا سکتی ہے کہ کتاب الامّ کی عبارت امام شافعیؒ ہی کی ہے ۔ خواہ انہوں نے خود لکھی ہو یا املا کرائی ہو ۔ کتاب الامّ کا مطالعہ کرنے والا یہ بھی ضرور محسوس کرے گا کہ اس میں مسائلِ کلّیہ کے لیے احکامِ فرعیہ بھی موجود ہیں۔

اصول میں امام شافعیؒ نے سب سے پہلے الرسالة تصنیف کیا جو مصر آنے سے پہلے عبدالرحمٰن بن مہدی کے لیے لکھا گیا تھا ۔ مصر آ کر اسے از سرِ نو لکھا ۔ اس میں امام شافعیؒ کے بہت سے اصول آ گئے ہیں ۔ امام شافعیؒ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے اصولِ فقہ کی بنیاد ڈالی ۔ ان سے پہلے فقہا کے لیے استنباط کے اصول اور حدودِ مرسومہ مربوط و مدوّن صورت میں موجود نہیں تھے ۔ علما اور فقہا اصولِ فقہ پر گفتگو تو کرتے تھے، استدلال سے کام بھی لیتے تھے، لیکن دلائلِ شرعی کی معرفت کے لیے ان کے پاس قواعدِ کلیہ نہیں تھے ۔ امام شافعیؒ نے اصولِ فقہ وضع کیا اور ایک ایسا قابلِ قبول قانونِ کلی مدوّن شکل میں پیش کیا کہ ادلۂ شرعی کے مراتب کی معرفت آسان ہو گئی۔

الرسالة (جدید) جو ہمارے یہاں مروج ہے امام شافعیؒ کی آخری عمر کی یادگار ہے اور امامِ موصوف کے پختہ افکار کا ترجمان ہے ۔ امام موصوف نے اس کتاب میں مصادرِ شریعت اور اصولِ فقہ سے بحث کی ہے ۔ اس ضمن میں قرآن و سنت کا مقام متعین فرما دیا ہے اور بڑی تفصیلی بحث سے قرآن و سنت کی فرضیت، اہمیت اور دونوں کا باہمی تعلق بیان کرتے ہوے یہ ثابت کیا ہے کہ جہاں قرآن مجید میں کوئی حکم موجود نہیں اور حدیث صحیح اور سنت میں اس کے بارے میں حکم موجود ہے تو وہ حکم بھی فرضیت و اہمیت میں قرآن مجید کے حکم کے برابر متصور ہوگا کیونکہ اطاعتِ رسول بھی اطاعتِ قرآنی میں داخل ہے ۔ امام شافعیؒ کے فقہی نظریے کے مطابق آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم شارح بھی ہیں اور شارع بھی ۔ وہ آپؐ کے قانونی فیصلوں کو واضح طور پر الہامی قرار دیتے ہیں ۔ نیز سنتِ رسولؐ کو قرآن مجید کی تفسیر و شرح اور من جانب اللّٰہ ہونے کے باعث ایک لحاظ سے قرآن مجید کے پہلو بہ پہلو قرار دیتے ہیں ۔ مزید براں استنباطِ مسائل کے ضمن میں امام موصوف نے احادیث بکثرت نقل کی ہیں ۔ ان کے نزدیک احادیث میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ وہ خبرِ واحد کو بھی حجت تسلیم کرتے ہیں ۔ اسی طرح اجماع و قیاس پر انہوں نے مفصل اور مدلّل بحث کی ہے ۔ دورانِ بحث میں اجتہاد، استحسان اور اختلاف پر بھی مختصر طور پر خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔

الرسالہ کے دو قدیم ترین مخطوطے دارالکتاب قاہرہ میں موجود ہیں: ایک ابن جماعة کا مخطوطہ جو ۱۲۳ اوراق پر مشتمل ہے اور دوسرا الربیع بن

سلیمان المرادی کا جو پہلے سے قدیم تر اور ۸۷ اوراق پر مشتمل ہے ۔ اسی طرح دو مطبوعہ نسخے خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔ ایک تو وہ جو کتاب الاُمّ کی جلد اول (بولاق ۱۳۲۱ھ / ۱۹۰۳ء) کے آغاز میں ہے اور ۸۲ صفحات پر مشتمل ہے دوسرا مطبوعہ نسخہ (قاہرہ ۱۳۵۸ھ / ۱۹۴۰ء) احمد شاکر (م ۱۹۵۸ء) کی علمی کاوش کا نتیجہ ہے اور ۶۷۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے ۔ اس طباعت میں ایک تعارفی مقدمہ، بہت سے حواشی اور آٹھ ضمیمے شامل ہیں ۔ لسانی اور تاریخی توضیحات نے اصول فقہ کے طلبہ کے لیے بڑی سہولتیں مہیا کر دی ہیں ۔

الرسالہ کو پہلے پہل ۱۹۳۴ء میں ولندیزی زبان میں مختصراً پیش کیا گیا (دیکھیے L.I. Graf : *Al-shāfi'ī's Verhandling over de Wortelen van den Fiqh*، لائیڈن ۱۹۳۴ء) ۔ پھر ۱۹۶۱ء میں مجید الخدوری نے اس کا ایک انگریزی ترجمہ مع مقدمہ وغیرہ شائع کیا (دیکھیے **Majīd Khaddurī** : *Islamic Jurisprudence*، **Baltimore** ۱۹۶۱ء) - ۱۹۶۸ء میں محمد امجد علی نے الرسالہ کا اردو ترجمہ (کراچی ۱۹۶۸ء) شائع کیا ۔ اردو ترجمے کے ساتھ ایک پیش لفظ اور مقدمہ بھی شامل ہے جس میں کتاب اور مصنف کا تعارف پیش کیا گیا ہے ۔

امام شافعیؒ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے مصادرِ شریعت اور اصولِ حدیث و فقہ کی تعیین و تحدید کی اور کتاب و سنت کے قانونی اور فقہی پہلو واضح طور پر بیان کیے، نیز اجماع و قیاس کا مقام بھی بیان فرما دیا ۔

امام شافعیؒ سے پہلے علما و فقہاے اسلام دو نمایاں گروہوں میں منقسم تھے : ایک اہل الحدیث اور دوسرے اہل الرائے اور دونوں کے طرزِ عمل میں خاصی شدت پائی جاتی تھی ۔ امام شافعیؒ کے اندازِ فکر اور طرزِ عمل سے دونوں جماعتوں کے درمیان مخالفت اور بُعد کم ہو گیا اور یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے قریب آنے لگے ۔ ایک طرف اہل الحدیث نے رائے کے مسئلے پر سنجیدگی سے غور کرنا شروع کیا، دوسری طرف حدیث کے عام چرچے ہونے لگے اور حدیث سے استفادہ نسبۃً زیادہ ہونے لگا، چنانچہ یہ حضرات اہل الحدیث سے قریب ہو گئے ۔

امام شافعیؒ کے مناقب و فضائل اور سوانح حیات پر ہر دور میں بکثرت لکھا گیا]۔

امام الشافعیؒ کی سرگرمیوں کے دو بڑے مرکز بغداد اور قاہرہ تھے ۔ ان کے مشاہیر تلامذہ میں سے یہ تھے : المُزَنی (م ۲۶۴ھ)، البُوَیطی (م ۲۳۱ھ)، الربیع بن سلیمان المُرادی (م ۲۷۰ھ)، الزَّعفرانی (م ۲۶۰ھ)، ابو ثَور (م ۲۴۰ھ)، الحُمیدی (م ۲۱۹ھ)، امام احمدؒ بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، الکرابیسی (م ۲۴۸ھ)، وغیرہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری/نویں و دسویں صدی عیسوی میں ان دو شہروں میں شافعی مذہب کے مقلدین کا اضافہ ہونے لگا حالانکہ ابتدا ہی سے بغداد میں جو اس وقت اہل الرائے کا مرکز تھا، انھیں بڑی مشکلات درپیش رہیں ۔ چوتھی صدی ہجری میں مصر کے بعد مکۂ مکرمہ اور مدینۂ منوّرہ ان کے بڑے مرکز تھے ۔ تیسری صدی ہجری کے اختتام / دسویں صدی عیسوی کے آغاز تک انھوں نے شام میں اوزاعیوں کے مقابلے میں کافی کامیابی حاصل کی، چنانچہ ابو زرعہ (م ۳۰۲ھ / ۹۱۵ء) سے شروع ہو کر دمشق میں قاضی کا عہدہ ہمیشہ انھیں کے پاس رہا ۔ المقدسی کے زمانے میں شام، کرمان، بخارا اور خراسان کے بڑے حصے میں قاضی کا عہدہ شوافع ہی کے پاس تھا ۔ شمالی الجزیرہ (ثغور) اور دیلم میں انھیں زبردست قوت حاصل ہو چکی تھی (**Snouck Hurgronje** : *Verspr. Geschr.*، ۲ : ۳۰۶) ۔ مصر میں سلطان صلاح الدّین (۵۶۴ھ / ۱۱۶۹ء)

کے عہد حکومت میں ان کا مذہب پھر غالب آ گیا، لیکن ۶۶۳ھ / ۱۲۶۵ - ۱۲۶۶ء میں الملک الظاہر بیبرس نے شوافع کے ساتھ باقی مذاہب ثلاثہ کے قاضی بھی مقرر کر دیے (دیکھیے السُّبکی، ۵ : ۱۳۴) ۔ آلِ عثمان کے عروج سے پہلے کی آخری صدیوں میں اسلام کے مرکزی ممالک میں انھیں کامل غلبہ حاصل تھا ۔ ابن جُبیر (الرحلۃ، ص ۱۰۲) کے وقت میں بھی خود مکّۂ مکرّمہ میں شافعی امام نمازوں میں امامت کراتا تھا ۔ عثمانی (ترک) سلاطین کے عہد میں دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی میں قسطنطنیہ سے شوافع کی جگہ حنفی قاضی مقرر ہو کر آنے لگے اور وہی امامت کرانے لگے ۔ ادھر وسطی ایشیا میں صفویوں کے عروج (۱۵۰۱ء) کے ساتھ قضاۃ شیعہ نے شوافع کی جگہ لے لی، تاہم مصر، شام اور حجاز میں عوام شافعی مذہب ہی کے پابند رہے (Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*، ۲ : ۳۷۸ و ۳۹۷) ۔ جامع الازہر میں اس وقت بھی شافعی فقہ کا ذوق و شوق سے مطالعہ ہوتا ہے ۔ جنوبی عرب، بحرین، ملیشیا، انڈونیشیا، مصر اور مشرقی افریقہ، داغستان اور وسط ایشیا کے بعض حصوں میں اس وقت بھی شافعی مذہب ہی کو اقتدار حاصل ہے ۔

اہم اور مشاہیر شوافع میں سے چند ایک یہ ہیں : النسائی محدث (م ۳۰۳ھ / ۹۱۵ء)، الاشعری (م ۳۲۴ھ / ۹۳۵ء)، الماوردی (۴۵۰ھ / ۱۰۵۸ء)، الشیرازی (م ۴۷۶ھ / ۱۰۸۳ء)، امام الحرمین (م ۴۷۸ھ / ۱۰۸۵ء)، الغزالی (م ۵۰۵ھ / ۱۱۱۱ء)، [الرازی (م ۶۰۶ھ / ۱۲۱۰ء)]، الرافعی (م ۶۲۳ھ / ۱۲۲۶ء)، النّووی (م ۶۷۶ھ / ۱۲۷۷ء)، وغیرہ ۔ دیکھیے ان پر جداگانہ مقالات اور Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*، ۴ / ۱ : ۱۰۵ ۔

شافعی مذہب کے مطابق اسلامی فقہ کی تفصیل L.W.C. van den Berg نے دی ہے : *De beginselen van het mohammed. recht*، بار سوم Batavia ۱۸۸۳ء؛ نیز دیکھیے Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*، ۲ : ۵۹ تا ۲۲۱) ۔ فرانسیسی ترجمہ از R. de France de Tersant موسومہ ... *Principes du droit musulman*، الجزائر ۱۸۸۶ء؛ طبع Ed. Sachau : *Muham. Recht.*، Stuttgart و برلن ۱۸۹۷ء؛ نیز دیکھیے Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.*، ۲ : ۳۶۷ تا ۴۱۳)؛ Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، لائیڈن ۱۹۱۰ء و ۱۹۲۵ء؛ اطالوی ترجمہ مع حواشی زائدہ از G. Baviera موسومہ : *Manuale di diritto musulmano...*، میلان ۱۹۱۶ء [نیز دیکھیے Schacht : *Origins of Muhammadan Jurisprudence*] ۔

مآخذ : [(۱) فخر الدین الرازی : مناقب الشافعی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲) البیہقی : مناقب الشافعی (طبع احمد صقر)، دو جلدیں، قاہرہ ۱۳۹۰ھ - ۱۹۷۰ء؛ (۳) عبدالرحمٰن بن ابی حاتم الرازی : آداب الشافعی و مناقبہ، طبع الکوثری، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : توالی التاسیس بمعالی ابن ادریس، بولاق ۱۳۰۱ھ؛ (۵) مصطفٰی عبدالرازق : الامام الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۶) محمد ابو زہرہ : الشافعی، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۷) داؤد بن سلیمان البغدادی : مناقب الامام الشافعی، مکہ ۱۳۲۸ھ؛ (۸) محمد الخضری : اصول الفقہ، بار دوم، قاہرہ ۱۳۵۲ھ؛ (۹) محمد مصطفٰی : کتاب الجواہر النفیس فی تاریخ حیاۃ الامام ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۳۳ھ؛ (۱۰) علی عبدالرازق : الاجماع فی الشریعۃ الاسلامیۃ، قاہرہ ۱۹۴۷ء؛ (۱۱) J. Schacht : *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، آکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب، ص ۷۳؛ (۱۳) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ، ۱ : ۳۲۹؛ (۱۴) ابو نعیم الاصفہانی : حلیۃ الاولیاء، ۹ : ۶۳ تا ۱۰۱؛ (۱۵) الخطیب البغدادی :

تاریخ بغداد، ۲: ۵۶ تا ۷۳؛ (۱۵) ابن ابی یعلٰی: طبقات الحنابلۃ، ۱: ۲۸۰ تا ۲۸۴؛ (۱۶) السُّبکی: طبقات الشافعیۃ، ۱: ۱۸۵؛ (۱۷) ابن کثیر: البدایۃ و النہایۃ، ۱۰: ۲۵۱ تا ۲۵۴؛ (۱۸) النووی: تہذیب الاسماء، ۱: ۴۴ تا ۶۷؛ (۱۹) الصفدی: الوافی بالوفیات، ۲: ۱۷۱ تا ۱۸۰؛ (۲۰) ابن عبدالبر: الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الفقہاء، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۲۱) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، مطبوعۂ حیدر آباد، ۹: ۲۵ تا ۳۱؛ (۲۲) مرتضٰی الزبیدی: شرح احیاء علوم الدین، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۱۹۱ تا ۲۰۱]؛ (۲۳) السمعانی: کتاب الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ۳۲۳ ب؛ (۲۴) یاقوت: ارشاد الاریب، سلسلۂ یادگار گب، ۶: ۳۶۷ تا ۳۹۸ (اس پر دیکھیے Bergsträsser، در *ZS.*، ۱۹۲۳ء، ۲: ۲۰۱)، ص ۵۶ تا ۷۶؛ (۲۵) ابن خلکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۳۷۴؛ (۲۶) *Fragmenta hist. Arab.*، ۱: ۳۰۹ ببعد؛ (۲۷) Wüstenfeld: *Der Imām al-Shafiʿi*، در *Abh. Gött. Ak. W.*، ۱۸۹۰ء، ۳۶؛ (۲۸) de Goeje: *Einiges über den Imām aš-šafiʿi*، در *ZDMG.*، ۱۸۹۳ء، ۴۷: ۱۰۶ تا ۱۱۷؛ (۲۹) Goldziher: *Zāhiriten*، ۲۰ تا ۲۶؛ (۳۰) Brockelmann: *GAL.*، ۱: ۱۷۸ ببعد؛ (۳۱) Heffening: *Islām. Fremdenrecht*، Hanover ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۵ ببعد، ۱۳۹؛ مذہب شافعیہ کی اشاعت کے متعلق: (۳۲) A. Mez: *Renaissance des Islam*، Heidelberg ۱۹۲۲ء، ص ۲۰۲ تا ۲۰۶ (نیز دیکھیے انگریزی ترجمہ)۔

(HEFFENING [و ادارہ])

شالامار باغ: [شالہمار، شالی مار، شالیمار، شالا و شہلا باغ]، شالامار عہد مغلیہ کے تین باغوں کا نام ہے۔ ان میں سے ایک کشمیر میں ہے، دوسرا لاہور میں اور تیسرا دہلی میں۔ ان میں کشمیر کے باغ فرح بخش کا مشہور مقامی نام شالا مار ہے اور یہی نام لاہور اور دہلی کے شاہی باغوں کا بھی قرار پا گیا۔ یہ باغات یکے بعد دیگرے تعمیر ہوے، نام کشمیر سے شروع ہوا اور دہلی تک پہنچا۔ شالامار کا لفظ کتابوں میں اور گفتگو میں کئی طرح آتا ہے، مثلاً شالامار، شالی مار، شالہ مار، شعلہ ماہ، شالمار، شالا باغ اور شہلا باغ وغیرہ، ان کے معنی میں اختلاف ہے۔ ذیل میں ان الفاظ کی مختلف توجیہات کا اجمالی ذکر کیا جاتا ہے۔ چونکہ یہ نام کشمیر سے شروع ہوا اس لیے زیادہ حوالے کشمیر سے متعلق ہیں۔ کشمیر کے باغ فرح بخش کے بارے میں مؤرخ محمد صالح کنبوہ نے لکھا ہے:

> "... چون آنحضرت خلافت مرتبت [جہانگیر] از سیر متنزہات کشمیر خاصہ گلزار فیض آثار فرح بخش معروف بہ [شالیمار] کام خاطر عاطر گرفتہ داد نشاط و شادمانی دادند..."

(عمل صالح، ۱: ۱۳۲، کلکتہ ۱۹۲۳ء)۔

شالی بزبان کشمیری [و فارسی] دھان کو کہتے ہیں۔ اور مار بزبان کشمیری ندی کو کہتے ہیں۔ اس صورت میں اس کے معنی ہوے: وہ دھان جو ندی کے کنارے پیدا ہوتا ہو۔ ممکن ہے کہ یہ باغ کشمیر میں ایسی جگہ تعمیر کیا گیا ہو جہاں قدیم زمانے میں دھان بکثرت پیدا ہوتا ہو اور ساتھ ندی بھی ہو، جیسا کہ ڈل قریب ہی ہے، شاید اس محلِّ وقوع کی وجہ سے اس کا نام یہ پڑ گیا ہو۔

ایک معنی ہیں: شالی بمعنی دھان اور مار سے مرغ بمعنی کشت زار، چمن۔ سنسکرت میں شالی مالی ایک پھول کا نام ہے، دیوتاؤں پر اس کا چڑھاوا چڑھایا جاتا تھا، اس لیے ممکن ہے قدیم زمانے میں اس جگہ یہ پھول بکثرت پیدا ہوتے ہوں، بعد میں بگڑ کر شالی مالی سے شالامار ہو گیا ہو۔

محمد مہدی استر آبادی کی تاریخ جہاں کشاے نادری میں لاہور اور دہلی کے ان باغوں کا ذکر ملتا ہے۔ اس مصنف نے شالامار کے بجاے شعلہ ماہ لکھا ہے، گویا [illegible] بالکل فارسی نام بنا دیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس باغ کا بیان قلم بند کرتے وقت (مصنّف مذکور کو) لفظ شالا مار کے معنی سمجھ میں نہ آئے تو اس نے شالا مار کو شعلہ ماہ بنا دیا اور اس طرح اس میں اپنی طرف سے معنی پیدا کر دیے۔ بدلی ہوئی صورت میں فارسی اہل زبان کے لیے بامعنی بن گیا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے چاندنی رات میں اس باغ کے اچھلتے فوّاروں اور حوضوں کے پانی میں چاند کے عکس کی عجیب و غریب کیفیت دیکھی ہو تو اس سے متاثر ہو کر اس کو شعلہ ماہ سے تشبیہ دے دی ہو، اور پھر یہی نام ان میں مقبول ہو گیا ہو۔ [اُردو کے ایک جرمن (یا پولش) مصنّف فرانسو نے اپنی لغاتِ اُردو (نام معلوم نہیں) میں شالہ مار کو ترکی لفظ قرار دیا ہے اور اس کے معنی آرام محل لکھا ہے (سیّد عبداللہ: چند نئے اور پرانے شاعر، بار اوّل، لاہور ۱۹۶۵ء، ص ۹۹)]۔

کشمیری مصنّفین نے جہاں اس باغ کا ذکر کیا ہے وہاں عام طور پر اسے شالمار لکھا ہے؛ چنانچہ دیوان کرپا رام نے اپنی تصنیف گلزار کشمیر میں شاہجہان کا ایک فرمان نقل کیا ہے، جس کا منشا یہ ہے کہ اس باغ کا پانی ملحقہ باغ کو نہ دیا جائے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت باغ کا نام کچھ اور تھا اور اس کی جائے وقوع کا نام کچھ اور۔

مذکورۂ بالا تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ لفظ فارسی زبان کا نہیں جسے درباری مؤرخ بھی صحیح طرح نہیں لکھ سکتے۔ محمد صالح کے علاوہ بعض دوسرے مؤرخین نے بھی اس باغ کا نام ”باغ فرح بخش“ المعروف بہ شالا مار لکھا ہے جس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ شالہ مار محض جگہ کا نام تھا باغ کا نام نہ تھا۔

کشمیر میں یہ دلچسپ لطیفہ مشہور ہے کہ بادشاہ [شاید شاہجہان] باغ کے لیے کسی موزوں جگہ کی تلاش میں نکلا تو اس نے دیکھا کہ ایک جگہ ایک گیڈر کسی شکاری کتے کو پکڑے ہوئے تھا، اس وقت بادشاہ کے ہم رکاب چند کشمیری بھی تھے جو یک آواز بول اٹھے: شالامار، شالامار۔ کشمیری زبان میں شالا گیڈر کو کہتے ہیں اور مار کے معنی شکاری کتا بھی ہیں، چنانچہ شالامار مشہور ہو گیا، مگر اس کی حیثیت محض لطیفے کی ہے۔

جب سکھوں کا زمانہ آیا اور پنجاب پر مہاراجا رنجیت سنگھ کی حکومت قائم ہو گئی تو لاہور کے شالامار باغ کی قسمت نے ایک اور پلٹا کھایا۔ مہاراجا کو اس باغ سے خاص الفت تھی اس نے موسم گرما میں آرام کی خاطر اس باغ میں ایک خاص کنواں کھدوایا اور اس کے ساتھ ایک سرد خانہ تیار کرایا۔ مشہور سیّاح کشمیر و تبت ولیم میور کرافٹ ۱۸۳۳ء میں اسی باغ میں قیام پذیر ہوا تھا۔ اس واقعے کی یاد میں اب تک سنگ مرمر کا ایک کتبہ اس سرد خانے کی دیوار میں موجود ہے۔

مہاراجا کو اس باغ کا نام شالا مار اچھا نہ لگا لہٰذا اس نے ایک خاص مجلس اس کے نام کی تحقیق کے لیے قائم کی جس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ مختلف قسم کے اقوال نقل کر کے مختلف وجوہ تسمیہ بیان کرتے تھے، لیکن خود مہاراجا نے کہا کہ: اس باغ کا نام شالا مار اس لیے نہیں ہو سکتا کہ پنجابی زبان میں اس لفظ کے معنی ”خدا کی لعنت اور پھٹکار“ کے ہیں۔ اس نے کہا جس مقام پر انسان زندگی کا حظ اٹھائے اس کا یہ نام کیوں کر رکھا جا سکتا ہے۔ بعض اہل علم نے اس موقع پر اسے یہ بتایا کہ شالا مار ترکی کا لفظ ہے۔ جس کے معنی ہیں: ”خوشی کی جگہ“، مگر رنجیت سنگھ اس تعبیر سے متاثر نہ ہوا، اس نے کہا کہ: اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ محمد مہدی استرآبادی نے اپنی تاریخ جہاں کشائے نادری

میں شالا مار کے بجائے "شعلہ ماہ" کیوں کہا (یعنی اگر ترکی ماخذ ہوتا تو مرزا مہدی نیا نام کیوں رکھتے)، بہر حال مہاراجا اس کے ترکی ماخذ سے نہ متاثر ہوا نہ متفق تاہم اس نے اس کے لیے "شہلا باغ" نام تجویز کیا اور حکم صادر ہوا کہ آئندہ اس باغ کو اسی نام سے پکارا جائے، اس نئے نام میں ایک لطافت یہ پیدا ہو گئی کہ فارسی میں نرگس شہلا، چشم محبوب کے لیے مقبول استعارہ ہے؛

اس باغ کو شہلا کہنے کی دو علمی تاویلیں بھی ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ممکن ہے اس باغ میں نرگس بکثرت پیدا ہوتی ہو یا مہاراجا رنجیت سنگھ کو باغ کے لیے آنکھ کی تشبیہ پسند آ گئی ہو۔ دوسری یہ کہ ممکن ہے مہاراجا کے دربار میں کوئی ایسا ادیب ہو جو عربی و فارسی شاعری کے ان رموز کا علم رکھتا ہو اور اس کے ایما پر "شہلا باغ" نام تجویز کیا گیا ہو۔ اس میں ایک نکتہ یہ بھی ہے کہ قدیم عرب میں (کہا جاتا ہے) چالیس باغ تھے، ان میں سے ایک "روضۃ الشہلا" بھی تھا جس کا مالک عمرو بن کلاب تھا۔

مہاراجا کے دور تک یہی نام مروج رہا، لیکن بعد میں پھر وہی کشمیری نام "شالا مار" عود کر آیا۔ مذکورۂ بالا بیانات سے یہی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ بعض قرائن کے باوجود جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، لفظ شالا مار فارسی یا ترکی یا عربی زبان کا نہیں اور نہ اسے مغل بادشاہوں نے وضع کیا۔ عبدالحمید لاہوری کے بادشاہ نامہ میں مذکور ہے کہ شاہجہان تعمیر باغ کے چودہ سال بعد جب کشمیر گیا تو اس وقت "شالامار" نام لوگوں کی زبان پر تھا، اس پر بادشاہ نے خود اس کا نام "فرح بخش" تجویز کیا، یہ اس امر کا بیّن ثبوت ہے کہ پہلے باغ کا نام کچھ اور تھا، اور شالا مار صرف جگہ کا نام تھا۔

ابوالفضل نے اس لفظ کا ذکر آئین اکبری میں ایک آبشار کے نام سے کیا ہے: "در قریہ بازوال آبشارے از کوتل شاہ کوٹ بشگرف شورشے فرود آید آن را شالہ مار گویند" (آئین اکبری، کلکتہ ۱۸۶۸ء، ص ۵۶۷)۔

جہانگیر نے بھی اپنی توزک میں شالا مار کو ایک پرگنہ قرار دیا ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جگہ قدیم زمانے سے اسی نام سے مشہور تھی۔ اس سلسلے میں ایک اور روایت مشہور ہے اور اس کی تصدیق کشمیر کی قدیم تاریخوں سے ہوتی ہے کہ مہاراجا پرور سینا دوم، جس نے سری نگر آباد کیا تھا، اسی جگہ جھیل کے کنارے ایک محل بھی تعمیر کرایا تھا۔ سکرانا [شنکرا] سوامی نے دوران سفر میں اسی محل میں آرام کیا تھا، جس کی زیارت کو پرور سینا یہاں آیا کرتا تھا، یہ جگہ بڑی شاداب اور قدرتی مناظر سے مالا مال تھی، اس وجہ سے اس کا نام شالا مار پڑ گیا۔ جس کے معنی سنسکرت میں "خانۂ عیش" کے ہیں، چنانچہ مصنف فرہنگ آنندراج نے لکھا ہے: "شالا مار (میم بالف کشیدہ و رائے مہملہ زدہ) نام باغے است در کشمیر و ہمچنین در لاہور و در دہلی و این لفظ ہندی الاصل است، و اصلش شالامار بالف مرکب از شالا بمعنی خانہ و مار بمعنی شہوت جماع۔ پس معنی ترکیبی آن خانۂ شہوت باشد و چون تفریح و تماشاے باغات شہوت را بر می انگیزاند، بمجاز بمعنی باغ استعمال یافتہ۔ مرزا عبدالغنی قبول:-

ز باغ، زلف و رخ یار دادہ است فراغم
کہ سنبل سیہش کم ز شالہ مار نباشد

مرات آفتاب نما کے مصنف [شاہنواز خان] نے بھی جہاں شالا مار دہلی کا ذکر کیا ہے وہاں لفظ شالا مار کی پوری تشریح کر کے اس کے معنی

"خانۂ عشرت" بیان کیے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر یہ سنسکرت لفظ ہے تو اس کی ترکیب پاٹ شالا، دھرم شالا، کی طرح مار شالا ہونی چاہیے اور بظاہر یہ اعتراض درست بھی معلوم ہوتا ہے، لیکن زبان کے تغیرات کے اصول کے تحت ممکن ہے موجودہ ترتیب زیادہ‌تر مقامی اثرات سے منقلب ہو گئی ہو۔ اس قسم کے چند اور اسما بھی ہیں جن میں ترکیب منقلب ہو گئی ہے اور لفظ شالا پہلے آیا ہے، ملاحظہ فرمائیے چند کشمیری پرگنوں کے نام: شالا پوگ، شالا مار، شالا مرچق، شالا ھو، اور شالا سیاد، یہ نام آج بھی موجود ہیں۔ مزید تائید کے لیے قدیم سند بھی پیش کی جا سکتی ہے جس میں یہی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے (اگرچہ معنی یہ نہیں)۔ ھیون سانگ نے اپنے سفر ہند میں سنسکرت کے مشہور نحوی پانینی (۳۵۰ ق م) کے مولد کی زیارت کی، جسے اس نے شالاترا کے نام سے یاد کیا ہے، جو اس کے بیان کے مطابق نواحِ کابل میں دریاے اٹک کے کنارے واقع تھا۔ قیاساً یہ جگہ قدیم حدودِ کشمیر میں شامل سمجھی جا سکتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شالا مار (سنسکرت نام) متقدمین سے نقل ہوتے ہوئے متاخرین تک آیا۔ مغلوں کا زمانہ آیا تو انھوں نے کشمیر کے قدرتی مناظر سے متاثر ہو کر اس جگہ کو بہت پسند کیا اور اسے یہاں تک رونق دی کہ دنیا بھر میں اس کی شہرت ہو گئی۔ آج دنیا بھر کے سیاحوں کے لیے ان باغوں کی سیر باعث کشش ہے، خصوصاً کشمیر کے شالا مار باغ کی۔

[اکبر اور جہانگیر نے کشمیر میں باغ آرائی میں جو دلچسپی لی اس کے لیے (۱) ابو الفضل: آئین اکبری اور (۲) توزک جہانگیری ملاحظہ ہو؛ شاہجہان کے ذوق باغ کے لیے عبدالحمید لاہوری: پادشاہ نامہ اور محمد صالح: عمل صالح ملاحظہ ہو؛ کشمیر کی اس باغ آرائی کو اورنگ زیب نے بھی دیکھا تھا (ملاحظہ ہوں معاصرین کی کتب تاریخ اور برنیر، منوچی اور ٹیورنیر کے سفرنامے].

شالامار باغ لاہور: یہ یاد رہے کہ کشمیر کے شالامار باغ کے نمونے پر اور باغ بھی بنائے گئے۔ ان میں سے ایک دہلی میں اور دوسرا لاہور میں ہے۔ لاہور کا مشہور و معروف شالا مار باغ شیر شاہ سوری کی شاہراہ اعظم پر واقع ہے۔ اس سلسلے میں یہ اشارہ کرنا ضروری ہے کہ امیر الامرا علی مردان خان نے (جو ۱۰۴۷ھ میں قندھار سے آ کر شاہجہان کی ملازمت سے منسلک ہو گیا تھا) شاہجہان کے قیام لاہور کے موقع پر ۱۰۴۸ھ میں عرض کیا کہ لاہور چاروں طرف میں باغوں سے گھرا ہوا ہے، مگر پانی کی کمی ہے۔ پانی کی فراہمی کا مزید بندوبست کیا جائے تو نئے گل و گلزار کھلائے جا سکتے ہیں، چنانچہ شاہی خزانے سے رقم کثیر علی مردان خان کو مہیا کی گئی، آخر ڈیڑھ سو میل کے فاصلے سے پہاڑوں سے شہر لاہور تک ماہر فن ملا علاء الملک تونی کی مدد سے ایک نہر لائی گئی۔ چودہ سال جلوس میں خلیل اللہ خان گورنر لاہور کو حکم ہوا کہ معماروں سے نہر کے کنارے ایک باغ بمراتب نشیب و فراز تیار کرایا جائے، جس میں پسند خاطر حوض، نہریں اور آبشاریں مرتب کی جائیں اور یہ بھی اشارہ کیا گیا کہ مقام شیخ حسین کے نزدیک یہ باغ آراستہ کیا جائے، جسے آج ہم باغبانپورہ میں مزار مادھولال حسین کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ۴ ربیع الاول ۱۰۵۱ھ کو رکھی گئی، آج یہی باغ شالامار کہلاتا ہے۔ اس وقت اس میں پھلدار درخت، آم، شاہ آلو، بادام، زردآلو، شفتالو، آلوچہ، ناشپاتی، سیب، توت، بیدانہ، نارنج اور دیگر درختوں اور پھولوں میں

چنار، گلاب، نرگس وغیرہ لگائے گئے۔ اس باغ کی پوری تفصیل عمل صالح میں ہے۔ ہم یہاں اس کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

"باغ فیض بخش کی عمارت تیار ہوگئی۔ یہ کام خلیل اللہ خان کے حسنِ انتظام سے پایۂ تکمیل کو پہنچا اور ملک ہند کی زینت بنا۔ ایک سال پانچ مہینے اور چار دن میں تیار ہوا۔ بادشاہ شاہجہان نے خود اس کا افتتاح کیا۔ تمام بندگانِ دربار نے مبارک کا ہدیہ پیش کیا۔ روم، عراق اور ماوراء النہر کے سیاحوں نے بیان کیا کہ شاعرانہ مبالغۂ سخنوری سے قطع نظر اس پاکیزہ عمارت کی نظیر روئے زمین پر مبنی واقعی محالات سے ہے۔ باغ کی عمارت کی تفصیل یہ ہے:

یہ تین دل نشین طبقوں پر مشتمل ہے۔ بالائی تختے میں، جس کی وسعت تین سو گز قیاس کی جا سکتی ہے، آٹھ عمارتیں استوار کی گئی ہیں۔ ان میں سے چار اسی تختے کے چاروں اضلاع کے وسط میں واقع ہیں۔ شمالی عمارت شاہی آرامگاہ ہونے کا شرف حاصل کر چکی ہے۔ اس کی بنیاد فن تعمیر و اقلیدس کے بہترین نمونوں پر رکھی گئی ہے۔ عمدہ سنگ مرمر کے چار گز مربع حوض کے دونوں طرف ایک ایک حجرہ ہے، جن کا رقبہ ۵×۷ گز ہے اور اس کے سامنے ایک ایوان ہے۔ اس کی تہ میں چشمے ہیں۔ طول میں پچیس گز اور عرض میں ساڑھے آٹھ گز۔ عقب میں شاہ نشین ہے، جو چھے گز لمبی اور اڑھائی گز چوڑی ہے۔ نہر کا پانی جنوب کی جانب سے اسی عمارت کے نیچے سے ہوتا ہوا گزرتا ہے اور پھر باغ میں آ کر نمودار ہوتا ہے۔ اس باغ کی مشرقی سمت "فیض بخش" میں ایک حمام ہے، جس کی پچی کاری دیکھنے کے قابل ہے"۔ یہ عمل صالح کے بیان کی تلخیص تھی جو ختم ہوئی، افسوس کہ اب ان تمام لطافتوں کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ نہ حلبی آئینوں کو صاف کرنے والے شفاف مرمر کا کوئی نشان نظر آتا ہے نہ وہ خوبی و زیبائی ہے جس کا کتابوں میں تفصیلی ذکر ملتا ہے۔

اگر اس باغ کا ذرا توجہ سے مشاہدہ کیا جائے تو کئی نکات سمجھ میں آتے ہیں: اول یہ کہ باغ بظاہر تفریح گاہ ہے، مگر ان بادشاہوں کے لیے خیمہ گاہ یا کیمپ کے طور پر بھی استعمال میں آتا تھا کیونکہ اس میں تمام شاہی خاندان سما سکتا تھا۔ ہم لاہور کے باغ شالامار کا جب جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اول طبقہ، جسے تاریخ میں باغ "فرح بخش" لکھا ہے، دراصل حرم سرا تھا، آج ہم اس حصے میں جرنیلی سڑک پر داخل ہونے کا جو دروازہ دیکھتے ہیں، وہ پہلے نہیں تھا، یہ دروازہ لاہور کے ڈپٹی کمشنر میک گریگر **Macgregor** نے لاہور پر قبضے (۱۸۴۹ء) کے فوراً بعد نکالا تھا، اصل میں یہ طبقہ بطور محل استعمال ہوتا تھا۔ اسی طرح دوسرا طبقہ جسے "فیض بخش" لکھا ہے، وہ تمام وزرا اور امرا کے لیے نشست و برخاست کا کام دیتا تھا۔ اسی طرح تیسرا طبقہ جس کی مشرقی اور مغربی دیوار میں بڑے دروازے اسی زمانے کے ہیں، ان پر کاشی کاری میں قدیم نقوش کندہ کیے گئے ہیں، یہی دروازے اندر آنے اور باہر جانے کے لیے استعمال ہوتے تھے۔ یہاں سے ہاتھی، بادشاہ یا حرم کو عماری میں لے کر داخل ہوتا اور سیدھا اوپر تک چلا جاتا تھا۔ حوض اور ان میں فوارے برابر بطور تفریح جاری رہتے تھے۔ اس طبقے میں باربرداری کا تمام سامان موجود رہتا تھا۔ اور ہاتھی اور دوسری سواریاں بھی تیار رہتی تھیں (اسے خواص پورہ بھی کہتے تھے)۔ اس کے علاوہ باغ "فیض بخش" میں شمع شبستان کا بھی انتظام تھا یعنی طاقچوں میں کافوری شمعیں رکھ دی جاتی تھیں جو دور سے قلب و نظر کو محظوظ کرتی تھیں۔ شمال میں پھلوں کا شاندار باغ

تھا جس کے کچھ آثار اب بھی موجود ہیں۔

اس کے بالمقابل شمال میں اوّل طبقے سے ملحق ایک آبشار ہے، جہاں سے پانی مرمری سِلوں پر سے گرتا ہوا بڑے درمیانی حوض میں آتا ہے اور اس کے بالکل ملحق سنگِ مرمر کا ایک تخت بھی نصب ہے جس پر بیٹھ کر بادشاہ نظارہ کرتا یا عدالت لگاتا تھا اور پیشی کے وزرا و دیگر امرا بھی ادھر بڑے حوض کے درمیانی حصے کی عمارت میں اپنا دفتر جماتے تھے اور وقت پر وہیں نماز بھی ادا کرتے تھے۔

غرض یہ باغ لاہور میں ایک شاہی یادگار ہے جس سے مغلوں کے زمانے کے تمدن پر روشنی پڑتی ہے، سکھوں نے اپنے زمانے میں اسے برباد کیا۔ اس کا اصل سنگِ مرمر اور دیگر تمام نفیس ساز و سامان اٹھا کر امرتسر لے گئے۔ انگریزی دور میں محکمۂ آثار قدیمہ نے اس کی مرمت کی جس سے اس کی رونق قدرے بحال ہوئی۔ پاکستان بننے کے بعد باغ کی نگہداشت خاص طور سے ہو رہی ہے۔ اب اس میں بجلی کا انتظام بھی ہے جس کی مدد سے فوارے چلتے ہیں اور روشنی بھی ہوتی ہے۔

مؤرخینِ لاہور نے شالا مار باغ کے طبقۂ اوّل کی آبشار کے ضمن میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ زیب النساء (بنت اورنگ زیب) نے اس آبشار کے منظر سے متأثر ہو کر مندرجۂ ذیل قطعہ فی البدیہہ کہا:

ای آبشار نوحہ گر از بہر کیستی
چین بر جبین فگندہ ز اندوہ کیستی
آیا چہ درد بود کہ چون ما تمام شب
سر را بسنگ می زدی و می گریستی

(سید محمد لطیف: *A History of Lahore*، لاہور ۱۸۹۲ء، ص ۱۴۱) لیکن کہا نہیں جا سکتا کہ یہ بات کہاں تک درست ہے۔

لاہور کے شالامار باغ کی تاریخ کے ضمن میں چند اور باتیں بھی قابل ذکر ہیں۔ لاہور کے دو مؤرخین نور احمد چشتی (صاحب تحقیقات چشتی، ص ۷۰۸) اور کنہیا لال مصنف تاریخ لاہور نے لکھا ہے، ص ۲۴۵) کہ نواب فاضل خان کو اس "باغ نمونۂ ارم" کا میر عمارت مقرر کیا گیا تھا۔ اسی نے جانی نام ایک معمار سے باغ کا نقشہ بنوایا اور بادشاہ کو پیش کیا، جسے بادشاہ نے بہت پسند کیا۔ مہر منہگا نامی ایک باغبان اس زمین کا مالک تھا۔ اس نے بادشاہ وقت کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے بطیب خاطر اپنی یہ زمین باغ کے لیے دے دی تھی۔ اسی لیے باغ مذکور کی باغبانی بھی اسی کے سپرد کی گئی اور یہ منصب نسلاً بعد نسلٍ اس کے خاندان میں رہا۔ چنانچہ کنہیا لال نے بھی تاریخ لاہور میں اس کی تصدیق کی ہے۔ اسی کنبے کے لوگ اس کے زمانے تک یہاں باغبانی کرتے چلے آئے ہیں۔ استاد جانی کی قبر مہر منہگا کے قبرستان، واقع باغبان پورہ میں اب بھی غرب رویہ موجود ہے۔ بعض مؤرخین نے باغبان پورہ کو اسحق پورہ بھی لکھا ہے (راقم مقالہ نے ۱۸۵۶ء کے قدیم کاغذات بندوبست کا مطالعہ کیا تو اس امر کی تصدیق ہوئی) باغبان پورہ میں اب بھی عہد شاہجہانی کے کچھ آثار ملتے ہیں اور شالا مار باغ کے موجودہ باغبانوں کا باغبان پورہ کے قدیم مکینوں [مہر منہگا وغیرہ] سے تعلق ظاہر ہوتا ہے۔

باغ کی نگرانی کے سلسلے میں تاریخی شہادتوں سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ عہد محمد شاہ تک یہ سلسلہ بخوبی جاری رہا مگر جب مغلیہ حکومت کمزور ہو گئی اور سکھوں کا عہد آیا تو باغ کی بہار لٹ گئی۔ تاریخی بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تین [سکھ] حاکمان لاہور کے زمانے میں قیمتی پتھر یہاں سے اکھڑوا کر دوسری عمارتوں میں لگائے گئے۔ سنگ یشب کے بنے ہوئے ایک حوض کو جو کئی لاکھ روپے کی لاگت سے

بنا تھا، ایک ہوشیار اور نمک حلال باغبان نے تباہی سے بچانے کے لیے اس پر بیلیں چڑھا دی تھیں تا کہ ۔۔نہ سے اوجھل ہو جائے مگر اس باغبان کے سی دشمن نے جس کا نام سعید بتایا جاتا ہے، یہ راز اش کر دیا اور یہ خبر لہنا سنگھ، حاکم لاہور تک ہنچ گئی۔ اس نے یہ حوض کھدوا ڈالا اور یشب حکاکوں کے ہاتھ صرف پچیس ہزار میں فروخت کر دیا۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ رنجیت سنگھ کے عہد یں سنگ مرمر کی بے شمار سلیں خصوصاً وہ جو بارہ دری دلان (بالاے آبشار) کی منڈیروں پر لگی ہوئی تھیں، یہاں سے اتروا کر دربار صاحب امرتسر کی عمارت یں لگا دی گئیں۔ مگر نیچے کی دیواروں پر سلیں اب ک موجود ہیں۔ مرمر کی سلیں جو اتاری گئیں ان کی بگہ پر سفیدی کروا دی گئی۔ سنگ سرخ نکال کر ام باغ امرتسر میں لگا دیا گیا (دیکھیے کنہیا لال: اریخ لاہور) کنہیا لال آگے چل کر بیان کرتا ہے کہ بارہ دریاں درمیانی طبقے میں تھیں جن کا تونڑ بحکم رنجیت سنگھ اتروا دیا گیا تھا۔ اسی رمیانی حوض کے جنوبی کنارے پر ایک مرمریں تخت ماہی بنا ہوا ہے جو آبشار کے نزدیک ہے۔ مہاراجا نجیت سنگھ کا حکم تھا کہ اسے بھی یہاں سے ٹھڑوا لیا جائے اور دربار صاحب امرتسر میں نصب ر دیا جائے تا کہ اس پر ”گرنتھ صاحب“ رکھا جا سکے مگر اکھاڑتے وقت تخت ٹوٹ گیا، اس وقت ی وہ شکستہ حالت میں موجود ہے۔ (کاریگروں نے ہلے سے بتا دیا تھا کہ اس کا صحیح و سالم اکھڑنا محال ہے، اس لیے اس کے اکھاڑنے کا منصوبہ ترک کر دیا گیا) آخر میں دو ایک باتوں کا ذکر مناسب علوم ہوتا ہے۔

(۱) باغ کے فواروں کے لیے پانی کی سطح کا خاص انتظام کیا گیا تھا عنایت باغ خاص طور پر بنوایا گیا تھا، جو موجودہ صدر دروازے کے عین مقابل جرنیلی سڑک پر جانب جنوب واقع ہے۔ شمالی میں آخری ایوان پر سے جنوب کی طرف نظر ڈالتے ہوئے صدر دروازے کا مشاہدہ کریں تو پانی کی سطح کے لیے ایک قدرتی لیول نظر آتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ فواروں کی جست و خیز کے لیے ہر تختے میں برابر کا انتظام ہے اور ایک سطح دوسری سطح کے لیے آب فراہم کرتی ہے۔

(۲) باغ میں کونوں پر چھوٹے برج بنے ہوئے ہیں جن کی انگریزوں کے زمانے میں مرمت بھی ہوئی تھی۔ ان میں سے چار، تختۂ اول کے کونوں پر ہیں۔

سرسری نظر ڈالیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ باغ ہموار و مسطح ہے مگر حقیقت میں ایسا نہیں کیونکہ تختے ایک دوسرے پر بڑی خوش وضعی کے ساتھ بلند کیے گئے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اسے ہم‌عصر مؤرخین نے ”نشیب و فراز والا باغ“ لکھا ہے۔

مآخذ: متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ مندرجۂ ذیل کتابیں ان باغوں کے مطالعے کے لیے مفید ہوں گی:

(۱) Stuart: *Gardens of the Great Mughuls*، لندن ۱۹۱۳ء؛
(۲) Jiranji Jamshedji Modi: *The Mughal Emperors at Kashmir: Jahangir's inscriptions at Virnag: An Inscriptions on the Dal Lake by Jahangir: The Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*، بمبئی ۱۹۱۸ء، ص ۲۷-۷۵؛
(۳) Walter R Lawrance: *The valley of Kashmir*، لندن ۱۸۹۵ء؛
(۴) Ram Chandra Kak: *The Ancient Monuments of Kashmir*، لندن ۱۹۳۳ء۔

(محمد عبد اللہ چغتائی)

شالّہ (=شلّہ): قرون وسطٰی کی مستند کتب میں شالّہ، مراکش کے مرینی سلاطین کا قبرستان، الموحدون کے قلعۂ رباط الفتح (فرانسیسی Rabat) ۔

کے جنوب مشرق میں اس دروازے سے ۲۰۰ گز نیچے کی جانب جسے اب "باب زُعیر" کہتے ہیں، یہ قبرستان وادی بورجرج کے دہانے سے اوپر کسی قدر فاصلے پر ایک پرانی فینقی (Phoenician) بستی کے محل وقوع پر واقع ہے جہاں بعد میں رومیوں کی بستی Sala Colonia آباد ہوئی - Sala (Sale) جو دریا کے دوسرے کنارے پر واقع ہے اور رباط الفتح [رک باں] کے ساتھ ہے یہ مقام بہت ابتدائی ایام سے جہاد کے لیے عساکر کے اجتماع کا ایک مرکز تھا۔

آٹھویں صدی کے اختتام پر مرینی اُمرا نے اس مقام کو اپنے خاندان کے لیے قبرستان کے طور پر استعمال کرنے کا فیصلہ کیا - اس خاندان کی پہلی خاتون، جو اس میں مدفون ہوئی، شاہزادی اُم العِزّ تھی (م ۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء)، وہ سلطان ابو یوسف یعقوب بن عبد الحق کی بیوی اور سلطان ابو یعقوب یوسف کی ماں تھی - سلطان ابو یوسف یعقوب کی موت پر، جو ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء میں الجزیرۃ الخضرا (Algeciras) کے مقام پر واقع ہوئی، اسے دفن کرنے کے لیے شلّہ لایا گیا - اسی طرح ۷۰۶ھ / ۱۳۰۷ء میں اس کے بیٹے ابو یعقوب یوسف کو جسے تلمسان کے مقام پر قتل کر دیا گیا تھا اور ۷۰۸ھ / ۱۳۰۸ء میں سلطان ثابت عامر کو بھی، جسے طنجہ میں زہر دیا گیا تھا، وہیں دفن کیا گیا۔

اس وقت سے لے کر اب تک یہ قبرستان معمولی وسعت کا ایک سادہ سا قبرستان چلا آ رہا ہے - سلطان ابو الحسن علی پہلا شخص تھا جس نے اسے وہ شکل دی، جو اب تک موجود ہے - اس نے اصل قبرستان کو سیمنٹ کے ایک وسیع احاطے کے اندر محصور کر دیا جس میں تین دروازے تھے اور ان میں سے ایک یادگاری حیثیت کا حامل ہے - یہ کام جیسا کہ اس کے کتبے سے معلوم ہوتا ہے، ۷۳۹ھ کے آخر (جولائی ۱۳۳۹ء) میں ختم ہوا - انھیں دنوں قبرستان میں بہت سی مرمتیں، توسیعات اور آرائشیں بھی کی گئیں - اس کے ساتھ ایک نئی مسجد تعمیر کی گئی اور اس کے ساتھ ایک شاندار جنازہ گاہ بھی بنائی گئی - سلطان کی زندگی ہی میں اس کا بیٹا ابو مالک (م ۷۴۰ھ/ ۱۳۴۰ء) اور اس کی بیوی شمس الضُحیٰ (م ۷۵۰ھ/ ۱۳۴۹ء) شلّہ میں مدفون ہوئے - ۷۵۲ھ / ۱۳۵۱ء میں اس کی وفات پر، جو کوہستان اطلس اعظم میں ہِنتالہ کے پہاڑ پر واقع ہوئی، اس کی میت اس کے بیٹے ابو عِنان کے حکم سے تدفین کے لیے لائی گئی۔

ابو الحسن کے بعد کوئی مرینی سلطان اس قبرستان میں دفن نہیں ہوا، اگرچہ احاطے میں شاہی خاندان کے دیگر ارکان برابر دفن ہوتے رہے - ایک عرصے تک اسے شاندار مقدس جگہ کی حیثیت حاصل رہی - اس کی عظمت کا کچھ تصور نہ صرف اس کے موجودہ باقی ماندہ آثار سے ہوتا ہے بلکہ ان پرجوش بیانوں سے بھی، جو مشہور اندلسی مصنف لسان الدین ابن الخطیب نے چودھویں صدی مسیحی میں لکھے ہیں - مرینی خاندان کے زوال کے ساتھ ہی شلّہ کا قبرستان ویران ہونے لگا کیونکہ اس کی دیکھ بھال کرنے والا کوئی نہ تھا - فرانسیسی قبضے کے بعد سے باقی ماندہ آثار کو مزید شکست و ریخت سے محفوظ کر دیا گیا۔

Henry Basset اور E. Lévi-Provençal نے کتاب موسومہ *Chella : Une Nécropole Mérinide*، مجموعۂ *Hespéris* جلد ۲، پیرس ۱۹۲۲ء میں شلّہ کے تاریخی، کتبائی، آثاری اور روایاتی کوائف کا گہرا مطالعہ کیا ہے، اور بہت سی تصاویر بھی دی ہیں - مآخذ بھی جو بہت محدود ہیں، اس کتاب میں جمع کر دیے گئے ہیں۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

الشّام : = سُوریہ - ارض شام اور فلسطین کی زرخیزی اور سیر حاصلی قدیم زمانے سے لٹیرے

بدویوں کو اپنی طرف کھینچتی رہی ہے جسے وہ ''شراب اور خمیری روٹی کی سر زمین'' سمجھا کرتے تھے۔ بعض اوقات ان کے پورے قبائل اور بعض وقت ان کے چھوٹے چھوٹے گروہ ان اضلاع میں آنکلتے جن کی حدیں صحرا سے ملتی تھیں۔ دوسری صدی قبل مسیح کے آغاز ہی سے انھوں نے حِمص، تدمُر (Palmyra) اور الحجر (Petra) میں اپنی ریاستیں قائم کر لی تھیں۔ شام کی زبان اور ثقافت کو اختیار کرنے میں انھیں کچھ زیادہ وقت نہیں لگا۔ پانچویں صدی عیسوی میں شام کی سرحدوں کی حفاظت و مدافعت کا کام غسّانی سرداروں (دیکھیے مادۂ غسان) کے سپرد تھا جو نسلاً عرب اور مذہباً عیسائی تھے۔ ان کے علاوہ بنو کلب، بنو لخْم، بنو جُذام نے بھی عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا۔ (الأغانی، ۲۰: ۱۲۷) یہ شامی عرب ایک قسم کی بولی (سیر = حضری بولی) بولتے تھے جو عربی اور آرامی کے اختلاط سے بنی تھی اور شبہ السنۂ صفائیہ (Safaitic) سے وابستہ تھی۔ تبوک عرب اور شام کا سرحدی مقام ہے۔ اس علاقے پر بوزنطی حکومت کی طرف سے عرب سردار حکومت کرتے تھے۔ آغازِ اسلام سے عرب پر ان کے حملوں کی افواہیں پھیلتی رہتی تھیں۔ اس خطرے کے پیشِ نظر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے رجب ۹ھ میں تبوک کا قصد کیا۔ تبوک پہنچ کر معلوم ہوا کہ حملے کی افواہیں غلط ہیں۔ آپ نے بیس دن تبوک میں قیام کیا اور آس پاس کے حکمرانوں کو جن کی جانب سے خطرات تھے، مطیع بنا کر مدینے شریف لے آئے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی وفات تک ہر وقت رومیوں کے حملے کا خطرہ لگا رہتا تھا، اس خطرے کے انسداد اور شہدائے موتہ کے انتقام کے لیے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اسامہ بن زیدؓ کو شام بھیجنے کا ارادہ کیا تھا کہ آنحضرتؐ کی وفات ہو گئی۔ اس لیے ۱۳ھ میں حضرت ابوبکرؓ نے کبارِ صحابہ کے مشورے پر شام پر فوج کشی کا فیصلہ کیا۔ دمشق کی مہم پر یزید ابن ابی سفیانؓ، حمص پر ابوعبیدہ بن الجراحؓ، اردن پر شرحبیل بن حسنہؓ اور فلسطین پر عمرو بن العاصؓ مقرر ہوئے۔ حضرت ابوعبیدہؓ ان سب کے سپہ سالارِ اعظم مقرر ہوئے۔ بوزنطی افواج کی کثرت کا اندازہ کرتے ہوئے حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولیدؓ کو جو عراق میں تھے، حکم دیا کہ وہ شام چلے جائیں، چنانچہ وہ شام روانہ ہو گئے۔ اس وقت اجنادین میں رومیوں کا بہت بڑا لشکر جمع تھا۔ حضرت خالد بن ولیدؓ [رک باں] کے زیرِ قیادت، عربوں نے ۳۰ جولائی ۶۳۴ء کو اَجْنادِین کے مقام پر جو بیت المقدس اور بیت جبرین کے درمیان واقع ہے، دشمن کو ایک تباہ کن شکست دی۔ ہزیمت خوردہ فوجوں نے بیسان کی دلدلوں کے عقب میں سنبھلنے کی کوشش کی۔ وہاں سے ہٹائے جانے کے بعد وہ دریاے اردن کے پار چلے گئے جہاں فحل (Pella) کے مقام پر بھر بری طرح پٹے۔ اس طرح فلسطین قطعی طور پر شہنشاہ روم کی سلطنت سے نکل گیا۔

مارچ ۶۳۵ء میں عربوں نے دمشق کی دیواروں کے زیرِ سایہ ڈیرے ڈال دیے۔ جب یونانی محافظ فوج شہر والوں کو چھوڑ کر چلی گئی تو انھوں نے ماہ ستمبر میں شہر حوالے کر دیا۔ شہر کے محاصرے کی غرض سے ہِرَقْل نے جو فوج اکٹھی کی وہ بہت دیر سے پہنچی۔ عربوں نے جابیہ میں اپنے قدم جمائے اور بعد میں پیچھے ہٹ کر دریاے یرموک کے عقب میں مورچے بنائے جو دریاے اردن کا مشرقی معاون ہے۔ بوزنطی خیمہ گاہ کے ارمنی دستوں میں بغاوت پھوٹ پڑی۔ لڑائی میں شامی عربوں نے شہنشاہ روم کی افواج کا ساتھ چھوڑ دیا، اس لیے انھیں مکمل طور پر شکست ہوئی۔ جنگ یرموک

(۲۰ اگست ۶۳۶ء) نے شام کی قسمت کا فیصلہ کر دیا شمالی حصے اور فینقیہ کے ساحل کی فتح محض راہ چلتے چلتے ہوتی چلی گئی ۔ ہر شہر نے جہاں سے محافظ افواج نکل گئی تھیں، خراج پیش کیا کسی جگہ بھی شدید مقاومت کی نوبت نہیں آئی ۔ بقول البلاذری یہ ایک یَسِیر (آسان فتح) تھی ۔ اس کے بعد القدس (۶۳۸ء) اور قیصریہ نے بھی ہتھیار ڈال دیے فلسطین کے آخری ساحلی شہروں کی تسخیر کے بعد فتح شام و فلسطین کو مکمل و کامل سمجھا جا سکتا ہے.

القدس کی حوالگی کے تھوڑا عرصہ پہلے عیسائیوں نے یہ شرط پیش کی تھی کہ خلیفۂ ثانی حضرت فاروق اعظمؓ خود آ کر صلح کا معاہدہ لکھیں، چنانچہ انہوں نے جابیہ پہنچ کر معاہدہ لکھا جس کی رو سے ذمیوں کے جان و مال اور عبادت گاہوں کو محفوظ قرار دیا گیا.

ہجری کا اٹھارواں سال عَمْواس میں طاعون کی وبا پھوٹ پڑنے کے لیے مشہور ہے ۔ اس میں ہزاروں مسلمان لقمۂ اجل ہوے ۔ حضرت عمرؓ نے دوبارہ شام کا سفر کیا اور مناسب انتظامات کیے ۔ یزید بن ابی سفیانؓ حاکم دمشق کا انتقال ۱۸ھ میں ہوا تو حضرت عمرؓ نے ان کی جگہ امیر معاویہؓ کو حاکم مقرر کیا اور حضرت عثمانؓ نے اپنے زمانے میں ان کو پورے شام کا والی بنا دیا ۔ انہوں نے اپنے دور امارت میں شام کے سرحدی علاقوں کو فتح کر کے اس کو رومیوں کے حملے سے محفوظ کر دیا ۔ طرابلس الشام انھیں کے دور میں فتح ہوا ۔ حضرت عثمانؓ کی اجازت سے انہوں نے بحری بیڑا قائم کر کے جزیرۂ قبرص فتح کیا ۔ حضرت عثمانؓ کے جانشین حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان خانہ جنگیوں کے نتیجے میں امیر معاویہؓ شام کے آزاد حکمران ہو گئے ۔ حضرت علیؓ کی شہادت اور حضرت امام حسنؓ کی دستبرداری کے بعد امیر معاویہؓ سارے عالم اسلام کے خلیفہ ہو گئے جس کا دارالخلافہ دمشق قرار پایا ۔ ان کے عہد میں اسلامی حکومت کے رقبے میں معتدبہ اضافہ ہوا ۔ امیر معاویہؓ کی کامیابیاں ان کے فہم و فراست اور حلم و تدبر کے علاوہ ان کے مشیران خاص کا بھی نتیجہ ہیں انہوں نے ۶۰ھ میں انتقال کیا.

ان کے بیٹے اور جانشین یزید اول کو اکابر صحابہ کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ اس کے عہد حکومت میں امام حسینؓ کی شہادت، مدینۃ الرسولؐ کی پامالی اور حرم محترم کی بے حرمتی ہوئی جس کی وجہ سے عالم اسلام میں بنو امیّہ کے خلاف نفرت اور حقارت کے جذبات پرورش پانے لگے ۔ یزید شعر و شاعری کا دلدادہ اور سیر و شکار کا شوقین تھا ۔

یزید کے بیٹے دائم المرض معاویہ ثانی کا عہد حکومت محض چند روزہ تھا ۔ وہ ۶۸۴ء میں طاعون کا شکار ہو گیا ۔ اس کے سب بھائی بہت خورد سال تھے اور ان کے نابالغ ہونے کی وجہ سے امرائے شام مروان بن الحکم [رک بآں] کی حمایت کرنے پر مجبور ہو گئے جو مروانی خاندان کا پہلا خلیفہ بنا (۲۲ جون ۶۸۴ء) ۔ اس کا عہد حکومت پیہم جنگوں اور لڑائیوں کا عہد تھا ۔ وہ ۷ مئی ۶۸۵ء کو وفات پا گیا ۔ اس کا سب سے بڑا بیٹا عبدالملک [رک بآں] اس کے بعد تخت نشین ہوا ۔ وہ اموی حکومت کا دوسرا بانی ہے ۔ اس نے نہایت عزم و استقلال سے ملک میں امن و امان قائم کیا ۔ اسلامی سکے کا اجرا اس کا ممتاز کارنامہ ہے ۔ اس کا دوسرا کارنامہ عربی زبان کو دفتری قرار دینا ہے ۔ وہ عقل و دانش، تدبیر و سیاست اور علم و فضل جیسے اوصاف میں ذی کامل تھا ۔ عبدالملک بیس سال حکومت کرنے کے بعد ۸۶ھ کو انتقال کر گیا.

اس کا جانشین ولید اوّل تخت نشین ہوا ۔ اس کے عہد کا زریں کارنامہ فتح اندلس ہے.

اس کے بعد اس کا بھائی سلیمان بن عبدالملک [رک بآں] جو فلسطین میں الرملۃ [رک بآں] کا بانی تھا، تخت نشین ہوا۔ اس نے خود سر اور ظالم عمال کی اصلاح کی۔ اس کے بعد اس کے چچا زاد بھائی عمر بن عبدالعزیزؒ [رک بآں] سریر آرائے خلافت ہوئے۔ ان کے عدل و انصاف نے خلافتِ راشدہ کی یاد تازہ کر دی۔ ذمیوں کی اور مسلمانوں کی جان و مال کی حفاظت میں کوئی فرق روا نہ رکھا۔ ان کی وفات پر نا اہل یزید ثانی تخت پر بیٹھا۔ یزید ثانی کے بعد ہشام تخت نشین ہوا۔ اس نے ترکستان میں ترک و تاتار اور المغرب میں بربروں کی قوت کا خاتمہ کر دیا۔ افتادہ زمینوں کی آبادی، بیت المال کی اصلاح، دفاتر کی تنظیم اور عدالتوں کی اصلاح اس کے عہد کے نمایاں کارنامے ہیں۔ ہشام کی وفات کے بعد اس کا لڑکا ۱۲۵ھ میں تخت نشین ہوا۔ وہ امور مملکت سے غافل اور عیش و عشرت میں غرق رہتا تھا۔ ولید کے قتل کے بعد رجب ۱۲۶ھ میں یزید بن ولید تخت نشین ہوا۔ اس نے صرف چھے ماہ حکومت کرنے کے بعد ذی الحجہ ۱۲۶ھ میں انتقال کیا۔ یزید نے اپنے بھائی ابراہیم کو ولی عہد بنایا تھا، لیکن چند ماہ بعد مروان نے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ مروان عمر رسیدہ، تجربہ کار اور بہادر خلیفہ تھا۔ لیکن وہ نظام حکومت کے بگاڑ کو سنبھال نہ سکا۔ نزاری اور یمنی چپقلش نے حکومت کو کمزور کر دیا تھا۔ خارجیوں کی بغاوتوں نے ملک میں آفت ڈھا رکھی تھی۔

اہل شام کی بے چینی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ابوالعباس السفاح [رک بآں] نے کوفے میں اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ (ربیع الاول ۱۳۲ھ) میں الذّاب الاکبر پر شکست کھانے کے بعد مروان کو پہلے تو عراق عرب خالی کرنا پڑا اور بعد میں شام بھی چھوڑ دینا پڑا۔ شامیوں نے اس کا ساتھ نہ دیا، اس لیے اس نے مصر میں پناہ لی جہاں وہ ذی الحجہ ۱۳۲ھ میں ابوصیر کے مقام پر وفات پا گیا۔ بنو امیہ کا ہر جگہ تعاقب کیا گیا اور انھیں قتل کے گھاٹ اتارا گیا۔ ان کی قبروں کو اکھاڑ کر ان کی خاک ہوا میں اڑا دی گئی۔ شامیوں نے ہزار کوشش کی کہ وہ اپنا کھویا ہوا اقتدار پھر سے حاصل کر سکیں، مگر کوئی کوشش کارگر نہ ہوئی۔

فتح شام کے بعد اہل شام کی زبان عربی بن گئی تھی۔ عبدالملک نے عربی کو دفتری زبان قرار دیا تھا، اس لیے غیر قوموں کے لیے بھی عربی کا سیکھنا ضروری ہو گیا۔ اس زمانے میں انشا نے مستقل فن کی حیثیت حاصل کر لی اور متعدد نامور کاتب پیدا ہوئے۔ ان میں سالم اور عبدالحمید کے نام زیادہ مشہور ہیں۔ اموی خلفا شعر و شاعری سے بڑی شغف رکھتے تھے اور شاعروں کے قدردان تھے، چنانچہ اخطل، جریر، فرزدق، ابن ابی ربیعہ اور جمیل ابن معمر وغیرہ اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ اموی دور میں متعدد نامور خطیب پیدا ہوئے۔ حجاج بن یوسف، حسن بصریؒ اور طارق بن زیاد اس دور کے ممتاز خطیب تھے۔

اس زمانے میں علوم دینیہ کی تحصیل کا عام ذوق پیدا ہو گیا تھا۔ مکے، مدینے، کوفے اور بصرے میں اکابر صحابہؓ کے تلامذہ شائقین علم کو قرآن، حدیث، فقہ اور مغازی کی تعلیم دیتے تھے۔ حدیث کی تدوین اور اشاعت حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے اعمال حسنہ میں داخل ہے۔ مغازی اور سیرت کے مشہور امام محمد بن اسحق بھی اسی دور سے تعلق رکھتے ہیں۔ انھوں نے سلاطین اور امرا کی توجہ فضول قصوں اور کہانیوں سے ہٹا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے مغازی اور آپ کی سیرت کی طرف پھیر دی۔ ابتدا میں عربی خط میں نقطے اور اعراب نہ تھے۔ عجمی قومیں مسلمان ہوئیں تو پڑھنے

میں غلطی کرتی تھیں، اس لیے حجاج بن یوسف نے قرآن مجید پر اعراب اور نقطے لگوائے۔

اس دور میں غیر مسلموں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی۔ دیوانی اور فوجداری کے مقدمات وہ اپنے مذہبی پیشواؤں کے پاس لے جاتے تھے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے یہ امن اور روا داری کا زمانہ تھا۔ تجارت پر انھیں کا قبضہ تھا۔ طب پر ان کی اجارہ داری تھی۔ اس دور کے ممتاز اطبا سب مسیحی تھے۔ سینٹ جان دمشقی عیسائیوں کا مشہور عالم، خطیب اور مناظر تھا۔ اس نے مسیحیت کے دفاع میں یونانی زبان میں کئی کتابیں لکھیں۔

عباسی اور فاطمی عہد کا شام: بنو امیّہ کے زوال کے ساتھ ہی شام اپنی ممتاز حیثیت سے محروم ہو گیا۔ شامیوں کی برتری ختم ہو گئی۔ اب نیا صدر مقام بغداد تھا جو صدیوں تک اسلام کے شکوہ و جلال کا عظیم نشان بنا رہا۔ سرکاری عہدوں پر ایرانی قابض ہو گئے۔ دربار کے مراسم پر ایرانی رنگ غالب آ گیا۔ خاندان کا عروج خلیفہ المہدی (۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ / ۷۸۵ء) سے لے کر واثق باللہ (۲۲۹ تا ۲۳۲ھ / ۸۴۱ تا ۸۴۴ء) تک قائم رہا۔ واثق کے بعد زوال شروع ہو گیا جو المعتصم باللہ (م ۶۵۵ھ / ۱۲۵۷ء) تک رہا۔ اس عرصے میں شام میں ناکام بغاوتیں بڑی ہوتی رہیں۔ قیسی اور یمنی عربوں کی باہمی چپقلش نے خونریز خانہ جنگی کی صورت اختیار کر لی۔ خلافت عباسیہ کے متعدد خلفا حج کے لیے جاتے ہوئے یا بوزنطیوں سے جہاد کے سلسلے میں شام کا سفر کرتے رہتے تھے۔ ۲۱۳ھ / ۸۲۵ء میں مامون الرشید شام آیا اور اراضیات کی از سرِ نو پیمائش کرائی۔ ۸۵۸ء میں متوکل نے مرکز حکومت دمشق میں منتقل کر دیا، لیکن اڑتیس دن بعد شہر کی مرطوب آب و ہوا نے اسے وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ عباسی دور میں اسلام کی اشاعت بڑے وسیع پیمانے پر ہوئی۔ بہت سے عیسائی قبیلے حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔ اسلام کی اشاعت نے عربی زبان کے فروغ کو سہل بنا دیا۔ ابو تمام اور البحتری اس دور کے نامور شاعر ہیں۔ امام اوزاعی اس زمانے کی ممتاز دینی شخصیت ہیں۔ شامی عیسائیوں کو فلسفے اور الٰہیات کے علاوہ طب اور ہیئت سے بڑی شغف تھا۔ یوحنا ابن ماسویہ، حنین ابن اسحٰق اور ثابت ابن قرا نے ہیئت اور ریاضی کی کتابوں کا ترجمہ یونانی سے سریانی میں کیا۔ ان کے معاون ان تراجم کو عربی میں منتقل کر دیتے تھے اور اس طرح ارسطو اور جالینوس کی بیشتر تصانیف عربی خواں طلبہ کی دسترس میں آ گئیں۔

شام میں سرحدی قلعہ بندیوں (عواصم و ثغور) کا جو سلسلہ نظر آتا ہے وہ ابتدائی عبّاسی خلفا کا تعمیر کردہ ہے۔ یہ قلعے بوزنطی حملہ آوروں کے اقدامات کو روکنے کے لیے بنائے گئے تھے۔ ۹۰۶ء میں ایک شورش پسند کو جو سفیانی ہونے کا مدعی تھا قید کر لیا گیا۔ بنو امیّہ کی بحالی کی یہ آخری کوشش تھی، لیکن یہ کوشش بڑی ہمّت باختہ شامیوں کی بے اعتنائی کے ہاتھوں ناکام ہو گئی۔ ایک ترکی مملوک احمد بن طُولُون [رک بآں] نے، جو مصر کا مالک بن چکا تھا، شام کو بوزنطیوں کے حملوں کے خلاف بچانے کے بہانے سے اس ملک پر چڑھائی کر دی۔ یہاں اس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ جس خاندان کی اس نے بنیاد رکھی وہ گنتی کے چند دنوں سے زیادہ حکمران نہ رہ سکا (۸۷۵ تا ۹۰۵ء) اور یہی حال اخشیدیوں کے خاندان (۹۳۵ء سے ۹۶۸ - ۹۶۹ء) کا ہوا جس نے طُولُونیوں کے تجربے کو دہرایا تھا۔ درمیانی وقفے میں شام کو قرامطہ [رک بآں] نے تاخت و تاراج کیا جو اپنے پیچھے اسمٰعیلی عقائد کے نشانات چھوڑ گئے۔ طُولُونیوں کے عہد سے شام کو سیاسی طور پر عباسیوں

کے ہاتھ سے چھنا ہوا سمجھنا چاہیے۔ ان کا اقتدار وہاں صرف بحالی کے چند مختصر سے وقفوں میں محسوس ہوتا رہا۔

اخشیدیوں کے جانشین بنو حمدان تھے۔ اس خاندان کا گلِ سرسبد سیف الدولہ تھا۔ وہ عمر بھر بوزنطیوں کے خلاف مصروفِ جہاد رہا۔ المتنبیؔ نے اپنے قصائد میں سیف الدولہ کے شاندار کارنامے بیان کر کے اس کو زندۂ جاوید بنا دیا ہے۔ المتنبی کا مد مقابل ابو فراس الہمدانی تھا۔ ان جلیل القدر شاعروں کے علاوہ الفارابی، ابن خالویہ، ابن جنی اور ابوالفرج الاصبہانی ایسے بلند مرتبت ارباب علم و فضل بھی سیف الدولہ کے دربار سے منسلک تھے۔ حمدانیوں کے زوال (۱۰۰۳ - ۱۰۰۳ء) کے بعد ایک مختصر سے عرصے (۹۷۵ - ۹۷۷ء) کے لیے دمشق میں عباسیوں کے ردِ عمل کے باوجود، شام ایک صدی سے زائد عرصے (۹۷۷ تا ۱۰۹۸ء) ایک علوی یا زیادہ صحیح طور پر اسمٰعیلی خاندان یعنی فاطمیوں [رک بآن] کے قبضے میں رہا۔

فاطمیوں کا براہِ راست اثر و اختیار اسی وقت تک رہا جب تک کہ ان کی افواج ملک پر قابض رہیں۔

اس وقت تک سلجوق [رک بآن] شام کی مملکت میں قدم جما چکے تھے، چنانچہ شام کے کئی اضلاع ان کی سلطنت میں شامل ہو گئے اور ۱۰۷۵ء میں دمشق بھی ان کے ہاتھ آ گیا۔ بیت المقدس میں ایک سلجوقی امیر اُرتق Ortok نامی نے ایک مقامی حکمران خاندان کی بنیاد رکھ دی (۱۰۸۶ - ۱۰۸۷ء)۔ ۱۰۸۴ء میں یونانی شام میں اپنے آخری مقبوضہ شہر انطاکیہ سے بھی ہاتھ دھو بیٹھے۔ اس وقت شام دو سلجوقی سلطنتوں میں بٹ گیا: ایک حلب کی سلطنت اور دوسری دمشق کی۔ سلجوق امراء جو کم و بیش آزاد تھے، حلب اور حمص میں حکمران تھے، مگر سب ایک دوسرے سے برسرِپیکار رہتے تھے۔ یوں اس افراتفری کی حالت میں صلیبی جنگ جوؤں کی فوجیں آ دھمکیں۔

فاطمی کارندوں کے استحصال بالجبر نے ملک کی عظیم قوتِ حیات کو بالکل ختم نہیں کیا، مگر بہت بڑی حد تک کم کر دیا۔ ۳۱۱ھ میں دمشق کے ایک حاکم اعلٰی کو تین لاکھ دینار خزانۂ عامرہ میں داخل کرنے کا حکم دیا گیا۔ ملک اجڑنے لگا اور زراعت کمزور پڑ گئی۔ نیشکر اور نارنج کی نئی فصلوں کے وجود میں آنے سے زراعت مکمل تباہی سے بچ گئی۔ کپاس کی کاشت کو خاص ترقی دی گئی اور روئی کو کاغذ کے تیار کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ دسویں صدی عیسوی میں دمشق میں کاغذ کا ایک کارخانہ موجود تھا۔ ملک شام کے بے شمار قدرتی وسائل کا، جسے صدیوں کا جور و تشدد اور انتہائی افسوسناک نظم و نسق بھی قلاش نہ کر سکا، کسی قدر اندازہ لگانے کے لیے المقدسی کے جغرافیے احسن التقاسیم، (ص ۱۸۰ و ۱۸۴) میں شام کے تجارتی احوال کے خاکے کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

شام پر اہل فرنگ کی حکومت: ۲۱ اکتوبر ۱۰۹۷ء کو صلیبی جنگجوؤں کی ایک فوج انطاکیہ کی دیواروں تلے آ موجود ہوئی۔ ایک بڑے ہمت آزما محاصرے کے بعد ۳ جون ۱۰۹۸ء کو یہ فوجیں قلعے میں داخل ہو گئیں۔ پھر یہ فرنگی نہر العاصی (Orontes) کی وادی اور نصیریوں کے کوہستان میں سے گذرتے ہوئے ساحلِ بحر کے ساتھ ساتھ چل کر بیت المقدس کی دیواروں کے سامنے آ نکلے۔ فرنگیوں نے ۱۵ جولائی ۱۰۹۹ء کو دھاوا بول کر سر کر لیا اور بوئیلوں کے گاڈفرے (Godfrey of Bouillon) کو اس نئی لاطینی ریاست کا سردار منتخب کیا گیا، (۱۰۹۹ء تا ۱۱۰۰ء)؛ لیکن دراصل بیت المقدس کا سب سے پہلا بادشاہ اسی کا بھائی اور جانشین بالڈوین اول (Baldwin I) تھا۔ اس نے ساحل پر کے

شہر ارسوف، قیصریہ، عکّہ، صیدا، بیروت اور طرابلس سر کیے (۱۱۰۹ء سے ۱۱۱۰ء تک) ۔ اس کے جانشین بالڈون ثانی Du Bourg نے ۱۱۲۴ء میں صور (Tyre) فتح کر لیا ۔ دمشق کے سامنے اسے ناکامی کا سامنا ہوا، تاہم شہر کو خراج کی ادائی کا وعدہ کرتے ہی بن آئی۔

۱۱۳۰ء کے قریب لاطینی سلطنت دیارِ بکر سے لے کر مصر کی سرحدوں تک اپنی انتہائی وسعت کو پہنچ گئی۔

بالڈون ثانی Baldwin II کی موت (۱۱۳۱ء) کے بعد سے لاطینی ریاست کا زوال شروع ہوا ۔ اس زوال کی رفتار کو صلیبی سپاہیوں کے الگ تھلگ رہنے اور ان میں اتحاد کے فقدان نے تیز تر کر دیا ۔ بوزنطی شہنشاہ اس مملکت کے شمالی حصے پر اقتدار کے دعویدار تھے اور ارمنی تورس Touros کے علاقے میں اپنی جداگانہ قومی ریاست بنانے کے آرزو مند تھے ۔ ایک دوسرے کے ساتھ کسی شرط پر متحد و متفق ہو جانے کے بجائے فرنگی بوزنطی اور ارمنی ایک دوسرے کو کمزور کرنے میں خوب کامیاب ہوے جس کا پورا فائدہ مسلمانوں نے اٹھایا، جو نور الدین زنگی اور صلاح الدین [رَکْ بآں] ایسے محیر العقول قائدین کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے ۔ بالڈون ثالث (Baldwin III) نے دمشق کا پھر محاصرہ کر لیا (۲۳ - ۲۸ جولائی ۱۱۴۸ء)، مگر اسے اپنے پیشروؤں کی بہ نسبت کچھ زیادہ کامیابی نہیں ہوئی ۔ حلب کا حکمران نور الدین زنگی دمشق میں اپنی بادشاہی کا باقاعدہ اعلان کر چکا تھا ۔ اموری Amoury نے جو ۱۱۶۲ء سے بیت القدس کا حکمران رہا تھا، زوال پذیر فاطمی خاندان کی میراث پر قبضہ جمانے کے لیے ایک نہایت ہی دلیرانہ منصوبہ بنایا، لیکن نور الدین زنگی نے سبقت کر کے اپنے نائب صلاح الدین کُرد کو مصر بھیج دیا ۔ آخری فاطمی خلیفہ [العاضد] کی موت پر صلاح الدین نے مصر میں خود مختار حکمران بننے کا اعلان کر دیا اور وہاں ایوبی خاندان کی بنیاد رکھ دی ۔ اس نے نور الدین کے بیٹوں سے دمشق بھی چھین لیا ۔ ۴ جولائی ۱۱۸۷ء کو طَبَریہ اور ناصرہ کے درمیان حطّین [حطین] کے مقام پر گائی دی لُسِگْنان Guy de Lusignan کے زیر کمان فرنگیوں کی ساری فوج کو سلطان صلاح الدین نے تلوار کی باڑھ پر رکھ لیا ۔ ۲ اکتوبر ۱۱۸۷ء کو بیت المقدس نے بھی اپنے دروازے کھول دیے، انطاکیہ، طرابلس اور صور (Tyre) کے سوا باقی کے شہروں نے بھی، جب ان کی مدافعت کرنے والا کوئی نہیں رہا، ہتیار ڈال دیے۔

تیسری صلیبی جنگ کے اعلان و تبلیغ نے عکّے کے بالمقابل جس کا فرنگی دو سال سے محاصرہ کیے پڑے تھے، فرانس کے فلپ آگسٹس (Philips Augustus) اور انگلستان کے رچرڈ شیر دل کو میدان جنگ میں لا کھڑا کیا ۔ شہر ۱۹ جولائی ۱۱۹۱ء کو فتح ہو گیا ۔ محاربین کے درمیان مصالحت کی رو سے یافہ سے لے کر صور (Tyre) تک کا ساحل صلیبیوں کو مل گیا اور عکّہ صلیبیوں کی سلطنت کا صدر مقام قرار پایا ۔ صلاح الدّین کی وفات کے بعد اس کے متعدد وارثوں میں تنازع شروع ہو گیا ۔ صلاح الدین کے بیٹوں سے خوف زدہ ہو کر ان کے چچا الملک الکامل نے اپنی اعانت کے لیے خوارزمیوں کو بلا لیا جنھوں نے آتے ہی غزّہ کے مقام پر شامیوں اور فرنگیوں کی متحدہ افواج کو شکست فاش دی (۱۲۴۴ء) اور مصریوں کو بیت المقدس، دمشق اور حمص پر قبضہ کرنے کا موقع دے دیا ۔ یہ مملوک سلاطین بیبرس، قلاوون اور مؤخر الذکر کا بیٹا الملک الاشرف تھے جنھوں نے لاطینی سلطنت کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی، عکّہ ۲۱ مئی ۱۲۹۱ء کو فتح ہو گیا۔

آئندہ چند ماہ کے عرصے میں صور، حیفہ، صیدا، بیروت اور طرطوس یا تو فتح کر لیے گئے یا خالی کر دیے گئے۔ عثلیث جو حیفہ اور قیصریہ کے درمیان ایک بہت ہی شان دار قلعہ تھا، سب سے آخر (۱۴ اگست ۱۲۹۱ء) میں فتح ہوا۔

جنگی حالت نے مسلمانانِ شام کی ذہنی سرگرمیوں میں رکاوٹ تو ضرور پیدا کی، لیکن اسے بالکل روک نہیں سکی۔ سلطان صلاح الدین علم کا مربی تھا۔ اس نے شام و مصر میں کئی درس گاہیں قائم کیں۔ عماد الدین اصفہانی اور بہاء الدین بن شداد اس کے عہد کے مشہور مؤرخ اور سیرت نگار تھے۔ دمشق میں القلانسی ایک تاریخ کی تالیف و تدوین میں مصروف تھا۔ اس پر آشوب دور کے اختتام پر امیر اسامہ بن منقذ نے اپنی خود نوشت سوانح عمری تالیف کی، جو فرنگیوں اور مسلمانوں کے باہمی روابط کے مطالعے کے لیے ایک بیش قیمت کتاب ہے۔ سریانی زبان میں یعقوبی اسقف نے اپنا ضخیم تذکرہ (*Chronicle*) لکھا۔ مسلمان، عیسائی اور یہودی نہایت ذوق و شوق سے علم طب پڑھتے تھے۔ رومیوں کے عہد کو چھوڑ کر اور کسی عہد میں اتنی تعمیرات نہیں ہوئیں جتنی اس عہد میں۔ صلیبیوں نے جو قلعے تعمیر کیے وہ قرونِ وسطیٰ کے فن تعمیر کی صنعت کے حیرت انگیز نمونے ہیں۔ اکثر صلیبی اُمرا نے شامیوں کے طور طریقے اختیار کر لیے تھے۔ فرنگیوں اور ملکی باشندوں کے اس اختلاط و امتزاج کا پرجوش خیر مقدم کیا گیا، چنانچہ پوپ، ہونوریس ثالث (Honorius III) نے اسے "Nova Francia" یا ایک نئی تہذیب کے طلوع کا نام دیا۔

مملوکوں کے عہد کا شام: ایوبیوں کے بعد مملوک سلاطین مصر و شام میں برسر اقتدار آئے۔ ان کا چوتھا فرمانروا بیبرس تھا، جس نے عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کو شکست فاش دی۔ اس نے صلیبیوں کے خلاف شاندار کامیابیاں حاصل کیں۔ وہ محض جنگجو ہی نہ تھا بلکہ بہترین منتظم بھی تھا۔ اس نے نہریں کھدوائیں، بندرگاہوں کی اصلاح کی اور تاریخی مساجد کی مرمت کرائی۔ بیبرس کے بعد قلاوون (۱۲۷۹ تا ۱۲۹۰ء) برسرِ اقتدار آیا۔ اس کے عہد میں تاتاریوں نے ۱۲۸۰ء میں حمص کے مقام پر شکست فاش کھائی۔ قلاوون کے بیٹے الناصر کے عہدِ حکومت میں تاتاریوں نے فاتحانہ پیش قدمی کا سلسلہ جاری رکھا اور پورے شام میں ہر طرف تباہی و بربادی پھیلا دی۔ بالآخر انھوں نے ۱۳۰۳ء میں بمقام مرج الصفر (دمشق) شکست کھائی۔ مملوکوں کے عہد میں شام کو خشک سالی، قحط اور وبا سے سابقہ پڑتا رہا۔ زلزلوں نے بھی عام تباہی مچا دی۔ اگرچہ صلیبی جنگوں اور تاتاری یورشوں نے حلب کا امن و امان تہ و بالا کر دیا تھا، لیکن بیرونی ممالک سے تجارت خاصی بڑھ گئی۔ دمشق، طرابلس، انطاکیہ اور صور صنعت و حرفت کے ممتاز مرکز تھے۔ شام کے ریشم اور کانچ کی مصنوعات کی دور دور تک مانگ تھی۔ شام پر تاتاری یورشوں میں آخری یورش امیر تیمور کی تھی۔ وہ آندھی کی طرح وسط ایشیا سے اٹھا اور طوفان کی طرح اسلامی دنیا پر چھا گیا۔ اس نے ۱۴۰۰ء میں حلب فتح کر لیا اور اسے تین روز تک غارت گری کا نشانہ بنائے رکھا۔ نوری اور ایوبی عمارتیں جلا کر خاک سیاہ کر دی گئیں۔ اس کے بعد اس کا ٹڈی دل لشکر دمشق پر چڑھ دوڑا۔ شہر والوں نے ہتیار ڈال دیے، لیکن تیمور نے حوالگی کی شرطوں کو نظر انداز کرتے ہوے شہر کو لوٹا اور نذر آتش کر دیا۔ جامع اموی کو، جو باعتبار تقدس دنیاے اسلام میں چوتھی بڑی مسجد شمار ہوتی ہے، آگ لگا دی گئی۔ دمشق کے ارباب فن میں سے بہترین کاریگر، فن کار، اسلحہ ساز، شیشہ گر اور مشاہیر علما سمرقند بھیج دیے گئے۔ شام کی علمی،

فنی اور صنعتی برتری ہمیشہ کے لیے ختم ہو گئی۔

اسی اثنا میں اناطولی کی سطح مرتفع پر عثمانی ترکوں کی طاقت زور پکڑ رہی تھی۔ قسطنطینیہ کی فتح (۱۴۵۳ء) نے ان کے حوصلوں اور امنگوں کو اور زیادہ بڑھا دیا اور یہ صرف موت ہی تھی جس نے محمد ثانی کو شام پر حملہ کرنے سے روک دیا۔ اس کے جانشینوں نے تیاریاں جاری رکھیں۔ سلطان مصر و شام قائت بای (۱۴۶۸ تا ۱۴۹۶ء) اور سلطان روم بایزید [رک بآں] کے درمیان ایک صلحنامہ طے ہوا، لیکن وہ صلح عارضی ثابت ہوئی۔

ہلاگو کے ہاتھوں بغداد کی تباہی اور عباسی خلافت کے زوال سے اسلامی دنیا کا مرکز [بغداد سے] دریاے فرات کے مغرب میں منتقل ہو گیا اور عربی علوم کو مملوکوں کی سرزمین میں ایک جاے پناہ مل گئی۔ اس دور میں ذہنی جدت اور اختراع کے بجاے جمع و ترتیب اور نقل و تلخیص پر زیادہ توجہ رہی۔ اس عہد کی نمایاں علمی شخصیت حافظ ابن عساکر (م ۱۱۷۶ء) ہیں جنھوں نے التاریخ الکبیر لکھی۔ اس میں ان تمام مشاہیر کے حالات ہیں جو کسی نہ کسی وجہ سے دمشق سے وابستہ رہ چکے تھے۔ دوسری سربرآوردہ شخصیت امام الذہبی کی ہے جنھوں نے تاریخ اور رجال پر متعدد ضخیم کتابیں تصنیف کیں۔ اسی زمانے میں یاقوت الحموی نے معجم الادباء اور معجم البلدان تصنیف کیں۔ شہاب الدین بن فضل اللہ العمری کی مسالک الابصار تاریخ، جغرافیے اور ادب کا ایک ضخیم ذخیرہ ہے جو مملوک سلاطین کے دیوان کے عہدیداروں کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد ابوالفداء [رک بآں] جو بیک وقت مؤرخ بھی تھے اور جغرافیہ نویس بھی اور جغرافیہ نویس شمس الدین الدمشقی (م ۱۳۲۷ء) جو اپنے پیش رو المقدسی [رک بآں] سے فروتر ہے، قابل ذکر ہیں۔ ابن عرب شاہ (م ۱۴۵۰ء) تاریخ تیموری کا مصنف تھا۔ قاضی ابن خلکان نے مشاہیر اسلام کے سوانح میں وفیات الاعیان تالیف کی جو عربی زبان میں منفرد حیثیت کی حامل ہے اور باعتبار معلومات نہایت صحیح اور دلچسپ ہے۔ الصفدی [رک بآں] نے سوانح و سیر کی سب سے بڑی کتاب لکھی جس نے الوافی بالوفیات کے نام سے شہرت پائی۔ اس میں چودہ ہزار علما، فضلا اور ادبا کے حالات ہیں۔ صالح بن یحیی (م ۱۴۳۶ء) مصنف تاریخ بیروت نے ہمارے لیے امراے غرب سے متعلق تاریخ لبنان کے لیے بہترین مواد چھوڑا ہے اور یہ تصنیف فرنگی ریاستوں کی تاریخ کے لیے ایک بیش قیمت تکملہ ہے۔ امام ابن تیمیہ [رک بآں] اور ان کے شاگرد ابن قیم الجوزیہ [رک بآں] اس عہد کی جامع الکمالات شخصیتیں ہیں۔ ان کی علمی سرگرمیاں علوم اسلامیہ کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہیں [وہ جلیل القدر مصلح اور عظیم القدر مجاہد تھے جنھوں نے سیف و قلم دونوں سے مسلمانوں کی خدمت کی۔ ان کے افکار آج بھی زندہ ہیں اور ملت کی صلاح و فلاح کا درد رکھنے والوں کے لیے روشنی و ہدایت کا مینار ہیں]۔ ارباب تصوف میں شیخ شہاب الدین السہروردی (م ۱۱۹۱ء) اور شیخ محی الدین ابن العربی (۱۲۴۰ء) سرفہرست ہیں جنھوں نے اپنی زندگی کے ایام علی الترتیب حلب اور دمشق میں گزارے۔

شام ترکوں کے زیر نگین: سولھویں صدی کے آغاز ہی سے مملوکوں کے اقتدار میں انحطاط و زوال رونما ہونے لگا تھا۔ ان کی بدانتظامی نے وہاں کی آبادی کا ناک میں دم کر رکھا تھا۔ عثمانی سلطان سلیم اول [رک بآں] نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے شام پر حملہ کرنے کی ٹھان لی۔ مملوک سلطان قانصوہ الغوری [رک بآں] نے پیش دستی کرتے ہوئے اپنی فوجوں کو جمع کیا اور دمشق اور حلب کی راہ سے اناطولی کی طرف چڑھائی کر دی۔ دونوں فوجیں

دابق کے مقام پر، جو حلب کے شمال میں ایک دن کی مسافت پر واقع ہے، ایک دوسرے کے بالمقابل آگئیں۔ ترکی توپخانے اور ینی چری پیادہ فوج نے مصری فوجوں میں ابتری پھیلا دی۔ دابق کی تباہ کن شکست میں غوری لاپتا ہو گیا (۲۴ اگست ۱۵۱۶ء)۔ حلب، دمشق اور شام کے دوسرے شہروں نے اپنے دروازے فاتحین کے لیے کھول دیے جو یلغار کرتے ہوئے مصر تک پہنچ گئے اور وہاں پہنچ کر انھوں نے مملوکوں کی حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ترکوں نے ابتدا میں علاقائی تقسیم یا نیابت کو برقرار رکھا۔ [پہلے صوبوں کو نیابة کہتے تھے اب انھیں ولدیہ (ولدیت) کہنے لگے۔ والی کے بعد سب سے بڑا اعزازی لقب پاشا تھا] مملوک غزالی، جو دمشق کا نائب الحکومة تھا، جنگ دابق کے بعد ترکوں سے جا ملا تھا۔ اس خدمت کے صلے میں حلب کی نیابت کے ماسوا باقی سارے ملک کا حاکم بنا دیا گیا اور حلب کی نیابت ایک ترکی پاشا کے لیے مخصوص کر دی گئی۔

سلطان سلیم اوّل کی وفات (۱۵۲۰ء) کے بعد غزالی المَلک الاَشرف کے نام سے سلطان بن بیٹھا۔ وہ (جنوری ۱۵۲۱ء) میں دمشق کے دروازوں کے قریب قابون کے مقام پر شکست کھا کر مارا گیا۔ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام سے پہلے شام تین بڑی پاشالیقوں یعنی پاشائی صوبوں میں بٹ گیا: (۱) دمشق، جو دس سنجاقوں یا اضلاع پر مشتمل تھا جن میں بڑے بڑے شہر بیت المقدس، غزہ، نابلوس، صیدا اور بیروت تھے؛ (۲) طرابلس، جس میں حمص، حماہ، سلمیہ اور جبلہ کی سنجاقیں شامل تھیں؛ (۳) حلب، جس میں تمام شمالی شام تھا باستثنائے عین تاب جیسے مرعش کی لیق میں شامل کر دیا گیا۔ اگلی صدی میں صیدا کی پاشالیق بنائی گئی تاکہ اس میں لبنان کو شامل کیا جا سکے۔ یہ انتظامیہ تقسیم عموماً خد و خال کے اعتبار سے اٹھارھویں صدی کے وسط تک قائم رہی جب کہ حکومت کا مرکز صیدا کے بجائے عکے میں منتقل کر دیا گیا۔

عثمانیوں کے والی مرکزی حکومت سے خاصے فاصلے پر رہتے تھے اور اس کے اثر و اقتدار سے آزاد تھے۔ والی عموماً روپے دے کر عہدے خریدتے تھے، اس لیے ان کی نظر ذاتی منفعت پر رہتی تھی۔ اندرون ملک کے علاقے نائبین کے ہاتھوں میں چھوڑ دیے جاتے تھے جن کی تعداد اور اثر و نفوذ مملوکوں کے وقت سے بہت بڑھ گیا تھا۔ یہ جاگیردار بدوی امرا، ترکمانی، متوالی، دروز اور نصیری ہوتے تھے۔ ان حالات میں یہ امر ذرہ بھر حیرت انگیز نہیں کہ ملک کا اہم ذریعۂ ثروت، یعنی زراعت تباہ ہو گئی۔ آبادی گھٹنے لگی اور خوفزدہ لوگ شام کے دیہات کو چھوڑ کر لبنان اور دوسرے کوہستانی علاقوں میں جا کے پناہ ڈھونڈنے لگے۔

اپنے عہدے کی ناپائداری کے احساس نے ترکی عہدے داروں میں حرص اور لالچ کو بے حد بڑھا دیا تھا۔ صرف دمشق میں ۱۸۰ سال میں ۱۳۳ پاشا آئے اور گئے۔ ہندوستان پر پرتگیزوں کے قبضے سے مشرق وسطیٰ کی تجارتی آمد و رفت راس امید کے گرد گھوم کر ہونے لگی، جس نے شام پر مہلک اثر ڈالا۔ بیروت کی بندرگاہ خالی پڑی رہی۔ پہلے طرابلس پھر صیدا، فخر الدین کے اقدام کی بدولت یورپ کے جہازوں کو اپنی طرف کھینچنے لگا جو ریشم اور روئی کا مال لادنے کے لیے آتے تھے۔ حلب، عراق عرب، سمندر اور آناطولی کے صوبوں کے درمیان، جن کی سب سے بڑی تجارتی منڈی یہ تھا، واقع ہونے کے باعث، نیز خلیج فارس کو جانے والی سیدھی شاہراہ پر ایک اہم مال گدام ہونے کی وجہ سے تین صدیوں تک شمالی شام کا سب سے بڑا تجارتی مرکز بنا رہا۔

اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں تین

اشخاص منظر شہرت پر آئے: یہ الظاہر العمر، احمد پاشا الجزار اور نپولین بونا پارٹ تھے۔ الظاہر نے عکّہ پر قبضہ کر لیا، لیکن آخر میں مارا گیا۔ احمد پاشا الجزار کا یہ کارنامہ ہے کہ اس نے نپولین کی پیش قدمی روکی اور انگریزی بیڑے کی مدد سے عکّے کی کامیاب حفاظت کی (۱۷۹۹ء)، پھر نپولین کی فوج میں طاعون پھوٹ پڑا اور وہ واپسی پر مجبور ہو گیا.

ترکوں کے تین سو سالہ عہد حکومت میں شام اور فلسطین کی آبادی جو عرب فتوحات کے وقت چالیس لاکھ تھی صرف ۱۵ لاکھ رہ گئی تھی۔ جب مصر کے محمد علی [رک بآں] نے شام کے دل شکستہ اور مایوس کاشت کاروں کو ایک بار پھر مصر لانے کا فیصلہ کیا تو کپاس کی کاشت جو ریشم کے ساتھ مل کر شام کی دولت و ثروت کا سب سے بڑا ذریعہ تھی، کامل طور پر تباہ ہو گئی۔ طوائف الملوکی کی یہی کیفیت تھی جس نے لبنان کے امیر بشیر کو شام کی سیاسیات میں دخل در معقولات کی جرأت دلائی۔ ۱۸۳۰ء تک ہم اسے مسلسل شام کی تاریخ سے وابستہ پاتے ہیں۔ ادھر مصر کا محمد علی اس عمومی انتشار کے زمانے میں شام کو مصر کی پاشالیق میں شامل کرنے کے لیے موقع کی تلاش میں تھا۔ عبداللہ پاشا نے جو سلیمان پاشا کے بعد عکّے کا حاکم بنا، اسے یہ موقع دے ہی دیا۔ اس نے مصری فلاحین کو اس کے حوالے کرنے اور ایک لاکھ پیاسٹر خراج ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ عبداللہ پاشا کے انکار کو بہانہ بنا کر، محمد علی نے اپنے بیٹے ابراہیم پاشا [رک بآں] کو ایک فوج دے کر، جو بالکل یورپ کے طریق پر تربیت یافتہ تھی، شام کی جانب بھیجا۔ سات مہینے کے محاصرے کے بعد ۲۷ مئی ۱۸۳۲ء کو عکّے نے ہتیار ڈال دیے۔ ۸ جولائی کو ابراہیم نے حمص کے مقام پر ترکوں کو شکست فاش دے کر ان کی قوت کو پارہ پارہ کر دیا۔ تھوڑے ہی عرصے بعد وہ درۂ بیلان سے بزور گزر کر اناطولی میں داخل ہو گیا۔ مئی ۱۸۳۳ء کو ایک معاہدے کے ذریعے شام کا عارضی قبضہ مصر کو مل گیا.

ابراہیم نے جابرانہ قوانین منسوخ کر دیے۔ اس نے پولیس اور عدالتوں کی اصلاح کی کوشش کی۔ دوسری طرف اس نے بیگار اور جبری بھرتی کو رائج کر کے لبنان کے نیم آزاد علاقوں میں بڑی بے چینی پیدا کر دی۔ لبنان اور حُوران کے دُروزوں میں نُصَیریوں میں اور نابلوس کے علاقے میں جو غالبًا کبھی بھی صحیح طور پر مطیع و منقاد نہیں ہوا تھا، بغاوت پھوٹ پڑی۔ ابراہیم ان شورشوں کے فرو کرنے میں تھک کر رہ گیا۔ ترکوں نے جانا کہ شام کو پھر سے فتح کرنے کا وقت آ پہنچا ہے، لیکن انھیں ۲۴ جون ۱۸۳۹ء کو حَلَب کے شمال میں نزیب کے مقام پر مکمل ہزیمت ہوئی۔ اس وقت انگلستان کی انگیخت پر یورپی سیاستدانوں نے مداخلت کی، جو محمد علی کی اُمنگوں سے پریشان اور خائف تھے۔ جب تک بونا پارٹ کی مہم شروع نہیں ہوئی تھی۔ انگلستان نے مصر کے معاملات میں کسی قسم کی دلچسپی نہیں لی تھی، لیکن اس مہم کے بعد سے وہ مصر اور بحیرۂ روم کے معاملات سے برابر دلچسپی لینے لگا۔ اس کے کارندوں نے تمام لبنان میں ہیجان پیدا کر دیا۔ ایک متحدہ بیڑے نے ستمبر ۱۸۴۰ء میں بیروت پر گولہ باری کی۔ ۳ نومبر کو عکّے نے اطاعت قبول کر لی اور ابراہیم پاشا کو شام خالی کر دینے پر رضامند ہونا پڑا۔ اس سے تھوڑے عرصے بیشتر امیر بشیر جلاوطن ہو چکا تھا.

سلطان محمود ثانی [رک بآں] کے عہد حکومت میں باب عالی نے قدیم فوجی نظام منسوخ کر دیا تھا۔ اس نے مقامی خود مختار ریاستوں اور جاگیرداریوں کی تنسیخ کا فرمان جاری کر دیا۔

[سلطان عبدالحمید اول (۱۸۳۹ تا ۱۸۶۱ء) نے فرمانِ اصلاحات کا اعلان کر کے ''جو خط شریف گل خانہ'' کے نام سے معروف ہے، ان تمام پابندیوں کو دور کر دیا جو رعایا کے بعض طبقات کے لیے تکلیف کا باعث تھیں۔ ۱۸۵۶ء کے خط ہمایوں کے اجرا سے تمام رعایا کے جان و مال اور عزت و آبرو کی ضمانت دی گئی اور تمام مذاہب کے پیرووں کو بلا کسی فرق اور امتیاز کے تمام حقوق و مراعات عطا کیے گئے۔ ۱۸۶۰ء میں شام میں ایک نیا فتنہ اٹھ کھڑا ہوا جس کی وجہ سے یورپی حکومتوں کو مداخلت کا ایک نیا موقع مل گیا۔ لبنان میں دروزیوں اور مارونیوں کے درمیان شورش ہوئی جس نے پادریوں کے بھڑکانے سے مذہبی رنگ اختیار کر لیا۔ یہ شورش تیزی سے شام کے اکثر حصوں میں پھیل گئی جس کی وجہ سے دمشق میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان خونریز فسادات ہوے اور مقابلۃً عیسائیوں کا زیادہ نقصان ہوا۔ اس موقع پر امیر عبد القادر الجزائری نے عیسائیوں کی بروقت مدد کی۔ ان فسادات کی بازگشت یورپ میں بھی سنائی دی، چنانچہ فرانس نے چھے ہزار فوج شامی عیسائیوں کی مدد کے لیے روانہ کر دی، لیکن اس فوج کے شام پہنچنے سے پہلے ہی یہ شورش فرو ہو چکی تھی۔ مقامی ترک والی نے ان ہنگاموں کے روکنے میں غفلت کی تھی، چنانچہ اس کو قتل کی سزا دی گئی اور بڑے بڑے دروزی سردار پھانسی پر لٹکائے گئے۔ لبنان کو یورپ کی زیر نگرانی خود مختارانہ نظام مل گیا، جس کے باعث اسے نصف صدی کے لیے خوشحالی اور امن کی زندگی نصیب ہوئی (دیکھیے مادۂ لبنان)۔

۱۸۶۴ء کے بعد شام دو ولایتوں میں بٹ گیا: حلب اور دمشق۔ ۱۸۸۸ء میں بیروت کو، جو شام کی بڑی بندرگاہ اور شامی تجارتی زندگی کا مرکز تھا، علٰحدہ ولایت بنا دیا گیا۔ ۱۸۶۰ء کے خونریز فسادات کے بعد بیروت پر جمود کا عالم طاری ہو گیا اور ملک نے سلاطین عبد العزیز اور مراد کے زوال، سلطان عبد الحمید کی تخت نشینی اور ۱۸۷۶ء میں ایک [نئے] آئین کی منظوری کو بھی (جو فوراً ہی واپس بھی لے لیا گیا) بالکل بے اعتنائی سے دیکھا۔ ۱۸۸۱ء اور ۱۸۸۳ء کے درمیان فلسطین میں پہلی یہودی زرعی نو آبادی کی بنیاد پڑی، جس نے صیہونیت کی تحریک اور اسرائیل کے قیام کے لیے راستہ صاف کر دیا۔

عبد الحمید کے عہد میں جرمنی کا اثر و رسوخ بڑھنے لگا۔ قیصر ولیم ثانی نے بیت المقدس اور دمشق کی زیارت کی اور ایک تقریر میں سلطان کو، جو خلیفۃ المسلمین بھی تھا، اپنی حکومت کے تعاون اور حمایت کا یقین دلایا۔ قسطنطینیہ اور مدینۂ منورہ کو براہ دمشق ملانے کے لیے ۱۹۰۸ء میں حجاز ریلوے کی تکمیل ہوئی۔ یہ ریل شام کو شمالاً جنوباً قطع کرتی تھی۔ مسلمانانِ عالم نے اس کی تعمیر کے لیے ایک تہائی رقم پیش کی تھی۔ اس کے بروےکار آنے کے باعث شام مواصلات کے ایک وسیع سلسلے سے مربوط ہو گیا، یعنی شمال میں تورس Tauras آناطولی اور قسطنطینیہ سے اور جنوب میں عرب اور مصر سے رابطہ قائم ہو گیا اور اس طرح اس کی دولت و زرخیزی میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا۔

[ابراہیم پاشا کے زمانے سے شام کے دروازے مغرب کے ثقافتی اثرات کے لیے کھل گئے تھے۔ اس کے بعد ہی امریکی مشنریوں نے مضبوطی سے قدم جما لیے۔ ۱۸۳۴ء میں بیروت میں امریکی مطبع قائم ہوا اور اس سے انیس سال بعد یسوعیوں نے کیتھولک مطبع قائم کیا۔ یہ دونوں مطبع ابھی تک کامیابی سے کام کر رہے ہیں۔ دونوں نے بائبل کے ترجمے اور عربی زبان کے علمی نوادر شائع کیے۔] غیر ملکی تبلیغی مشنوں (فرانسیسی، امریکی، وغیرہ) کے زیر

تحریک و تشویق شام میں مکاتب اور مطابع کا ایک پورا جال بچھ گیا جنھوں نے اخبارات، اور کتابوں کے معیاری ایڈیشن شائع کرنا شروع کیے۔ فرانسیسی اور انگریزی زبان کی کتابیں بکثرت عربی میں ترجمہ ہوئیں ۔ اس طرح لبنان اور شام نے مل کر نوجوان ارباب علم و ادب کی ایک بہت بڑی تعداد پیدا کر دی، جنھوں نے عربوں کی قومی بیداری اور عربی قومیت کے ابھارنے میں نمایاں کام کیا (Brockelmann : GAL.، ۲ : ۳۹۴) ۔ ان میں سے کچھ لوگ ملک چھوڑ کر مصر چلے گئے ۔ ان میں دو یازجی یعنی نصیف [رک بآں] اور اس کا بیٹا ابراہیم (م ۱۹۰۶ء) اور بطرس البستانی (م ۱۸۸۳ء، رک بآں) قابل ذکر ہیں۔ شامی فضلا نے عربی زبان، تاریخ و ادب کے مطالعے پر توجہ کی۔ انھوں نے کلاسیکی عربی کو جدید افکار کے اظہار کا موزوں ذریعہ بنا دیا۔ ۱۸۷۸ء میں یسوعی فرقے نے بیروت میں سینٹ جوزف کی یونیورسٹی کی بنیاد رکھی۔ [۱۸۶۶ء میں امریکی مشن نے ایک کالج قائم کیا جو آجکل بیروت کی امریکی یونیورسٹی کے نام سے مشہور ہے ۔ ان کی وجہ سے شام میں اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ علمی ترقی کے ساتھ حفظان صحت کے وسائل بہتر ہو گئے اور درجۂ معیشت بلند ہونے لگا تو آبادی بھی بڑھ گئی].

شام : عصر جدید : ''نوجوان ترک پارٹی'' کے خفیہ انقلاب کی بدولت سلطان عبدالحمید معزول ہو گئے اور ان کی جگہ ان کے بھائی رشاد (محمد خامس) تخت نشین ہوے (اپریل ۱۹۰۷ء)۔ ۱۸۷۶ء کا آئین از سر نو نافذ کیا گیا اور پارلیمنٹ کا جسے سلطان (عبدالحمید) نے بند کر دیا تھا از سر نو افتتاح عمل میں آیا۔ شام نے اس انقلاب کا عہد نو کے طلوع کی حیثیت سے پر جوش خیر مقدم کیا، مگر یہ تأثر زیادہ دیر پا نہیں تھا۔ نوجوان ترکوں نے جلد ہی تمام نظام کو عثمانیت کے رنگ میں رنگنا شروع کر دیا؛ چنانچہ اعلان ہوا کہ غیر ترکی گروہوں نے جو انجمنیں بنا رکھی ہیں، وہ ختم کر دی جائیں۔ یہ دیکھتے ہی عرب قوم پرستوں نے خفیہ سرگرمیاں شروع کر دیں۔ ان کے مطالبات کی نوعیت محض یہ تھی کہ مرکزی حکومت کے اقتدار کو کم کیا جائے اور تمام سرکاری مناصب کی تقسیم و تعیین کے وقت اس ترقی کو پیش خاطر رکھنا چاہیے جو شام (جو سلطنت بھر میں سب سے زیادہ تہذیب یافتہ صوبہ ہے) نے کی ہے اور محاصل کے لگانے اور خرچ کرنے میں ان کے ملک کی ضروریات کو ملحوظ رکھا جائے۔ ان کا خیال تھا کہ شام کو انتظامی امور میں کسی نوعیت کی صوبائی خود مختاری دے دی جائے، لیکن نوجوان ترکوں نے ہٹ دھرمی سے کام لیا اور ان معتدل اور معقول مطالبات کو بھی مسترد کر دیا، لہٰذا شام میں علیحدگی پسند افکار کے لیے دروازہ کھل گیا اور بالآخر شامی قوم پرستوں کو یقین ہو گیا کہ ان کے لیے بجز اس کے کوئی چارہ نہیں کہ وہ اپنی کوششوں اور یورپ کی ہمدردیوں پر اعتماد کریں۔

۲۹ اکتوبر ۱۹۱۴ء کو ترکیہ [پہلی] جنگ عظیم میں شامل ہو گیا۔ جنگ کے آغاز ہی میں لبنان کی انتظامی خود مختاری پر ضرب لگائی گئی اور وہاں کے لیے ایک ترک گورنر مقرر کر دیا گیا۔ جمال پاشا نے سارے شام کی عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس نے بہت سے قوم پرور عرب رہنماؤں کو دار پر لٹکا دیا، سینکڑوں دوسرے لوگ ملک بدر کر دیے گئے۔ اس کے جلد ہی بعد قحط اور بیماری سے آبادی میں بہت کمی ہو گئی۔ جمال پاشا نہر سویز پر حملے کے لیے بڑھا، مگر ناکام رہا۔ دوسرے حملے (اگست ۱۹۱۶ء)

میں پسپائی کے بعد انگریزی فوجیں جنرل ایلنبی (Allenby) کے ماتحت غزہ تک بڑھ گئیں۔ نومبر ۱۹۱۷ء تک وہ فلسطین کے تمام جنوبی حصے پر قابض ہو گئیں اور ۱۱ دسمبر کو بیت المقدس میں داخل ہو گئیں جسے ترک خالی کر چکے تھے۔ ترکوں نے ایک اور خطِ دفاع پر جو یافہ کے شمال میں دریاے اُردن تک پھیلا ہوا تھا، مزید نو مہینے تک مقاومت کی۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۱۸ء کو طُولکرم کے نزدیک سرونہ Sarona کے میدان میں ایک فیصلہ کُن جنگ لڑی گئی۔ ایلنبی کی فوجوں نے ترکی محاذ کو توڑ دیا۔ اسی ماہ کے اختتام پر انگریز کسی قسم کی مزاحمت کے بغیر دمشق کے نواح میں پہنچ گئے۔ مزید پیش قدمی کو چند دنوں کے لیے مؤخر کر دیا گیا تاکہ مکۂ مکرمہ کے شریف حسین کا بیٹا امیر فیصل شرقِ اردن کے دور دراز گوشے سے بعجلت تمام آ سکے اور پہلی اکتوبر کو بدویوں کی ایک جماعت کے ہمراہ دمشق میں داخل ہو سکے۔ ۳۱ اکتوبر کو ترکوں نے عارضی صلح پر دستخط کر دیے اور ایک ہفتہ بعد ان کی فوج کے آخری سپاہی توروس (Tourus) کو دوبارہ عبور کر چکے تھے۔

انگریزوں نے فوجی قوت کے ساتھ ملک پر قبضہ کر لیا۔ فرانسیسی امدادی فوج نے، جس نے فلسطین کی فتوحات میں بھی حصہ لیا تھا، شام کی جانب اپنے قدم جما لیے۔ جنگ کے دوران میں اتحادیوں نے مکۂ مکرمہ کے شریف حسین ابن علی کی مدد حاصل کرنے کی غرض سے عرب ریاستوں کا ایک وفاق بنا دینے کا وعدہ کیا تھا جس میں مذکور تھا کہ ''فرانس کے حاصل کردہ حقوق محفوظ ہونگے''۔ امیر فیصل نے ان مبہم شرائطِ تحریر سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پورے شام کا دعوٰی کر دیا اور دمشق میں ایک طرح کی حکومت بھی مرتب کر لی۔ ۷ مارچ ۱۹۲۰ء کو ایک نام نہاد ''شامی کانگرس'' نے دمشق میں فیصل اول کے شام کا باقاعدہ بادشاہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ جنرل گورا Gouraud نے، جو شام کا ہائی کمشنر مامور ہوا تھا، فیصل سے مطالبہ کیا کہ وہ اپنے [فرمانرواے شام ہونے کی تصدیق میں] اسناد اور کاغذات پیش کرے۔ جب اس الٹی میٹم (آخری تنبیہ) کا کوئی جواب نہ ملا تو فرانسیسیوں نے چند گھنٹے کی لڑائی کے بعد لبنان کے جنوبی کوہستان میں خان میسالون کے مقام پر ان جتھوں کو، جو ان کی پیش قدمی میں مزاحم ہوے تھے، منتشر کر دیا (۲۴ جولائی ۱۹۲۰ء)۔ اگلے روز فرانسیسی دمشق میں داخل ہو گئے اور فیصل فرار ہو گیا۔ ۱۰ اگست کو سیورے کے معاہدے کی رو سے شام ترکی سے الگ کر دیا گیا تاکہ وہ اپنی جداگانہ آزاد ریاست قائم کر سکے۔ شرط یہ تھی کہ قونصلوں (مشیروں) کی ایک بااختیار جماعت اس ملک کے نظم و نسق کی نگرانی اس وقت تک کرتی رہے گی جب تک کہ یہ خود آزادانہ حکومت کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس سے پیشتر سان ریمو San Remo کی کانگرس فیصلہ کر چکی تھی کہ اس پر حکمداری کا اختیار حکومت فرانس کو تفویض کیا جائے۔ پہلی ستمبر ۱۹۲۰ء گورو Gauraud نے بیروت میں Grand Liban (لبنان اعظم) کے دستور اساسی کا باضابطہ اعلان کیا۔ اس کے بعد ''شامی ریاستوں کا وفاق'' بنا دیا گیا، جو دمشق، حلب اور ''علویوں کے علاقے'' (یہ نام سرکاری طور پر نصیریوں کے لیے اختیار کر لیا گیا تھا) کی تین آزاد ریاستوں پر مشتمل تھا۔ اس آخری ریاست کا انتظامی مرکز لاقیہ ہے۔ چوتھی ریاست حَوران کے دروزوں کے لیے بنائی گئی اور لبنان کے باشندوں کی طرح انھیں اجازت دے دی گئی، کہ وہ شامی وفاق سے باہر رہیں۔ ان دروزوں کا سردار ایک شامی صدر تھا۔ مقامی عہدے داروں نے فرانسیسی مشیروں کی مدد سے ان ریاستوں کی عنان

حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ رفاہ عامہ سے متعلق معاملات پر بحث تمحیص اور بجٹ کا تصفیہ نمائندہ مجالس کے سپرد کر دیا گیا۔

[شام [اس وقت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی اور روحانی اعتبار سے پستی کی آخری منزل تک پہنچا ہوا تھا۔ فرانسیسیوں نے انتظامی اور عدالتی ڈھانچا تیار کیا، سڑکیں مرمت کرائیں، نظام تعلیم منظم بنیادوں پر استوار کیا، آثار قدیمہ کو محفوظ کیا اور حفظان صحت کا محکمہ بنایا۔

آہستہ آہستہ شامی عوام کو یہ محسوس ہونے لگا کہ فرانسیسی اقتدار ترکی حکومت کے مقابلے میں زیادہ سخت گیر ہے۔ اس کے علاوہ فرانسیسیوں نے بعض ایسے اقدام کیے جنھیں لوگ برداشت نہیں کر سکتے تھے، مثلاً عربی زبان کو نقصان پہنچاتے ہوئے فرانسیسی زبان سیکھنے پر مجبور کیا گیا۔ شخصی حقوق پر پابندیاں عائد کر دی گئیں اور ارباب سیادت و فکر کو جیل خانے بھیج دیا گیا۔ آخر عوام نے تنگ آ کر ہڑتالوں اور بغاوتوں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ یہ بغاوتیں ۱۹۲۵ء میں بغاوت عام کا باعث بنیں۔ فرانسیسیوں نے دمشق پر اڑتالیس گھنٹے تک گولہ باری کی۔ دنیا بھر میں فرانس کے طرزِ عمل کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی۔ حکومت فرانس نے شرائط صلح کے لیے گفت و شنید کی، مگر ناکام رہی۔ ۱۹۳۹ء میں فرانس نے اسکندرونہ کی سنجاق ترکیہ کے حوالے کر دی جس سے فرانس کے خلاف غیظ و غضب کی آگ اور بھی تیز ہو گئی۔ دوسری عالمی جنگ میں شام میں امن و سکون رہا اور علاقے کی خوشحالی کو فائدہ پہنچا۔ ۱۶ ستمبر ۱۹۴۱ء کو آزاد فرانس کے رئیس جنرل ڈی گال کے سفیر نے، جو شام و لبنان میں فرانسیسی افواج کا کمانڈر اور سالار مختار تھا، شام و لبنان کی آزادی کا اعلان کر دیا، مگر یہ اعلان رسمی اور نمائشی ثابت ہوا۔ مئی ۱۹۴۵ء میں فرانس سے مزید فوجیں شام پہنچ گئیں۔ اہل شام نے ان کی آمد پر اعتراض کیا تو فرانس نے بیس سال پیشتر کی طرح دمشق پر توپوں اور ہوائی جہازوں سے بم باری کی۔ بالآخر فرانس و برطانیہ کے درمیان شام و لبنان سے فرانسیسی فوجیں نکالنے کے متعلق سمجھوتا ہو گیا اور ۱۷ اپریل ۱۹۴۶ء کو فرانسیسی فوجیں ہمیشہ کے لیے شام سے نکل گئیں۔

شام نے صدر شکری القوانلی کی رہنمائی میں آزادی کامل کا سفر شروع کیا۔ ۱۹۴۸ء میں ریاست اسرائیل کے قیام نے عالم عرب میں ہیجان پیدا کر دیا۔ عرب ممالک، جن میں شام بھی شامل تھا، کی اسرائیل کے خلاف پیش قدمی ناکام رہی۔ اس پوری مدت میں شام کے داخلی حالات بد سے بدتر ہوتے رہے۔ وزارتیں بنتی اور ٹوٹتی رہیں، دستور بنتے اور کالعدم ہوتے رہے۔ اس سیاسی خلفشار کے پیش نظر یکم فروری ۱۹۵۸ء کو قاہرہ سے دونوں ملکوں، یعنی شام و مصر، کے اتحاد کا اعلان ہو گیا۔ اس کا نام جمہوریۂ متحدۂ عرب لکھا گیا اور صدر جمال عبد الناصر اس کا صدر قرار پایا، لیکن یہ اتحاد دیرپا ثابت نہ ہو سکا۔ مصریوں کی بالادستی اور خود پسندی کی وجہ سے شامیوں کو شکایات پیدا ہونے لگیں اور ۲۸ ستمبر ۱۹۶۱ء کو شامیوں نے مصریوں کو شام سے علٰحدگی پر مجبور کر دیا۔

شام کی نئی حکومت نے ملک میں نئے انتخابات کرائے اور اتحادِ عرب اور عدلِ اجتماعی کو اپنا نصب العین قرار دیا، لیکن سیاسی جماعتوں کی چپقلش اور فوج کی بار بار مداخلت سے کوئی بھی تعمیری منصوبہ بروے کار نہ آ سکا۔ بالآخر فوج نے ۸ مارچ ۱۹۶۳ء کو ملک کا انتظام سنبھال لیا اور حکومت کی زمام کار بعث پارٹی کے سپرد کر دی۔ یہ پارٹی اشتراکیت، سیکولرازم اور عرب قوم پرستی کی علمبردار ہے۔ جون ۱۹۶۷ء میں اسرائیل نے

اچانک حملہ کر کے شام کے بعض علاقے ہتیا لیے۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ میں عربوں کو کچھ کامیابی حاصل ہوئی ہے، جنگ بندی کے بعد غصب شدہ علاقوں کی بازیابی کے لیے سفارتی کوششیں جاری ہیں۔

الجمہوریۃ العربیۃ السوریۃ کا موجودہ رقبہ ۷۱۷۷۲ مربع میل ہے۔ اس کے مغرب میں بحیرۂ روم اور لبنان، جنوب میں اسرائیل اور اردن، مشرق میں عراق اور شمال میں ترکیہ ہے۔ ملک کی آبادی ساٹھ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ بیشتر آبادی سنی مسلمانوں کی ہے جبکہ شیعہ، اسمٰعیلی، دروز اور عیسائی بھی بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں۔ دمشق، حلب، حمص اور حماۃ مشہور شہر ہیں جو صدیوں سے اسلامی علوم و فنون کے مرکز رہے ہیں۔ قاہرہ کے بعد دمشق دنیاے عرب کا دوسرا علمی و ثقافتی مرکز ہے۔ جامعۂ دمشق ۱۹۲۳ء سے قائم ہے۔ اس میں جملہ مضامین طب اور ہندسہ سمیت عربی میں پڑھائے جاتے ہیں۔ جامعہ کے اساتذہ نے فقہ اسلامی کی جدید تدوین میں بھی قابل قدر حصہ لیا ہے۔ جامعۂ حلب میں صنعتی مضامین پر زور دیا جاتا ہے۔ عربی زبان کے فروغ اور ترقی کے لیے مجمع اللغۃ (مجمع اللغوی العربی) گزشتہ پچپن سال سے مصروف عمل ہے۔ علمی نوادر کی اشاعت کے علاوہ اس ادارے نے وضع اصطلاحات کا مفید کام کیا ہے۔ محمد کرد علی، شیخ عبد القادر المغربی اور خلیل مردم بک وغیرہ اسی ادارے سے متعلق رہے ہیں۔ معاصر ادبا اور علما میں شفیق جبری، محمد بہجۃ بیطار، مصطفی احمد الزرقاء اور خیر الدین الزرکلی قابل ذکر ہیں۔

زراعت و معیشت: شام بنیادی طور پر ایک زراعتی ملک ہے۔ ملک میں گندم، جو اور السی بافراط پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ تمباکو، شکرقند اور زیتون کی بھی کاشت ہوتی ہے۔

صنعت و حرفت: شام صدیوں سے ریشمی مصنوعات اور کانچ کے کام کے لیے مشہور رہا ہے۔ حلب کے بلوری ظروف اور آرائشی اشیا کی ایشیا اور یورپ میں مانگ ہے۔ گزشتہ دس بارہ برسوں میں ملک نے صنعتی اعتبار سے بھی ترقی کی ہے۔ دمشق اور حلب میں آٹے اور کپڑے کی ملیں، سگریٹ اور صابن بنانے اور جفت سازی کے کارخانے قائم ہیں۔ حال ہی میں دریاے العاصی پر ایک بڑا بند باندھا گیا ہے جس سے مزید رقبہ زیر کاشت آ جائے گا۔ عراقی پٹرولیم کمپنی کی پائپ لائن شام سے گزر کر بحیرۂ روم تک پہنچتی ہے، اس سے حکومت شام کو بھاری رائلٹی ملتی ہے]۔

مآخذ: فتوحات اور بنو امیہ کا دور (۱) الطبری، طبع de Goeje؛ (۲) البلاذری: فتوح البلدان، طبع de Goeje؛ (۳) de Goeje: *Mémoire sur la conquete de la Syrie*، لائیڈن، ۱۹۰۰ء؛ (۴) Wellhausen: *Das arabische Reich und sein Sturz*، برلن، ۱۹۰۲ء؛ (۵) L. Caetani: *Annali dell' Islam*، جلد ۳ تا ۸؛ (۶) Von Kremer: *Culturgeschichte des Orients*، ۲ جلدیں، وی آنا ۱۸۷۵ء؛ (۷) الاغانی، بولاق؛ (۸) H. Lemmens: *Études sur le regne du Calife Omaiyade Mo'awia Ier*، MFOB ۱۹۰۷ء؛ (۹) وہی مصنف: *Le califat de Yazid Ier*، MFOB ۱۹۲۱ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Moawia II on le dernier des Sufianides* (در RSO، ۷)؛ (۱۱) وہی مصنف: *Le chantre des Omiades; notes biographiques et litteraires sur le poete arabe chretien Akhtal* (در JA ۱۸۹۴ء)؛ (۱۲) سفیروس ابن المقفع: تاریخ بطاریق الاسکندریہ، طبع Seybold. عباسی اور فاطمی دور: (۱) Von Kremer: *Culturgeschichte*، اور عرب مصنفین جن کا ذکر اوپر آ چکا

ب؛ (۲) یعقوبی: التاریخ، طبع Houtsma، ج ۲؛ (۳) القلانسی: تاریخ دمشق، طبع Amedroz، ۱۹۰۸ء؛ (۴) ابن العساکر: تاریخ دمشق، (۵ جلدیں، طبع عبدالقادر بدران، دمشق ۱۳۲۹ - ۱۳۳۲ء، ایک متوسط اور مختصر ایڈیشن)؛ (۵) ابن البطریق: التاریخ، طبع شیخو، ج ۲، بیروت ۱۹۰۶ء؛ (۶) المقدسی: احسن التقاسیم، در BGA، جلد سوم؛ (۷) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems*، کیمبرج ۱۸۹۰ء؛ (۸) Weil: *Geschichte der Chalifen*؛ (۹) L. Bréhier: *L'Eglise et l'Orient au Moyen-age*، ۱۹۰۷ء؛ (۱۰) وہی مصنف: *Le schisme oriental du xIe siecle*، ۱۸۹۹ء؛ حروب صلیبیہ: (۱) Bongars: *Gesta Dei per Francos*، ۲ جلدیں، Hanau ۱۶۱۱ء؛ (۲) *Historiens des Croisades*؛ (۳) Roehricht: *Geschichte der Kreuzzuge*، انسبرک ۱۸۹۸ء؛ (۴) *The Cambridge Medieval History*، کیمبرج، جلد ۴ - ۱۹۲۳ء اور جلد ۵ - ۱۹۲۶ء؛ (۵) القلانسی: کتاب مذکور؛ (۶) اسامہ ابن منقذ: کتاب الاعتبار، طبع Derenbourg، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۷) Derenbourg: *Ousâma ibn Monqidh un emir syrien au Ier siècle des Croisades*، پیرس ۱۸۸۹ء؛ (۸) ابن جبیر: الرحلۃ، طبع De Goeje؛ (۹) صالح بن یحییٰ: تاریخ بیروت، طبع شیخو، بیروت ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) ابن العبری: تاریخ مختصر الدول، طبع صالحانی، بیروت ۱۸۹۰ء؛ (۱۱) Michel le Syrien: *Chronique*، ۲ جلدیں، طبع و ترجمہ Chabot، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۱۲) de Vogüe: *Les églises de Terre-Sainte*، پیرس ۱۸۶۰ء؛ (۱۳) Rey: *Etude sur les monuments de l'architecture militaire des croises en Syrie et en Chypre*، پیرس ۱۸۷۱ء؛ (۱۴) وہی مصنف: *Les colonies franques de Syrie aux XIIe et XIIIe siecles*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۱۵) Schlumberger: *Campagnes du roi Amaury Ier en Egypte*، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۱۶) وہی مصنف: *Renaud de chatillon prince d'Antioche seigneur de la Terre d' Outre-Jourdain*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۱۷) Schaube: *Handelsgeschichte der romanischen Volker des Mittelmeer-gebietes bis zum Ende der Kreuzzuge*، میونخ، برلن ۱۹۰۶ء؛ (۱۸) L. Brehier: *L' Eglise et L'Orient au Moyen-age*؛ (۱۹) Chalandon: *Jean II Commene et Manuel Commene*، پیرس ۱۹۱۲ء؛ (۲۰) ابن شحنہ: ذیل میں نقل کیا گیا ہے۔

عہد مملوکی: (۱) صالح بن یحییٰ کی متذکرۃ الصدور تصانیف Schaube، Brehier؛ (۲) Weil: *Geschichte des Abbasidenchalifats in Egypten*، ۲ جلدیں Mannheim ۱۸۶۲ء؛ (۳) Gaudefroy-Demombynes: *La Syrie a L'epoque des Mamlouks*، پیرس ۱۹۲۳ء؛ (۴) ابن الشحنہ: الدر المنتخب فی تاریخ مملکت حلب، طبع سرکیس، بیروت ۱۹۰۹ء؛ (۵) ابن بطوطہ: الرحلۃ، طبع Defremery و Sanguinetti، جلد ۱؛ (۶) ابن ایاس: تاریخ مصر، قاہرہ ۱۸۹۴ء؛ (۷) المقریزی: السلوک لمعرفۃ دول الملوک، مترجمہ کاترمیر، پیرس ۱۸۳۷ء؛ (۸) وہی مصنف: تاریخ السلاطین الممالیک، (مترجمۂ بلوشہ (Blochet)، در *R.O.L.*، ۶)؛ (۹) Tobler: *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculis VIII-XV*، لائپزگ ۱۸۷۴ء؛ (۱۰) Roehricht: *Deutsche pilgerreisen nach dem heiligen Lande*، برلن، ۱۸۸۰ء؛ (۱۱) H. Lammens: *Relations officielles entre la Cour romaine et les sultans mamlouks d' Egypte*، در *Rev. de l'Orient chretien*، ۱۹۰۳ء؛ (۱۲) وہی مصنف: *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d' Egypte et les Puissances chretiennes*، کتاب مذکور ۱۹۰۴ء؛ (۱۳) L. Cahun: *Introduction a l'histoire de l'Asie, Turcs et Mongols*، پیرس ۱۸۹۶ء۔

عہد عثمانیہ و عصر جدید: (۱) ابن ایاس: کتاب

مذکور؛ (۲) المحبّی: خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، بولاق ۱۲۸۴ھ؛ (۳) حیدر شہاب: التاریخ، قاہرہ، ۱۹۰۰ء؛ (۴) Jorga : Geschichte des osmanischen Reiches، گوتھا ۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۳ء؛ (۵) d'Arvieux : Mémoirer، ۶ جلدیں، پیرس ۱۷۳۰ء؛ (۶) Wüstenfeld : Fachr ed-din, der Druzenfürst، گوٹنگن، ۱۸۸۶ء؛ (۷) Vandal : L'Odyssee d'un ambassadeur Voyages du marquis de Nointel، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۸) Un ancien diplomate : Le régime des Capitulations، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۹) Masson : Histoire du Commerce dans le Levant، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۱۰) Relazioni dei consoli veneti nella Siria، طبع Berchet، وینس ۱۸۶۶ء؛ (۱۱) Testa : Recueil des traites de la porte ottomane avec les Puissances étrangeres، ۶ جلدیں، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۱۲) Rabbath-Tournebize : Documents inédits pour servir a l'histoire du christianisme en Orient، ۲ جلدیں، پیرس، لائپزگ، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۳) Driault : La question d' Orient، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۱۴) الجبرتی: التاریخ، قاہرہ ۱۸۸۰ء؛ (۱۵) Von Oppenheim : Vom Mittelmeer zum persischen Golf، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۱۶) Verney et Dambmann : Les Puissances etrangeres dans le Levant, en Syrie et en Palestine، پیرس ۱۹۰۰ء ماخذ کے لیے بالخصوص سترھویں صدی سے P. Masson : Elements d'une bibliographie francaise de la Syrie، در Congres francais de la Syrie، پیرس ۱۹۱۹ء؛ (۱۷) محمد کرد علی: خطط الشام، ۶ جلدیں، دمشق ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۸ء؛ (۱۷ الف) سامی الکیالی: الادب العربی المعاصر فی سوریة، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۸) حافظ وھبہ: جزیرة العرب فی القرن العشرین، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) معین الدین: تاریخ اسلام، ۳ جلدیں، مطبوعة اعظم گڑھ؛ (۲۰) محمد عزیز: دولت عثمانیہ، ۲ جلدیں، اعظم گڑھ ۱۹۵۸ء تا ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) George Antonius : The Arab Awakening، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۲۲) T.E. Lawnance: Seven Pillars of Wisdom، لنڈن ۱۹۰۵ء؛ (۲۳) Albert Hourani : Syria and Lebanon، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۲۴) Nicola Ziadah : Syria and Lebanon، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۲۵) George Lenczowski : The Middle East in World affairs، بارسوم، نیو یارک ۱۹۶۳ء؛ (۲۶) Philip K. Hitti : History of Syria، لنڈن ۱۹۰۷ء؛ (۲۷) A.L. Tibawi : A Modern History of Syria، لنڈن ۱۹۶۹ء]۔

(H. LAMMENS [و اداره])

شامل: [امام]، داغستان کے ایک حر دلعزیز قائد، نقشبندیہ سلسلے کے پیشوا، روسی حکومت کے خلاف جہاد آزادی کا سب سے آخری اور سب سے کامیاب رہنما۔ اپنے پیشروؤں کی طرح وہ بھی اوار (Avars) سے تعلق رکھتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آخری سالوں میں موضع گمری (Gimri) میں پیدا ہوئے جہاں ان کی خاندانی جائداد تھی۔ سب سے پہلے انھوں نے ۱۸۳۰ء میں خون زاق کے قلعے پر ناکام حملہ کر کے شہرت حاصل کی۔ ۱۸۳۴ء میں ان کے پیشرو حمزہ بیگ کی شہادت کے بعد حریت پسندوں نے انھیں اپنا سالار منتخب کر لیا۔ ۱۸۳۷ء میں انھوں نے شکست کھائی اور مجبوراً ہتیار ڈال دیے، [درحقیقت یہ ایک طرح کی جنگ بندی تھی]۔ ایک سال بعد انھوں نے پھر اقتدار حاصل کر کے داغستان کے ایک بڑے حصے پر اپنی حکومت قائم کر لی، بلکہ اس کے مغرب میں چچنزن Cecentzen پر بھی قبضہ جما لیا۔ ان کا نظام حکومت احکام شریعت پر مبنی تھا، اسی لیے ان کا عہد حکومت بعد میں ''عہد شریعت'' کے نام سے مشہور ہوا۔ ان کا علاقہ ۲۳ اضلاع میں منقسم تھا اور ہر ضلع میں ایک نائب [صوبیدار] اور عدالتی امور کے تصفیے کے لیے ایک مفتی مقرر تھا۔ مفتی کے ماتحت چار قاضی ہوتے

تھے جن کا تقرر خود مفتی کرتا تھا۔ شامل کی مسلح فوج ساٹھ ہزار افراد پر مشتمل تھی [یہ مبالغہ ہے، شامل کی کوئی باقاعدہ فوج نہیں تھی]۔ داغستان کا کوہستان اور ان سے بھی زیادہ دشوار گزار چیچنزن Cecentzen کے جنگل ان کی سلطنت کی پشت و پناہ تھے۔ اسی علاقے کے اندر قلعۂ ودنو Wedeno تھا، جو ۱۸۴۵ء سے لے کر روسی فتح (اپریل ۱ / ۱۳، ۱۸۵۹ء) تک شامل کی سکونت گاہ رہا۔

فوجی قوت کی برتری کے بل پر بغاوت کو فرو کرنے کی چند ناکام کوششوں کے بعد ۱۸۴۵ء میں پہاڑی علاقے کے اندر آہستہ آہستہ نفوذ کی تدبیر اور جنگلوں کی صفائی شروع کی گئی۔ شامل کی ترکوں سے حصول اعانت کی مساعی، بالخصوص جنگ کریمیا کے دوران میں، بے سود ثابت ہوئیں۔ ودنو Wedeno کے سقوط کے بعد جنگ کا فیصلہ ہو گیا۔ ۲۵ اگست (۶ ستمبر) ۱۸۵۹ء کو شامل اپنے آخری پہاڑی مسکن گونیب Gunib میں ہتھیار ڈال دینے پر مجبور ہو گئے۔ سینٹ پیٹرز برگ میں جب وہ زار روس الیگزنڈر ثانی کے سامنے پیش ہوئے تو اس نے شہر کالوگا (Kaluga) ان کی اور ان کے عزیز و اقارب کی سکونت کے لیے معین کر دیا۔ وہیں انہوں نے خود درخواست کر کے ۱۸۶۶ء میں اپنی اور اپنی اولاد کی طرف سے زار کی اطاعت اور وفا داری کا حلف اٹھایا۔ فروری ۱۸۶۹ء میں انہیں مکۂ [مکرمہ] جانے کی اجازت مل گئی اور وہ مارچ ۱۸۷۱ء میں مدینۂ طیبہ میں وفات پا گئے۔ ان کی وفات سے قبل ان کے سب سے بڑے بیٹے غازی محمد [قاضی محمد] (روسی رسم خط میں مقامی تلفظ سے (Kazi Mogoma) کو اپنے بیمار باپ کی عیادت کی اجازت دی گئی۔ اس کے بعد غازی محمد نے ترکیہ کی ملازمت اختیار کر لی اور ۱۸۷۷ء کی جنگ میں شریک ہوا، نیز داغستان کے لوگوں میں شورش پیدا کرنے کی کوشش میں حصہ لیا۔ ۱۹۰۳ء میں وہ مکّے میں فوت ہوا۔ شامل کے دوسرے بیٹے محمد شفیع نے روس کی ملازمت اختیار کر لی اور بالآخر میجر جنرل کا مرتبہ حاصل کر کے قازان میں مقیم ہو گیا۔

مآخذ: شامل کی زندگی سے متعلق مختلف روسی مصنفوں کا (۱) M. Miansarois: نے پورا جائزہ لیا ہے: *Bibliographia cmcasicea et Transcaucosica*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۳ء تا ۱۸۷۶ء، ۱: ص ۴۹۸ ببعد، عدد ۱۸۷۳ تا ۳۸۳۰؛ (۲) حواشی از E. Kozubsky: *Pamyatnaya Kuižka Dagestansko*، *Dagestanskiy Oblatti*، ۱۸۹۸ء اور بالخصوص *Sbornik*، ۱۹۰۴ء، ۲: ۲۰۹، ۳۱۲ تا ۳۳۲؛ (۳) میرزا حسن آفندی: آثار داغستان (قب محولہ بالا، ۱: ۹۲۸)، ص ۱۹۳ ببعد، ۲۰۲ ببعد۔ شامل اور ان کی قید پر اس کے بھتیجے عبدالرحمٰن نے عربی زبان میں کالوگا میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس کا مخطوطہ اس وقت لین گراڈ کے ایشیائی عجائب خانے میں موجود ہے؛ (۴) A. Runowskiy: نے کتاب کا ترجمہ روسی زبان میں ۱۸۶۲ء میں تفلس سے شائع کیا (در قوقاز، عدد ۷۲ تا ۷۶)؛ (۵) نیز قب E. Weidenbaum: *Putevoditel po Kawkazu*، تفلس ۱۸۸۸ء، ص ۱۶۳ تا ۲۰۰؛ [(۶) محمد حامد: امام شامل، لاہور ۱۹۷۲ء]۔

(W. BARTHOLD)

⊗ تعلیقہ: داغستان کی ایک ہر دل عزیز شخصیت اور روسی استعمار کے خلاف مسلح جد و جہد کا آخری اور سب سے کامیاب قائد۔ ان کا تعلق اصل اوار (Avars) سے تھا اور وہ ۱۷۹۹ء میں موضع گمری میں پیدا ہوئے۔ روسیوں کے خلاف جد و جہد کا آغاز قاضی ملا نے کیا تھا؛ وہ بھی گمری کا رہنے والا تھا اور شامل ہی کی طرح سلسلۂ نقشبندیہ سے منسلک تھا۔ اس سلسلے کو داغستان میں مریدیت

کہتے تھے۔ جب قاضی ملا اور اس کا جانشین حمزاد بیگ شہید ہو گئے تو روسیوں سے برسرپیکار مریدین کی قیادت کا شرف شامل کو حاصل ہوا جو ۱۸۳۰ء ہی میں خون زاخ کے قلعے پر مجاہدین کے ناکام حملے کے دوران میں شہرت حاصل کر چکا تھا۔ برسراقتدار آنے کے بعد شامل نے ۱۸۳۷ء میں پہلی بار بڑے پیمانے پر روسیوں سے ٹکر لی اور پھر ۲۲ برس تک ان پے در پے روسی فوجی مہمات کا بڑی جرأت مندی اور مہارت سے مقابلہ کیا جو داغستان کو زیر کرنے کے لیے بھیجی جاتی رہیں۔ ان جنگوں کے دوران میں روسیوں کے کئی جنرل سیکڑوں افسر اور ہزاروں سپاہی مارے گئے۔ روسی فوج بہتر اسلحہ اور توپ خانے سے لیس تھی۔ اس سے دو بدو مقابلہ چنداں مفید نہ تھا اس لیے شامل نے چھاپا مار (Guerrilla) طرز جنگ کو نہایت کامیابی سے اپنایا۔ اس میں وہ تمام صفات موجود تھیں جو ایک زیرک جنرل کے لیے ضروری ہیں۔ ایک وقت میں داغستان کا بڑا حصہ اس کے زیر اثر تھا اور مغرب میں سرزمین Cecentzen پر بھی اس کا قبضہ ہو گیا تھا۔ شامل خود متشرع تھا۔

رفتہ رفتہ روسی فوج کو برتری حاصل ہو گئی، اس کی کئی وجوہ تھیں۔ شامل کے ماتحت قبائل میں اتحاد کی کمی تھی؛ ذرا سی شکست سے ان کے حوصلے پست ہو جاتے تھے۔ روسیوں نے جنگل کاٹ ڈالے تھے جس کی وجہ سے چھاپا مار جنگ مؤثر نہ رہی۔ روسی فوج رائفلوں سے مسلح کر دی گئی تھی۔ مجاہدین کے پاس پرانی وضع کی بندوقیں تھیں، پھر یہ کہ ترکی یا ایران سے شامل کو کوئی مدد نہ ملتی تھی۔ آخر پرنس بیریاٹنکی کے ماتحت روسی فوج نے مجاہدین کو شکست دے دی۔ ودنو پر روسیوں نے قبضہ کر لیا۔ ۲۵ اگست (۶ ستمبر) ۱۸۵۹ء کو شامل اپنے آخری پہاڑی قلعے غونیب Gunib میں ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا۔

(محمد سلیم الرحمٰن)

⊗ **الشامی**: (۱) شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن علی بن یوسف الدمشقی الصالحی الشامی الشافعی، دسویں صدی ہجری کے نامور محدث، شہرۂ آفاق سیرت نگار اور مؤرخ تھے۔ شام کو خیر باد کہہ کر مصر چلے آئے اور البرقوقیہ میں سکونت اختیار کر لی۔ اپنی وفات (۹۴۲ھ / ۱۵۳۵ء) تک وہ یہیں قیام فرما رہے۔ ان کی تصانیف میں مندرجۂ ذیل کتب خاص طور پر قابل ذکر ہیں: (۱) سبل الہدی و الرشاد فی سیرۃ خیر العباد، جو عام طور پر السیرۃ الشامیۃ کے نام سے مشہور ہے۔ مصنف نے یہ کتاب سیکڑوں کتابوں کے مطالعے کے بعد بڑی محنت اور تحقیق سے مرتب کی۔ یہ چار جلدوں میں ہے اور کئی کتاب خانوں میں اس کے مخطوطے موجود ہیں؛ (۲) عقود الجمان فی مناقب ابی حنیفۃ النعمانؒ۔ اس کتاب میں مصنف نے شرح و بسط سے امام ابوحنیفہؒ کے حالات و مناقب بیان کیے ہیں؛ (۳) مطالع النور فی فضل الطور؛ (۴) الاتحاف بتمییز ما تبع فیہ البیضاوی صاحب الکشاف؛ (۵) عین الاصابۃ فی معرفۃ الصحابۃ؛ (۶) الجامع الوجیز الخادم للغات القرآن العزیز؛ (۷) مرشد السالک الی الفیۃ ابن مالک؛ (۸) اتحاف الراغب الواعی فی ترجمۃ الاوزاعی؛ (۹) الفوائد المجموعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ؛ (۱۰) الفضل المبین فی الصبر عند فقد البنات و البنین؛ (۱۱) صنع الحمام فی مدح خیر الانام؛ (۱۲) سفینۃ الصالحی الکبری؛ (۱۳) الآیات العظیمۃ؛ (۱۴) الفتح الرحمانی فی شرح ابیات الجرجانی۔

مآخذ: (۱) ابن العماد: شذرات الذہب، ۸: ۲۵۰؛ (۲) محمد عبدالحی الکتانی: فہرس الفہارس، ۲: ۳۹۲؛ (۳) محمد بن جعفر الکتانی: الرسالۃ المستطرفۃ،

ص ۱۱۳؛ (۴) براکلمان: GAL، ۲: ۲۹۲، تکملہ، ۲: ۳۱۵؛ (۵) جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، ۳: ۳۰۶؛ (۶) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادۂ محمد بن یوسف بن علی۔

[ادارہ]

(۲) علی بن الحسین بن عزالدین بن الحسن بن محمد الحسنی الیمنی الشامی، ۱۰۳۳ھ/۱۶۲۴ء میں بمقام مسور خولان العالیہ پیدا ہوئے۔ ان کا شمار زیدی علما اور فقہا میں ہوتا ہے۔ صنعاء میں محکمۂ اوقاف کے نگران رہے۔ اصول دین پر ان کی قابل ذکر تصنیف العدل و التوحید ہے۔ ۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء میں بمقام صنعاء وفات پائی۔

(۳) ابو الفتح عثمان بن محمد الازہری الشامی (م ۱۲۱۳ھ/۱۷۹۸ء)، نزیل مدینۂ منورہ، نامور حنفی فقیہ تھے۔ ان کی تصنیف [illegible] کا موضوع حدیث ہے۔

(۴) عثمان بن محمد الشامی الحنفی المازوردی، قوت القلوب شرح تحریر المطلوب (مخطوطۂ رامپور) کے مصنف ہیں۔

مآخذ: (۱) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادہ عثمان؛ (۲) براکلمان: تکملہ، ۲: ۹۵۷۔

[ادارہ]

شاور: ابو شجاع مجیر الدین بن مجیر السعدی، ایک فاطمی ماہر سیاست اور آخری خلیفہ العاضد کا وزیر، اور اس حیثیت سے اس کا اعزازی لقب "الملک المنصور" ہے۔

شروع شروع میں شاور وزیر مملکت صالح طلائع کا نجی ملازم تھا، پھر اس نے اپنے آقا سے بالائی مصر کی حکومت حاصل کرکے قوص میں سکونت اختیار کر لی۔ یہ منصب اس وقت تمام سلطنت میں معزز ترین انتظامی عہدہ سمجھا جاتا تھا، اور شاور نے اس منصب کو اپنے لیے خود طلب کرکے اپنی جاہ پسندی کا ثبوت دیا۔ کہتے ہیں کہ طلائع نے مرتے وقت اس امر پر بالخصوص اظہار تاسف کیا کہ اس نے خود شاور کے عروج کے سامان مہیا کیے، کیونکہ اسے اندیشہ تھا کہ وہ اس کے بیٹے رزیک کے لیے جو اس کے بعد وارث وزارت ہونے کو تھا، باعث مصیبت ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ شاور سے واقف تھا، اس نے اپنے فرزند کو پہلے ہی نصیحت کر رکھی تھی کہ وہ اس کی طرف سے ہوشیار رہے اور اپنے ہونے والے حریف سے نہایت حزم و احتیاط سے برتاؤ کرے؛ چنانچہ دونوں حریفوں نے ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کیں اور پھونک پھونک کر قدم رکھے کہ کہیں کوئی غلطی سرزد نہ ہو جائے۔ پہلی لغزش وزیر سے ہوئی جس نے شاور کو شوال ۵۵۷ھ (اکتوبر ۱۱۶۲ء) سے قدرے پیشتر مملکت مصر کی حکومت سے واپس آنے کا حکم دیا۔ شاور اس کا منتظر تھا اور اس نے پیش بندی کے طور پر ایک بہت بڑی فوج جمع کر رکھی تھی اور اس علاقے کو حفاظت کے لیے تیار کیا ہوا تھا، جس پر عملاً وہ اس طرح قابض رہا تھا کہ گویا وہ اس کی جاگیر ہے۔ اپنے جانشین کی آمد کا انتظار کیے بغیر اس نے نہایت دلیری کے ساتھ اقدام حرب کیا، لیکن وسط مصر میں دلجہ کے مقام پر شکست کھائی اور دشمن کو پیچھے چھوڑنے کے خیال سے نخلستانوں کی راہ اختیار کی۔ اس اقدام سے یہ فائدہ ہوا کہ حریف اس کی طرف سے غافل ہوگیا، یہاں تک کہ محرم ۵۵۸ھ/دسمبر ۱۱۶۳ء میں وہ ناگاہ ڈیلٹا میں آ نمودار ہوا اور مال غنیمت کے وعدوں سے آناً فاناً دس ہزار کی ایک فوج بھرتی کر لی۔ رزیک تاب مقابلہ نہ لا کر اپنے ہی باپ کے تخت کو چھوڑ کر بھاگ نکلا۔ ماہ صفر ۵۵۸ھ/جنوری ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت کے عہدے پر متمکن ہوگیا اور اپنے حریف کو خود قتل کرایا یا قتل ہو جانے دیا۔

اس کے منصب کا پہلا دور چند ہی روز رہا، کیونکہ اس کے تینوں بیٹے طے، شجاع اور سلیمان کو لوگ ناپسند کرتے تھے اور ان کی دست درازیوں اور

حرص و آز نے ان کے باپ کے نہایت قریبی مصاحبوں تک کو اس سے برگشتہ کر دیا ۔ ایک امیر ضرغام، جسے خود شاور نے کچھ ہی عرصہ پہلے میر حاجب کے منصب پر مامور کیا تھا، شورش پسندوں کا سرغنہ بن گیا، جن کی حمایت خفیہ طور پر خود خلیفہ کر رہا تھا ۔ شاور نے لڑنے کی کوشش نہیں کی بلکہ رمضان المبارک اگست میں شام کی طرف بھاگ گیا ۔

دمشق پہنچ کر نور الدین کے دربار میں اس کی رسائی ہو گئی جس نے اسے ایک فوج دی جو اسے اپنا اقتدار دوبارہ حاصل کرنے میں مدد دے ۔ شاور نے اس کے بدلے میں مملکت مصر کے محاصل کا ایک ثلث نور الدین کو فوجوں کے اخراجات کے لیے دینے کا وعدہ کیا ۔ نور الدین کی فوجوں نے، جن کی قیادت اس نے اسد الدین شیر کوہ کے سپرد کی تھی، قاہرہ پر چڑھائی کر کے تل بسطہ کے قریب ضرغام کی ناقابل اعتماد فوجوں کو، جو اس نے ادھر ادھر سے جمع کر لی تھیں، شکست دی ۔ جمادی الآخرہ ۵۵۹ھ / مئی ۱۱۶۴ء میں پایۂ تخت میں داخل ہوتے ہی شاور نے عنان وزارت دوبارہ سنبھال لی، لیکن شیر کوہ اور شاور کے تعلقات میں بہت جلد مشکلات حائل ہو گئیں ۔ بعض لوگ شیر کوہ پر غداری کا الزام لگاتے ہیں اور بعض شاور پر، کہ اس نے نور الدین سے کیے ہوئے وعدے وفا نہیں کیے ۔ بہر صورت چند جھڑپوں کے بعد جن سے شاور کا اثر و اقتدار خطرے میں پڑ گیا، اس نے اموری Amaury سے یہ کہہ کر مدد کی درخواست کی کہ نور الدین کا مصر میں متمکن ہو جانا فرنگیوں کے لیے موجب خطر ہوگا ۔ فرنگیوں نے جنھیں شاور نے تلافی نقصان کا وعدہ دے رکھا تھا، ان پیش کردہ شرائط کو برضا و رغبت قبول کر لیا کیونکہ انھیں امید تھی کہ اس ترکیب سے وہ مصر کو اپنے لیے فتح کر لیں گے ۔ شیر کوہ بلبیس میں محصور تھا، جب اس کا سامان رسد ختم ہونے لگا تو اس نے پیش کردہ شرائط پر شام واپس جانا قبول کر لیا ۔ ادھر فرنگی، نور الدین زنگی کی تسخیر حارم سے مرعوب ہو کر بعجلت مصر چھوڑ کر چلے گئے ۔

۵۶۲ھ / ۱۱۶۷ء میں شیر کوہ نے پھر مصر پر حملہ کر دیا اور شاور کو جس نے فرنگیوں سے دوبارہ اتحاد کر لیا تھا، وسطی مصر میں اشمونین کے نزدیک بابین کے مقام پر شکست دی (۲۵ جمادی الآخرہ ۵۶۲ھ / ۱۸ اپریل ۱۱۶۷ء) ۔ یہ شکست فیصلہ کن ثابت نہ ہو سکی؛ شاور نے دوبارہ فوج اکٹھی کر لی اور شیر کوہ کو اسکندریہ میں محصور کر لیا ۔ اس شہر کی تسخیر کے بعد وہ شیر کوہ کو ایک بار پھر ملک سے نکال دینے میں کامیاب ہو گیا ۔ لیکن فرنگیوں سے معاہدہ فاطمیوں کے لیے گرانبار تھا، کیونکہ انھیں علاوہ سالانہ خراج کی ادائی کے قاہرہ میں بعض جگہوں پر ان کی فوجوں کو قبضہ کرنے کی اجازت دینا پڑی اور وہاں ایک قسم کا حاکمی عسکر (شحنہ) بھی رکھنا پڑا (۵۶۴ھ / ۱۱۶۸ء) ۔

۵۶۴ھ / ۱۱۶۸ء میں شیر کوہ کو نور الدین زنگی نے تیسری مرتبہ اس صاف و واضح مقصد کے لیے مصر بھیجا کہ وہ وہاں سے فرنگیوں کو نکال دے، جن کے مطالبات کے سبب ان کی شاور سے ناچاقی ہو گئی تھی ۔ انھوں نے دو شہروں، یعنی قاہرہ اور فسطاط میں شاور کو محصور کر لیا تو اس نے اس علاقے کو جسے وہ اب بچا نہیں سکتا تھا، آگ لگا دی ۔ اس دفعہ بھی وہ گفت و شنید کے ذریعے مشکل سے نکل گیا اور فرنگیوں کو کچھ دے دلا کر وہاں سے نکلنے پر راضی کر لیا، لیکن اس کی اپنی حالت روز بروز نازک ہوتی جا رہی تھی، کیونکہ فرنگیوں اور شامیوں کے مابین توازن قائم رکھنے کی

حکمت عملی اب ممکن نہ رہی تھی۔ مزید برآں خلیفہ العاضد نے اسی دوران میں نورالدین زنگی سے ذاتی طور پر مدد کی درخواست کی۔ شیرکوہ نے شروع میں شاور سے اس معاہدے کی شرائط پورا کرنے کا مطالبہ کیا جو ان کے درمیان طے ہو چکا تھا۔ اس کے حیلے بہانے کرنے پر شیرکوہ کے مصاحبین بالخصوص اس کے بھتیجے صلاح الدین نے اسے قتل کر دینے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ شاور کو امام الشّافعی کے مزار کے قریب ایک کمین گاہ میں لے جا کر صلاح الدّین اور اس کے خدّام خاص نے ۱۷ ربیع الآخر ۵۶۴ھ / ۱۸ جنوری ۱۱۶۹ء کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

سچ پوچھیے تو وہ فاطمی خاندان کا آخری سیاسی مدبر تھا، جس کا زوال شیرکوہ کے عروج کے ساتھ شروع ہو گیا تھا۔ اگرچہ یمنی شاعر عمارہ نے شاور کی تعریف کی ہے، تاہم اس نے اپنے پیچھے عیار اور ظالم ہونے کی شہرت چھوڑی ہے۔ ایک عیسائی مصنف اسے فی الجملہ بہت قابل اور جنگوں، دھوکے بازیوں، سازشوں اور حیلہ جوئیوں میں تجربہ کار بتاتا ہے۔

مآخذ: (۱) *Historiens or. des Croisades*، اشاریہ، ۱: ۸۱۵، ۵: ۸۱۵؛ (۲) Derenbourg: *Oumâra*، ۲، حصہ اول فہرست، ص ۳۹۶؛ (۳) ابن خلکان، بولاق، ۱: ۲۷۶ تا ۲۷۸؛ (۴) یاقوت: ارشاد، ۱: ۳۲۰؛ (۵) ابو شامہ، ۱: ۱۳۰ تا ۱۳۲، ۱۳۴ تا ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۴، ۱۵۹ تا ۱۶۴، ۱۷۲ تا ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۲۵ تا ۲۲۷؛ (۶) Michael the Syrian، ۳: ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۳؛ (۷) ادفوی Adfuwi: طالع سعید، ص ۴۹؛ (۸) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۱۰: ۳۱۰ تا ۳۲۵؛ (۹) کمال الدّین: *Hist. d' Alep*، ترجمۂ Blochet، ص ۳۶ تا ۳۸؛ (۱۰) مقریزی: سلوک، ترجمۂ Blochet، ص ۱۰۰ تا ۱۰۱؛ (۱۱) خطط، *M. I. F. A. O.*، ۲: ۵؛ ۳: ۱۸۹ تا ۱۹۰؛ ۴: ۳۲، ۳۳، ۴۲، ۵۰؛ ۲ و باب ۱۱، جزو ۱۲؛ (۱۲) بولاق، ۲: ۱۲ تا ۱۳، ۴۹۵، ۲۳۳، ۲۵۱، ۳۶۶، ۴۰۵، ۴۶۹؛ (۱۳) ابو المحاسن: نجوم، طبع Popper، ۳: ۷۶ تا ۹۶؛ (۱۴) مورد اللطافۃ، ص ۲۲، ۲۳؛ ابن ایاس، ۱: ۶۷ تا ۶۸؛ (۱۵) علی پاشا: الخطط الجدیدۃ، ۱: ۱۳، ۱۸؛ ۲: ۸۳؛ ۳: ۱۰۶، ۴: ۵؛ (۱۶) Michaud: *Hist. des Croisades*، بار پنجم، ۲: ۲۶۶ تا ۲۸۳۔

(G. WIET)

الشّاوی: (نسبت از شاویہ [رک بآں])، ابوالعباس احمد محمد، فاس کے بزرگوں (سیّدوں) میں سے ایک ہر دلعزیز بزرگ؛ انہوں نے ۲۶ محرم ۱۰۱۴ھ / ۱۳ جون ۱۶۰۵ء میں وہیں وفات پائی اور اس زاویے میں دفن ہوئے جو ہنوز انہیں کی طرف منسوب ہے اور السّیاج (السّیاج) نامی محلے میں واقع ہے۔ مراکشی تذکرہ نویسوں نے ان کی بابت بہت کچھ لکھا ہے، اور ان کے مناقب کو مشہور و معروف ابو محمد عبد السّلام القادری (۱۰۵۸ تا ۱۱۱۰ھ / ۱۶۴۸ تا ۱۶۹۸ء) نے اپنی کتاب موسومہ بالمقصد الزّاوی فی مناقب ولی اللہ سیّدی احمد الشّاوی میں جمع کر دیا ہے۔

مآخذ: (۱) الافرانی: صفوۃ من انتشر، چاپ سنگی، فاس، ص ۳۶؛ (۲) القادری: نشر المثانی، چاپ سنگی، فاس، ۱۳۱۰ھ، ۱: ۹۹؛ (۳) الکتّانی: سلوۃ الانفاس، چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۶ھ، ۱: ۲۷۳؛ (۴) Gaillard: *Une ville de l' Islam Fès*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۱۲۸؛ (۵) René Basset: *Recherches bibliographiques....*، ص ۲۷، عدد ۱۷؛ (۶) E. Lévi-Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۷۸۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **شاویہ** : (شاوی بمعنی ''بھیڑیں پالنے والا'' کی جمع) ابتداءً یہ لقب تحقیر کے طور پر استعمال ھوتا تھا، مگر بعد میں بہت سے مغربی قبائل کا عام نام بن گیا جن میں سب سے زیادہ اھم مراکش میں تامسنا Tāmasnā کے شاویہ اور الجزائر میں اوراس کے شاویہ ھیں ۔ E. Doutté (Marrâkech، ص ۴ تا ۵) نے اس نام کے کئی دوسرے کم مشہور قبائل کا بھی ذکر کیا ھے ۔ یہ کوشش بھی کی گئی ھے کہ شوا (Choa) نامی ایک ضلع کو شاویہ سے منسوب کیا جائے.

یہ نام جہاں بھی پایا جاتا ھے، اس کا اطلاق زناتہ اور ھوارہ کے ان بربروں پر کیا جاتا ھے جو خالص عربی عناصر کے ساتھ خلط ملط ھو جانے کے باعث کم و بیش عرب بن گئے ھیں ۔ مزید برآن بظاھر ان نسلی گروھوں میں قریب قریب ھمیشہ ھی تفرقہ پسندی کے [یعنی خارجی] رجحانات پائے جاتے رھے ھیں.

[اوراس کا بلند سلسلۂ کوہ جس پر قسطنطینیہ (Constantine) کے شاویہ قابض ھیں، آٹھویں صدی عیسوی میں اباضی [رک باں]، خوارج کی قوت مزاحمت کا مرکز تھا، جیسا کہ مزاب اب بھی ھے ۔ آج کل مراکشی شاویہ میں، جو بے دین برغواطہ [رک باں] کے وارث ھیں، ھمیں مزاب کا ایک قبیلہ اور یہودیت پسند اسلاف کی یادگاریں ملتی ھیں ۔ اس کے برعکس ابن خلکان ھمیں بتاتا ھے کہ مشرقی مراکش میں مرینی خاندان کے ابتدائے عہد میں شاویہ ایک گروہ زکّارہ کے ساتھ میل جول رکھتا تھا، جن کی ملحدانہ رسوم کا A. Mouliéras نے بغور مطالعہ کیا ھے].

ابن خلدون کے بیان کے مطابق (Hist. des Berb.، ۱ : ۱۷۶ تا ۱۸۲؛ ترجمہ ۱ : ۲۷۱ تا ۲۸۲) ھوّارہ (عوامی تلفظ ھوّارہ [رک باں] کا اصلی وطن طرابلس کا صوبہ اور برقہ کا متصلہ علاقہ تھا ۔ عربوں کی فتح کے بعد ان کے تشدد سے تنگ آ کر وہ پورے مغرب میں منتشر ھو گئے، جہاں محاصل کی گرانباریوں میں دب کر وہ اپنی حمیت اور حریت پسندی جو کبھی ان کی شعار تھی کھو بیٹھے اور انھوں نے بھیڑیں پالنے کا پیشہ اختیار کر لیا، اور اسی وجہ سے آخر کار ان کا یہ نام [شاویہ] ھو گیا ۔ رھے زناتہ تو وہ عربوں کی طرح خانہ بدوش بربر تھے ۔ وہ خیموں میں رھتے تھے اور ان کی گزر اوقات اپنی بھیڑوں کے ریوڑوں کی پیداوار سے ھوتی تھی ۔ یہ گرمیاں تل میں بسر کرتے تھے اور موسم سرما صحرا میں (ابن خلدون : Hist. des Berbères، ۲ : ۱، ترجمہ، ۳ : ۱۷۹ تا ۱۸۰).

شاویہ کا نام بظاھر سب سے پہلے ابن خلدون میں ملتا ھے : Prolégomènes، ۱ : ۲۲۶، ترجمہ، ۱ : ۲۵۶، Hist. des Berb.، ۱ : ۱۷۹، ص ۱۰، ترجمہ ۱ : ۲۷۸؛ ۲ : ۲۳۵، س ۳، ترجمہ ۳ : ۳۱؛ جن شاویہ کا ذکر اس آخری عبارت میں آیا ھے وہ تامسنا کے نہیں معلوم ھوتے بلکہ مشرقی مراکش کی کوئی قوم ھیں جو ھوارہ اور زکّارہ قبیلوں کی ھمسایہ ھے.

پھر Leo Africanus (۱ : ۸۳ تا ۸۴) جو انھیں Soava کہتا ھے، ھمیں بتاتا ھے کہ یہ افریقی (یعنی بربر) قبائل ھیں جنھوں نے عربوں کی طرز زندگی اختیار کر لی ھے ۔ ان میں سے بیشتر کوہ اطلس کے دامن میں یا خود اس کو ھی سلسلے میں رھتے ھیں، اور اپنی معیشت مویشی یا بھیڑ بکری پال کر پیدا کرتے ھیں ۔ وہ جہاں بھی رھتے ھیں مقامی فرمانروا یا عربوں کی رعایا کی حیثیت سے رھتے ھیں ۔ مصنف مذا کو پہلے ھی سے دو بڑے گروہ معلوم ھیں، ایک مراکش میں تامسنا میں اور دوسرا سلطنت تونس کی سرحدوں پر بلاد الجرید، (یعنی کھجوروں کی سر زمین) میں .

یہ بات بہت جلد سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ”بھیڑیں پالنے والا“ کی اصطلاح عربوں میں ایک تحقیر آمیز مفہوم رکھتی ہے جیسا کہ M.W. Marçais نے لکھا ہے: ”قدیم عرب میں چھوٹے گھریلو جانوروں کی پرورش کے ساتھ ایک قسم کی ذلت وابستہ رہی ہے“۔ شمالی افریقہ میں بھی بھیڑیں پالنے والوں کے خلاف ایک قسم کی حقارت آمیز رائے چلی آتی ہے، چنانچہ اونٹ پالنے والے مقتدر خانہ بدوشوں کے دلوں میں ان کے خلاف سوا حقارت کے اور کوئی جذبہ موجود نہیں۔ قرون وسطٰی میں یہ تحقیری جذبہ حقیقی یا خیالی نسلی مخالفت کی بنا پر زیادہ مضبوط ہو گیا ہوگا۔ لیکن بالعموم اس زمانے میں اونٹوں کو چھوڑ کر بھیڑیں پالنے لگنا کسی قبیلے کے لیے ایک بڑے تنزل کا اعتراف کرنا تھا، اس کا مطلب یہ تھا کہ آزادی کے ساتھ طویل سفر ترک کر دیے جائیں، حریت اور صحرائی پناہ گاہوں کو چھوڑ دیا جائے، مقامی حکام کی اطاعت اختیار کر لی جائے، اور ان کی چیرہ دستیوں کے سامنے سر تسلیم خم کر کے ان کے منہ مانگے مالی محصول ادا کرنے پر راضی ہو جائیں“۔

(۲) تامسنا کے شاویہ: وہ اُمّ الربیع کی نشیبی گزرگاہ آب کے شمال مشرق کے وسیع زرخیز میدانوں میں رہتے ہیں، جو فضالہ کی چھوٹی سی بندرگاہ کے عرض بلد تک پھیلتا چلا گیا ہے۔ Leo Africanus (۲ : ۹) کے خیال کے مطابق وہ زناتہ اور ہوارہ کی نسل سے ہیں، جنھیں مرینی فرمانرواؤں نے وہاں بسایا تھا، اور جو اس علاقے کے باقی ماندہ قدیم ملحد باشندوں برغواطہ [رکّ بآں] سے مل جل گئے اور ان عربوں سے بھی جنھیں الموحدّ سلطان یعقوب المنصور افریقیہ سے لایا تھا۔ یہ شاویہ اب عربی بولتے ہیں۔ موجودہ قبائل جو بربری اصل کے معلوم ہوتے ہیں، یہ ہیں: زناتہ، مدیونہ، مزاب، مایلہ، زیائدہ اور اُولادِ بوزیری۔

(۳) اوراس کے شاویہ: یہ ان پہاڑوں میں بستے ہیں جو خطۂ قسطنطینیہ کے جنوب میں بتنہ اور بسکرہ کے درمیان ہیں۔ ابن خلدون (*Hist. des Berb*، ۱ : ۲، ترجمہ ۳ : ۱۷۹ - ۱۸۰) نے پہلے ہی زناتہ کے بعض گروہوں کا ذکر کر دیا ہے جو اوراس میں ہلالی عربوں کے ساتھ جنھوں نے انھیں مفتوح کر لیا تھا، آباد ہیں۔ بلاشبہہ پہاڑی علاقے میں بود و باش کی بدولت ہی ان شاویہ نے آج تک اپنی مقامی بربری زبان محفوظ رکھی ہے۔

مآخذ: (الف) شاویہ بالعموم: (۱) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع Schefer، ۱ : ۸۳؛ (۲) ابن خلدون: *Prolégomènes*، ۱ : ۲۲۲، ترجمہ ۱ : ۲۵۶؛ (۳) E. Carette: *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie*، در *Exploration Scientifique de l'Algérie*، *Sciences Historiques et Géographiques*، پیرس ۱۸۵۳ء، ۳ : ۱۴۷ تا ۱۵۲، ۱۹۰؛ (۴) W. Marçais اور عبدالرحمٰن گوئیگہ Abderrahman Guïga: *Textes arabes de Takroûna*، ص ۱۴۷، حاشیہ ۲، ص ۴۵۸، حاشیہ ۳۹۔

(ب) تامسنا کے شاویہ: (۵) Leo Africanus: کتاب مذکور، ۲ : ۹؛ (۶) Marmol: *l'Afrique*، مترجمہ Perrot d'Ablancourt، پیرس ۱۶۶۷ء، ج ۲، کتاب ۳، باب ۱ تا ۱۲؛ (۷) احمد النّاصری: کتاب الاستقصاء، ۳ : ۱۳۵ تا ۱۳۶؛ (۸) G. Kampffmeyer: *Sāuia in Marokko*، در *M. S. O. S. As.*، برلن ۱۹۰۳ء؛ (۹) E. Doutté: *Marrākech*، ص ۲ ببعد؛ (۱۰) *Villes et tribus du Maroc; Casablanca et les Chāouïa*، بالخصوص ۱ : ۱۰۹ تا ۱۱۶ و ۱۳۱ تا ۱۳۶۔

(ج) اوراس کے شاویہ: (۱۱) ابن خلدون:

Hist. des Berbères، ۲ : ۲۱، ترجمہ، ۳ : ۱۶۹ تا ۱۸۰؛ (۱۲) E. Masqueray : *Le Djebel Chechar* در *Revue Africaine*، ۱۸۷۸ء، ۲۲ : ۲۰۹ تا ۲۸۱؛ (۱۳) De Lartigues : *Monographie de l' Aurès*، قسطنطینیہ ۱۹۰۴ء، بالخصوص ص ۲۳ تا ۵۲ اور صفحات ۴۷۷ تا ۴۸۰ پر دیے ہوے ماخذ۔ ان کی بربری بولی پر دیکھیے (۱۴) G. Mercier : *Le Chaouia de l' Aurès*، پیرس ۱۸۹۶ء۔ نیز دیکھیے مقالہ اوراس کے ماخذ۔

(GEORGES S. COLIN)

شاہ: (فارسی) ''فرمانروا''۔ ۱۔ تشریح صرفی: قدیم فارسی کا کلمہ خشایثیا (Khshāyathiya) غالباً قدیم ایرانی کے کسی ناقابل نطق اسم سے ماخوذ ہے، جسے ایک لاحقے (suffix) کے اضافے سے قدیم ایرانی مصدری مادہ خشی Khshay (بمعنی ''حکومت کرنا'' وغیرہ) سے بنایا گیا ہوگا، قب سنسکرت کشیتی Kṣyati بمعنی ''اس نے حکومت کی'' = Kṣayadvīra ''انسانوں کا (یا سورماؤں کا) فرمانروا''، جو رگ وید میں دیوتاؤں کا لقب ہے۔ اسی مادے سے قدیم فارسی کا لفظ خشترہ Khshath(r)a (''مملکت'') = موجودہ فارسی ''شہر'' بھی ماخوذ ہے۔ قب مادۂ شہریار ''ملک، فرمانروا'' (ایسے مادے سے ماخوذ جس کی اصل کا پتا نہیں) khshath(r)adāra خشترادار۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلمہ khshāyathiya دراصل صفت ہے: یہ بیستون کے ایک کتبے میں ایک مقام پر انھیں معنوں میں آیا ہے، لیکن دیگر تمام مقامات میں بمعنی ''بادشاہ'' استعمال ہوا ہے (Bartholomae : *Air Wörterb*، کالم ۵۵۳ - ۵۵۴) موجودہ فارسی میں لفظ بادشاہ شاہ ''شاہ'' کا مرکب مانا جاتا ہے، ممکن ہے کہ موجودہ استعمال کے لحاظ سے ایسا ہی ہو۔ ایک اور کوشش جو اس لفظ کی تشریح کے لیے کی گئی ہے، اس کے لیے دیکھیے Bartholomae : *Zum sāsānidischen Recht*، ۱ : ۴، حاشیہ ۵ (*S.B. Ak. Heid. Hist. Phil. Kl.*، ۱۹۱۸ء، Abh. ۵) - پہلوی میں پہلے ہی سے اس لفظ کا مفہوم حکمران ہو گیا تھا۔ آیا اسم شاپور کی کتابتی صورت میں دوسرے جز میں حرف مد (yod) قدیم فارسی لفظ کے دوسرے جز کی مد کی یادگار ہے [*Grundr. d. Iran Phil.*، ۱ : ۲۶۹] یا پرانی اضافی حالت (oblique case) کی علامت ہے۔ اس کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ موجود فارسی میں شاہنشاہ میں کسرہ (i) تصریف میں ترکی اثر ظاہر کرتا ہے (*Grundr. d. Iran. Phil.*، ۱ / ب ۳۰)؛ یہ مرکب ہمیں ہندی سیتھی (Scythian) لفظ کی سکوں پر کندہ شکل کے اصل جزو ثانی کی یاد دلا سکتا ہے - (جس میں پہلے لفظ کے آخر میں iano کا الحاق کیا گیا ہے، *Grundr. d. Iran. Phil.*، ۱ : ۲۶۹، لیکن قب ص ۲۸۴ - Rapson : *Indian Coins*، لوحہ ۲ : ۳، میں ان سکوں میں سے ایک کی بہت اچھی نقل دی گئی ہے) - یہ ہندی سیتھی لفظ مستعار ہے (لیکن قب نیز Konow در *ZDMG*، ۶۸ : ۹۳ بعد).

(ب) تشریح لغوی - Vullers : *Lexicon*، ص ۳۹۲ / ۳۹۳ میں متاخر ماہرین علم لغت کے بیانات کو جمع کر دیا گیا ہے۔ برہان قاطع میں دیے ہوے اشتقاق کی، کم سے کم جہاں تک اصل کا تعلق ہے، تائید علم صرف سے نہیں ہوتی۔ ذیل دفعہ (۵) میں دیا ہوا مطلب (*via operta et lata equa aliae derivatur*) ایسے الفاظ میں جیسے شاہباز، شاہتیر، شاہانہ ذیل دفعہ (۶) میں مندرج (magnum quodvis et excellens in suo genere) مطلب سے زیادہ قریب ہے۔ اگرچہ مصنف کی یہ رائے کہ محض شاہ شاہراہ کے معنوں میں پایا گیا ہے برہان قاطع (ص ۵۵۲) سے اخذ کی جا سکتی ہے۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے یہ لفظ ان معنوں میں نہیں آیا ہے۔ دوسرے معنی (شطرنج کا ایک مہرہ، ہندوستان کا ایک جانور وغیرہ) سے بحث کی ضرورت نہیں۔ اس کے ایک (غیر متعلق) معنی یعنی داماد یا شوہر دختر جو نہ فقط جدید تر لغات مثل برہان قاطع اور شعوری میں ملتے ہیں، بلکہ شمس فخری (دیکھیے Salemann، ص ۱۱۳؛) جیسی پرانی کتابوں میں بھی موجود ہیں، اتنے قابل اعتماد نہیں ہیں جتنے کہ لغوی روایت سے ظاہر ہوتے ہیں۔ شعوری نے جو دو شاعروں کی عبارت نقل کی ہے اس میں لفظ شاہ لفظ عروس کے ساتھ آیا ہے، یعنی ''شاہ عروس'' یا ''دولھا'' جس کا اظہار محض ''داماد'' سے ہو سکتا ہے اس طرح کہ اصل مفہوم سے جو معنی اخذ ہوتے ہیں وہ سامنے آ جائیں۔

وہ شعر جو Vullers نے شعوری میں سے بذیل مادۂ شاہزادہ اس امر کی تائید میں نقل کیا ہے کہ شاہزادہ کے معنی پسر داماد (جو ہر صورت میں ایک عجیب ترکیب ہے) کے ہیں، کچھ زیادہ قابل یقین نہیں۔

(ج) تاریخی۔ ہخامنشی بادشاہوں کا عام رواجی خطاب *Khshāyathiya* ہے، اپنے کتبات میں وہ اپنے آپ کو khshāyathiya vezrka hksyāyathiya، [شاہ عظیم، شہنشاہ] کہتے ہیں۔ پہلوی اور فارسی جدید کا شاہانِ شاہ (نیز فارسی جدید میں شاہانشاہ) قدیم *Khshāyathiyānām Khshāyathiya* کے مساوی ہے۔ شاہانشاہ بالالتزام ساسانی بادشاہوں کے خطاب کے طور پر آتا ہے، مثلاً مزدیسن Mazdisn بغ اردشیر شاہان شاہ (؟) ایران (عبادت گزار مزدہ، خداوند اردشیر، شاہانِ شاہ (ایران) بخطِ رمز اسے ملکان ملکا لکھا جاتا ہے۔

اردشیر نے اپنے ایک سکے پر اپنے باپ بابک کا لقب شاہ لکھا ہے (E. Thomas: *Numismatic and other antiquarian illustrations of the rule of the Sasanians in Persia*، ص ۱٦)، اور کتبات میں بھی یہی لقب استعمال کیا ہے۔ ساسانیوں سے قبل بعض ایرانی خاندانی امرا کو بھی ان کا رتبہ ظاہر کرنے کے لیے یہی لقب دیا جاتا تھا (*Grundr. d. Iran. Phil.*، ۲ : ۳۸۷)۔

ساسانی وارثان تخت کو ان کے باپ کی زندگی میں اکثر کسی صوبے کے شاہ کا خطاب دیا جاتا تھا (قب حمزہ: تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۵۰ تا ۵۱؛ قب Nöldke، بحوالۂ الطبری، ص ۱۱۵؛ Agathias، ۴ : ۲۳ و ۲٦)؛ چنانچہ بہرام سوم و چہارم اپنی تخت نشینی سے قبل صغان شاہ یا کرمان شاہ کہلاتے تھے۔ ہرمز سوم کا خطاب بھی ولیعہدی کے زمانے میں صغان شاہ تھا (الطبری، ص ۱۱۵)۔ بعض عربی تاریخوں میں صغان شاہ کی جگہ غلطی سے شاہنشاہ لکھا ہے، نہ فقط الطبری (Nöldeke، محل مذکور) میں بلکہ ابن قتیبہ (کتاب المعارف، ص ۳۲۲)، Butychius (طبع Cheikho، ۱ : ۱۱۳) اور الثعالبی (*Hist. des rois des Perses*، طبع Zotenberg، ص ۵۰۷) میں بھی۔

مسلمان ملکوں میں جہاں فارسی بولی جاتی ہے شاہ ''فرمانروا'' کے معنوں میں مستعمل ہے۔ ادبی کتابوں میں یہ خطاب ان حکمرانوں کو بھی دیا گیا ہے جو پہلے سے کوئی عربی خطاب رکھتے تھے، مثلاً فردوسی نے امیر محمود غزنوی کو۔ عام مدح گو شعرا شاہنشاہ کا خطاب دینے میں بہت فراخدل رہے ہیں، چنانچہ جب منوچہری ہشتم امیر مسعود غزنوی کو خسرو شاہانشاہ دنیا کہہ کر خطاب کرتا ہے تو یہ بہت سی مثالوں میں سے ایک ہے۔ علاوہ بریں یہ لفظ بادشاہوں کے ناموں کے ساتھ اکثر اس طرح استعمال ہوا ہے کہ اسے

لقب نہیں سمجھا جا سکتا، مثلاً یمنی ایوبیوں میں ایک توران شاہ ہے اور مغلوں میں عرب شاہ (دیکھیے Lane-Poole : *Mohammeden Dynasties*، ص ۹۸ و ۲۳۹) - یہ لفظ پہلوی میں ذاتی نام کے طور پر پہلے ہی سے غیر معروف نہ تھا - شاپور (شاہ + پور، پہلوی پہر = بیٹا) کے علاوہ قبل ساسانی بادشاہوں کے نام در حمزہ : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۶۱ - سلجوق خاندان کے اکثر بادشاہ اسے اس طرح استعمال کرتے ہیں کہ گویا وہ لقب ہے - ناموں کی جانچ پڑتال سے - مثلاً (Lane-Poole، کتاب مذکور، ص ۱۰۳) ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی ترکیب کا پہلا حصہ یا تو کسی قوم کا نام ہوتا ہے (توران شاہ، ایران شاہ، یعنی سامانیوں کے تتبع میں) یا ذاتی یا شخصی نام ہوتا ہے (ارسلان شاہ، بہرام شاہ)، یا ہم ایسے ایسے لفظوں سے ملا ہوا بھی پاتے ہیں جن کے معنی ''فرمانروا'' کے ہیں (ملک شاہ، رکن الدین سلطان شاہ) - اتابک بادشاہوں میں بھی اسی قسم کے نام پائے جاتے ہیں - ان بادشاہوں کے لیے جن کا پہلے یہ لقب نہ تھا لیکن بعد میں انہوں نے کسی خاص موقع پر اسے اختیار کر لیا دیکھیے H. F. Amedroz : *The Assumption of the title shāhānshah by Buwaihid Rulers*, *Num. Chron* ۱۹۰۵ء، ج ۴، سلسلہ ۵، ص ۳۹۳ ببعد - ارمینیہ میں ۴۹۳ سے ۶۰۴ھ تک ''شاہ'' تھے اور تقریباً اسی زمانے (۴۷۰ تا ۶۲۸ھ) میں خوارزم میں بھی، دیکھیے Lane-Poole : کتاب مذکور، ص ۱۷۰، ۱۷۶) - پہلے صفوی بادشاہ کی تخت نشینی (۹۰۷ھ / ۱۵۰۲ء) کے بعد سے ایران میں بھی بادشاہوں کا لقب شاہ رہا ہے - ہندوستان میں احمد نگر، بیدر، بیجاپور اور گولکنڈے کے حکمرانوں کے ہاں بھی یہ لقب ملتا ہے - بعض مغل بادشاہوں کے ناموں کا پہلا یا دوسرا حصہ بھی یہی لفظ ہے (شاہ جہان، اعظم شاہ) -

(V. F. Büchner)

شاہجہان : [شہاب الدین صاحبقران ثانی : ⊗*

خاندان مغلیہ کا مشہور فرمانروائے ہند، نور الدین جہانگیر کا تیسرا بیٹا جس کا نام خُرّم تھا - وہ ۱۵۹۲ء میں پیدا ہوا - شاہجہان ایک سلیم المزاج، فن دوست اور شریفانہ جذبات رکھنے والا بادشاہ تھا - شہزادگی کے زمانے میں، تیموری شہزادوں کی عام عادت کے مطابق، اس سے بھی کچھ غلطیاں سرزد ہوئیں لیکن بالعموم اس کے کردار میں شائستگی موجود تھی - ممتاز محل کا ماتم اس نے جس جذباتی انداز میں کیا اس کی نظیر کم ملتی ہے - اس کے علاوہ، اپنے بیٹوں کے ہاتھ سے اس نے جو تکلیفیں اٹھائیں اور ان میں صبر و استقامت کا جو ثبوت دیا وہ بھی اس کی بڑائی کا ثبوت ہے].

جہانگیر نے اکتوبر ۱۶۲۷ء میں وفات پائی تو خرم اس وقت دکن میں جنار [جنیر] کے مقام پر تھا، لیکن اس کے خسر آصف خان نے خسرو کے بیٹے داور بخش (بلاقی) کو عارضی طور پر بادشاہ بنا دیا اور بعد میں جب شاہجہان کے حکم سے شاہی خاندان کے دوسرے افراد زیر عتاب آئے تو آصف خان نے اسے [داور بخش کو] جان بچا کر ایران کی طرف نکل جانے کا موقع دے دیا - ۱۶۲۸ء میں شاہجہان آگرے میں تخت نشین ہوا اور اسے جلد ہی بندیلوں اور خان جہان لودی [رک بآن] کی بغاوتوں سے نمٹنا پڑا جو فرو کر دی گئیں - ۱۶۳۱ء میں اس کی محبوب بیوی ممتاز محل برہان پور میں عالم زچگی میں وفات پا گئی تو اس نے کچھ عرصے بعد اس کی قبر پر آگرے میں تاج محل [رک بآں] کا خوبصورت مقبرہ تعمیر کرایا.

۱۶۳۳ء میں اس نے دولت آباد فتح کر لیا جس سے طرح احمد نگر کی سلطنت کا آخری نام و نشان

صفحۂ ہستی سے مٹ گیا۔ اس کے بہت جلد بعد اس نے دکن کی دو باقی ماندہ سلطنتوں، گولکنڈے اور بیجاپور کو مجبور کر دیا کہ وہ اس کے شاہی اقتدار کو تسلیم کریں، ۱۶۳۲ء ھی میں ھگلی کا محاصرہ کر کے اسے انگریزوں سے چھین لیا۔ ۱۶۳۶ء میں شاہجہان کا تیسرا بیٹا اورنگ زیب دکن کا نائب الحکومت مقرر ہوا۔ ۱۶۳۸ء میں علی مردان خان نے جو شاہ ایران کی طرف سے قندھار کا حاکم تھا، شہر شاہجہان کے عمال کے حوالے کر دیا، لیکن ایرانیوں نے ۱۶۴۹ء میں اس شہر کو دوبارہ لے لیا، ۱۶۳۸ء میں بدخشاں اور بلخ پر مغلیہ فوج نے قبضہ کر لیا، مگر اورنگ زیب، جسے دکن سے بلوا کر ان صوبوں کو قابو میں رکھنے کے لیے بھیجا گیا تھا، ان پر تسلط قائم رکھنے میں ناکام رہا اور وہاں سے پسپائی پر مجبور ہو گیا۔ ۱۶۵۲ء میں بھی شاہزادہ اور پھر اگلے سال اس کا سب سے بڑا بھائی داراشکوہ قندھار کو ایرانیوں سے واپس لینے میں ناکام رہا۔ ۱۶۵۳ء میں اورنگ زیب کو دوبارہ دکن کی حکومت پر مامور کیا گیا جہاں اس کی جارحانہ حکمت عملی کو شاہجہان نے روکا اور اسے حکم دیا کہ عبداللہ قطب شاہ فرمانروائے گولکنڈہ سے، جس پر اس نے حملہ کر دیا تھا، صلح کر لے، لیکن اورنگ زیب نے بیجاپور کے حکمران علی عادل شاہ کے خلاف جو محمد عادل شاہ کا جانشین ہوا تھا، فوج کشی کر کے بیدر اور کلیان پر قبضہ کر لیا۔ ۱۶۵۷ء میں شاہجہان کی خرابی صحت کی خبر پا کر اورنگ زیب نے بغاوت کر دی اور اس کے تینوں بھائیوں کے درمیان تخت کے لیے کشمکش شروع ہو گئی۔ اورنگ زیب نے داراشکوہ کو سموگڑھ میں اور سلطان شجاع کو کھجوہ (کھجوا) کے مقام پر شکست دی اور مراد بخش کو قید کر کے قتل کرا دیا، نیز شاہجہان کو قید کر کے ۲ جولائی ۱۶۵۸ء کو آگرے میں تخت نشین ہوگیا۔ اس کے بعد شاہجہان کو کبھی آزادی نصیب نہ ہوئی اور بالآخر ۲ جنوری ۱۶۶۶ء کو اس نے آگرے کے قلعے میں ۷۴ سال کی عمر میں وفات پائی۔

شاہجہان مغل شاہان اعظم میں سب سے زیادہ صاحب ثروت تھا، اس نے آگرے کی تزئین و آرائش میں اور اپنے نئے شہر دہلی یا شاہجہان آباد کی تعمیر میں جہاں اس کے عہد پیری کا بڑا حصہ گزرا، نیز شہرۂ آفاق تخت طاؤس بنوانے میں جس کے بنانے میں پورے سات سال صرف ہوئے اپنی خوش مذاقی اور شان و شوکت کا نمایاں ثبوت پیش کیا۔

[مقالہ نگار کی لائیڈن کی بعض آرا میں بے حد شدت ہے۔ ان آرا میں اس عہد کے ھندو اور غیر ملکی مصنفوں اور سیاحوں کے مخالفانہ اور بے سروپا افسانوں کا بڑا دخل ہے۔ منوچی، برنئیر، خافی خان اور دوسرے معاصر مؤرخوں کے بیانات متضاد ھیں۔ شاہجہان کی بشری کمزوریاں جو بھی ہوں اس کا عہد بہت سے امتیازات کا حامل ہے۔ اس کا زمانہ بڑی آسودگی کا دور تھا، مورلینڈ Morland نے اپنی کتاب ”ھند کے معاشی حالات“ (ص ۲۹۹) میں لکھا ہے کہ ”شاہجہان کے زمانے میں سلطنت کی مال گزاری عہد اکبری کی نسبت دگنی سے زیادہ ہو گئی تھی۔ حالانکہ اجناس کے نرخ ویسے ھی ارزاں رہے تھے“ (سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، (انجمن ترقی اردو)، جلد ۱، ص ۵۰۵) جب شاہجہانی دور ختم ہوا تو بیش بہا زیورات و ملبوسات اور تخت طاؤس جیسے گراں بہا سامان کے علاوہ خزانۂ شاہی سے ۲۴ کروڑ نقد اور تقریباً ۱۶ کروڑ روپے کا سونا چاندی اور جواہرات برآمد ہوئے جن کی قیمت رائج الوقت سکے میں ۱۵ ارب روپے تک پہنچ جاتی ہے۔ (وہی مصنف: کتاب مذکور،

ص ۵۱۸ و بعد).

شاہجہان کے دور تک مغلوں کی سلطنت وسیع بھی ہو چکی تھی اور مستحکم بھی۔ شاہزادے، شہزادیاں، امرا و عمائد سبھی ذی علم، خوش ذوق اور بعض ان میں صاحب تصنیف اور شاعر بھی تھے۔ اس کے زیر اثر علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کو (سابقہ مغل سلاطین کے زمانے کی طرح) غیر معمولی فروغ نصیب ہوا۔ اس کے دو بیٹے داراشکوہ اور اورنگ زیب ممتاز صاحبِ تصنیف اور انشا پرداز تھے۔ اس کی بیٹی جہاں آرا بیگم کی کتاب مونس الارواح خاصی مشہور ہے۔ اس کے امرا میں ظفر خان أحسن اور نواب شکر اللہ خان خاکسار کی طرح کے متعدد صاحب تصنیف لوگ ملتے ہیں [دیکھیے شاہنواز خان: مآثر الامرا].

فن موسیقی میں شاہجہانی عہد میں اکبر اور جہانگیر کے عہد سے بھی زیادہ ترقی ہوئی۔ تان سین کا داماد لال خان اور ایک اور ماہر موسیقی جگن ناتھ اس عہد میں بہت مقبول ہوے۔ لال خان کو "گن سمندر" کا خطاب دیا گیا۔ (تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند (پنجاب یونیورسٹی، جلد ۴ (فارسی ادب (دوم))، ص ۲۹ و بعد)۔ اس زمانے میں شبیہ سازی کو بڑی ترقی ہوئی اور تصویریں رنگ اور حواشی کے لحاظ سے زیادہ شاندار ہو گئیں۔ (بحوالہ ڈیمنڈ: ایم۔ ایس: مسلمانوں کے فنون (ترجمۂ اردو ڈاکٹر عنایت اللہ، ص ۵۹)۔ فن خطاطی بھی اس عہد میں اوج کمال تک پہنچی چنانچہ عبدالرشید دیلمی مشہور خطاط اسی زمانے میں تھا، وہ دارا شکوہ کا استاد تھا اور اس کا خط نستعلیق، خاص بانکپن اور ندرت رکھتا تھا.

آرائشی کندہ کاری، نگینہ کاری، حکاکی اور مہرسازی جیسے فنون کی حوصلہ افزائی ہوئی.

رہا فن تعمیر، سو مغل سلاطین میں سب سے زیادہ اہم تعمیراتی آثار شاہجہان اور اس کے زمانے ہی سے متعلق ہیں۔ قلعے، مساجد، مقبرے، روضے، باغ، پل، کاروان سرائیں، غرض ہر قسم کی تعمیرات کو ترقی ہوئی۔ دہلی، آگرے، لاہور اور کشمیر کی شاہجہانی تعمیرات آج بھی اہل ذوق سے خراج تحسین وصول کر رہی ہیں۔ جامع مسجد دہلی، لال قلعہ دہلی، تاج محل آگرہ وغیرہ میں ایک خاص شان اور رعنائی پائی جاتی ہے جو اس دور کے فن کو سابقہ ادوار سے ممتاز کرتی ہے۔ شالا مار باغ لاہور اور تاج محل کی عظمت کی کیفیت کئی معاصر اور بعد کے مؤرخین نے بیان کی ہے۔ باغ آرائی اور چمن آرائی میں بھی عہد شاہجہانی دوسرے ادوار سے ممتاز ہے.

عہد شاہجہانی میں مختلف علوم، ادب اور شاعری کا وفور اس بات کا پتا دیتا ہے کہ ان سرگرمیوں کو ملک بھر میں معمول عام کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔ بڑے بڑے علما (مثلاً ملا عبد الحکیم سیالکوٹی) کئی صاحب طرز انشا پرداز مثلاً ملا سعد اللہ چنیوٹی (علامی)، اور مؤرخین مثلاً ملا عبدالحمید، اور ملا محمد صالح کنبوہ وغیرہ کئی بلند پایہ شعرا مثلاً حاجی محمد جان قدسی، ابو طالب کلیم، غنی کاشمیری، منیر لاہوری، چندر بھان برہمن وغیرہ اسی دور سے متعلق ہیں].

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ (۱) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ؛ (۲) خافی خان: منتخب اللباب (Bibliotheca Indica Series)؛ (۳) Nicolao Manucci Storia do Mogar، مترجمہ از W. Irvine، انڈین ٹیکسٹ سیریز Indian Texts Series ۱۹۰۷ء؛ (۴) Vincent A. Smith: Oxford history of India ۱۹۱۹ء [بنارسی داس: A History of Shahjahan؛ (۶) چندر بھان برہمن: چہار چمن (مخطوطہ)؛ (۷) جادو ناتھ سرکار: A History of Aurangzeb جلد اول].

(W. Haig [و ادارہ])

⊗ **شاہ جی کی ڈھیری** : پشاور شہر سے متصل جنوب مشرق کی طرف گنج دروازے سے ایک میل سے کچھ کم فاصلے پر ایک جگہ ہے۔ اس کا مالک کسی زمانے میں ایک سید تھا [اس علاقے میں سادات کو "شاہ" یا "شاہ جی" کہا جاتا ہے]۔ اس لیے یہ جگہ "شاہ جی کی ڈھیری کے" نام سے مشہور ہوئی۔ یہاں دو ٹیلے ہیں جو اس وقت تو مٹی اور ملبے کے ڈھیر ہیں مگر پشاور کے آثار قدیمہ کی تاریخ میں ان کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

پشاور، راجا کنشک (پہلی صدی عیسوی) کے عہد میں دارالسلطنت اور بدھ مذہب کا اہم مرکز تھا۔ راجا کنشک نے یہاں دوسری کئی عمارتوں کے علاوہ ایک عظیم الشان عبادت گاہ (Stupa) اور ایک بڑی بدھ خانقاہ (Vihara) تعمیر کی تھی۔ اس عبادت گاہ میں مہاتما بدھ کے تبرکات مدفون تھے۔ پانچویں چھٹی اور ساتویں صدی کے چینی سیاحوں نے اس عبادت گاہ کا ذکر کافی ذوق شوق سے کیا ہے۔ چینی سیاح فاہیان (پانچویں صدی عیسوی) کے بیان کے مطابق یہ عمارت (Stupa) جس چبوترے پر نصب تھی، وہ پانچ سطحوں پر مشتمل اور ۱۵۰ فٹ اونچا تھا۔ چبوترے کے اوپر منقش لکڑی کی تیرہ منزلہ عمارت تھی جس کی اونچائی چار سو فٹ تھی، اس کے اوپر لوہے کی لاٹ تھی۔ جس میں ۱۳ تا ۲۵ پیتل اور تانبے کی چھتریاں یکے بعد دیگرے لگی ہوئی تھیں۔ لاٹ کی اونچائی ۸۸ فٹ تھی۔ گویا عمارت کا مجموعی ارتفاع ۶۳۸ فٹ تھا۔ فاہیان کا بیان ہے کہ اس پر شکوہ تناسب کی بنا پر اس عمارت کی خوبصورتی بے نظیر ہے۔

ساتویں صدی عیسوی میں جب ہیون سانگ یہاں آیا تو اس نے عبادت گاہ کو نیم تعمیر شدہ شکل میں دیکھا اور اس کے بارے میں یہ روایت بھی سنی کہ مہاتما بدھ نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ یہ عبادت گاہ سات دفعہ جلے گی اور سات ہی دفعہ تعمیر ہو گی۔ اس کے بعد بدھ مت پر زوال آئے گا۔

ہیون سانگ کہتا ہے : "میری آمد تک یہ عبادت گاہ تین دفعہ جل کر دوبارہ آباد ہو چکی ہے۔ میں جب ابتدا میں یہاں پہنچا تو عبادت گاہ جل چکی تھی۔ اسے دوبارہ تعمیر کرنے کی کوشش جاری ہے مگر تاحال اس کی تکمیل نہیں ہوئی۔ ہیون سانگ نے یہاں کے نمونے کی کئی چھوٹی چھوٹی عبادت گاہوں (Tiny Stupas) اور بدھ کی تصویروں اور مجسموں کا ذکر بڑی دلچسپی سے کیا ہے جن میں سے دو مجسمے سولہ اور اٹھارہ فٹ اونچائی کے تھے۔

اس نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ عبادت گاہ سے مغرب کی طرف بدھ خانقاہ یا درس گاہ (Songharamg) ہے جس کی عمارت اگرچہ بوسیدہ ہے تاہم اس کے ساتھ بدھ مت اور اس کے مذہبی پیشواؤں کی بڑی یادیں وابستہ ہیں۔

انیسویں صدی میں اے فاوشر A. Fousher نے اس عبادت گاہ اور درس گاہ کا کھوج لگانے کی کوشش کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ شاہ جی کی ڈھیری ہی وہ مقام ہو سکتا ہے جہاں راجا کنشک کے عہد کی ان عمارتوں کے کھنڈر ملنے کی توقع ہے۔ اس لیے کہ یہاں دو ٹیلے ایک دوسرے کے قریب ہی کچھ فاصلے پر واقع تھے جن میں سے ایک ٹیلہ عبادت گاہ اور دوسرا خانقاہ کا ہو سکتا تھا۔

ڈاکٹر سپونر Spooner نے ۱۸۰۸ء تا ۱۸۰۹ء میں یہاں کھدائی کی تو اس مقام پر عبادت گاہ (Stupa) کے آثار دریافت کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس دریافت کے مطابق اس عمارت کے چبوترے کا قطر ۲۸۶ فٹ تھا۔ اس لحاظ سے یہ ہندوستان میں اپنی نوعیت کی سب سے بڑی عبادت گاہ (Stupa) تھی۔ یہ ایک چوکور چبوترہ تھا جس کے چاروں طرف کے

حصے کچھ آگے کو بڑھے ہوئے تھے اور چاروں گوشوں پر برجوں کے آثار تھے۔ عمارت کے مرکز میں ایک ایوان (Chamber) کے آثار تھے جس کے درمیان سے پیتل کا ایک خوبصورت ڈبا برآمد ہوا جو آثار قدیمہ کی [انگریزی] اصطلاح میں ' کنشک ریلیکویری کاسکٹ ' Kanishka reliquary Casket کے نام سے مشہور ہے۔ اس ڈبے میں مہاتما بدھ کے وہ تبرکات محفوظ تھے جن کی حفاظت اور احترام کے لیے یہ سٹور بنایا گیا تھا اور جس کی یاترا کے لیے لوگ دور دور سے یہاں آتے تھے۔ اس ڈبے کی دریافت سے یہ ثبوت مل گیا کہ یہی وہ مقام ہے جہاں کنشک نے عبادت گاہ اور درس گاہ (Vihar) تعمیر کی تھی۔

ڈبا اسطوانہ کی شکل کا مرکب دھات کا بنا ہوا ہے۔ دھات میں تانبا زیادہ ہے اور اس پر ملمع کے اثرات پائے جاتے ہیں۔ نیچے کے حصے میں کام دیوتا کی تصویریں کھودی گئی ہیں جن کے درمیان خاندان کوشان کا شہنشاہ وسط ایشیا کے روایتی شاہی لباس میں کھڑا ہے۔ ڈھکنے پر بدھ کا مجسمہ ہے جس کے دونوں طرف دو ہندو دیوتا برھما اور اندرا کورنش بجا لاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ڈبے پر خروشتی حروف میں کچھ عبارت تحریر ہے جس میں راجا کنشک اور یونانی نگران تعمیرات اجی سالاؤس Agisalaus کے ناموں کا ذکر ہے۔ عبارت کا مفہوم کچھ حسب ذیل ہے:

> ''سروستی وادی فرقے کا مذہبی رہنماؤں کی خاطر یہ متبرک تحفہ مخلوق کی خوشحالی اور رفاہ کے لیے نذر ہے۔ مہا سینا کی خانقاہ
> . . . میں کنشک کے وہار کا نگران تعمیر غلام:
> . . . اجی سالاؤس''۔

ڈبے کے اندر چھوٹی سی شش پہلو باوری بوتل (۲½ × ۱½″) تھی جس پر راجا کنشک کی خاکی مہر لگی ہوئی ہے۔ اس بوتل میں سونے کی ایک چھوٹی ڈبیا تھی جس میں تین باریک باریک جلی ہوئی ہڈیاں محفوظ تھیں۔ یہ بلا شبہہ مہاتما بدھ کے وہ تبرکات (Relics) ہیں جن کے بارے میں ہیون سانگ نے بتایا ہے کہ راجا کنشک نے انھیں نہایت اونچی عبادت گاہ (Stupa) میں دفن کیا ہے۔ حکومت ہند نے یہ بوتل اپنے مشمولات کے ساتھ برھما کے بدھ مت والوں کو بطور تحفہ پیش کی۔ مانڈلے میں اس کے لیے بدھ مت والوں نے عالی شان پگوڈا تعمیر کیا اور اسے وہاں رکھا۔ ڈبا تا حال پشاور کے عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۱ء میں ہارگریو نے خانقاہ کے آثار کی کھدائی کی۔ چھوٹی چھوٹی چیزیں خاصی ملیں، لیکن متوقع کامیابی نہیں ہوئی۔

مآخذ: (۱) *Peshawar Distt. Gazetteer*، ۱۹۳۱ء، ص ۳۱۸، xxi، xxii؛ (۲) اے۔ ایچ۔ دانی: *Peshawar*، ۱۹۶۹ء، ص ۳۷ تا ۳۹ و ۱۸۰ تا ۱۸۲؛ (۳) *Arch. Survey of India Annual Reports*، ۱۹۰۸-۱۹۰۹ء، ص ۳۸ تا ۵۹؛ (۴) کتاب مذکور، ۱۹۱۰-۱۹۱۱ء، ص ۲۵ تا ۳۲؛ (۵) K. M. Munshi: *Age of Imperial Unity*، مطبوعۂ بمبئی، ص ۳۹۰ تا ۳۹۱۔

(محمد عبدالقدوس)

● **شاہ حسین**: رک بہ مادھو لال حسین۔

* **شاہد**: (عربی، جمع شُہُود)، گواہ، شہادت، کسی گواہ کا وہ بیان جو وہ کسی قانونی دعوے میں کسی دوسرے شخص کے حق میں اور تیسرے شخص کے خلاف دے اور وہ بیان واقعات و حالات کے نہایت صحیح علم پر مبنی ہو اور قاضی کے روبرو ایک خاص معین شکل (اَشْھَدُ بِکَذَا و کَذَا) میں دیا جائے [نیز رک بہ عدل]۔ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل اصول ہیں جو قرآن مجید اور حدیث شریف پر مبنی ہیں [اس سلسلے میں مزید تفصیلات و کوائف

مختلف مسالک کی کتب فقہ میں موجود ہیں] جو اساسًا تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ البتہ تفصیلات میں بہت سے اختلافات ہیں جن پر یہاں بحث نہیں ہو سکتی، [لائیڈن کے مقالہ نگار نے تالمود کے اثر کا ذکر کیا ہے لیکن یہ محض قیاس ہے۔ اسلام کا قانون شہادت عقل سلیم، فطرت انسانی محض نفسیات انسانی اور جذبۂ اعلان حق کی دینی ضرورت یا حکم پر مبنی ہے۔ اسے خواہ مخواہ تالمود سے متأثر بتانا زیادتی ہے، البتہ عقل عامہ (Commonsense) کے انسانی اشتراک کو تسلیم کیا جا سکتا ہے جو تالمود تک محدود نہیں بلکہ جہاں عقل اور دیانت اور اظہار حق کے جذبے نے سلیم الفطرت انسانوں کو متأثر کیا ہوگا وہاں کچھ اشتراک خارج از قیاس نہیں]۔

گواہی (شہادت) لینا اور دینا فرض علی الکفایہ ہے، لیکن اگر موقع پر کوئی ایک ہی شخص موجود ہو تو اس پر گواہی دینا فرض عین ہو جاتا ہے [صورت حال برعکس ہے: گواہی دینا فرض عین ہے، لیکن موقع پر ایک سے زیادہ افراد موجود ہوں تو فرض کفایہ ہے، ان میں سے کوئی بھی گواہی دے دے تو کافی ہے، اگر کوئی بھی گواہی نہ دے تو سب تارک فرض ہوں گے] البتہ حق اللہ کی صورت میں یہ چیز گواہ کی مرضی پر موقوف ہے کہ وہ مجرم کو قاضی کے سامنے لائے یا اپنے مسلم ہم مذہب کو چھوڑ دے اور خاموش رہے [معلوم نہیں مقالہ نگار نے یہ کس فقہ سے لیا ہے۔ بہر حال یہ بے ثبوت ہے]، عام طور سے یہ آخری طریق کار زیادہ پسندیدہ سمجھا گیا ہے اور اسی کی عام طور سے سفارش بھی کی گئی ہے [یہ بے ثبوت ہے]۔ اب شہادت کے گواہ کو لازمًا (۱) اس چیز کا جو وہ بیان کر رہا ہے، صحیح علم ہونا چاہیے اور اسے اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کانوں سے سنا ہو دیکھیے: [یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُھَدَآءَ بِالْقِسْطِ] (۵ [المآئدة]: ۸) = اے ایمان والو! عدل کے ساتھ گواہی دینے والے بن کر اللہ کے لیے ثابت قدم بن جاؤ]۔

[مقالہ نگار نے جو عام تأثر دیا ہے اس کے برعکس اس آیت میں بربنائے ضمیر، اظہار حق کے لیے کتنی ثابت قدمی، یقین اور عزم و ایثار کی تلقین نظر آتی ہے۔ آیت کے تاکیدی و توصیفی الفاظ پر غور کیا جائے]؛ (۲) مکلّف [یعنی عاقل و بالغ] ہونا چاہیے؛ (۳) آزاد ہونا چاہیے؛ (۴) مسلم ہونا چاہیے، (جب کہ وہ کسی مسلمان کے خلاف مقدمے میں شہادت دے رہا ہو)؛ (۵) قوائے دماغی سے پورا پورا بہرہ مند ہو؛ (۶) عدل [رک بآں] ہو دیکھیے: [یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَةُ بَیْنِکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ حِیْنَ الْوَصِیَّةِ اثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ (۵ [المآئدة]: ۱۰۶) = اے ایمان والو! جب تم سے کسی کی موت آ موجود ہو تو شہادت کا 'نصاب' یہ ہے کہ وصیت کے وقت تم (مسلمانوں) میں سے دو عادل مرد گواہ ہوں؛ فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَاَمْسِکُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْھُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّ اَشْھِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ (۶۵ [الطلاق]: ۲) = پھر جب عورتیں اپنی عدت پوری کرنے پر آئیں تو یا تو رجوع کر کے انھیں دستور کے موافق اپنی زوجیت میں رہنے دو یا پھر انھیں اچھی طرح سے (یعنی حسن سلوک کے ساتھ) رخصت کر دو اور (جو کچھ بھی کرو) اچھے لوگوں میں سے دو معتبر (انصاف پسند) لوگوں کو گواہ ٹھیرا لو]۔ کسی پر افترا باندھنے یا تہمت لگانے کے جرم میں اس پر پہلے کبھی حد نہ لگ چکی ہو [وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ فَاجْلِدُوْھُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَةً اَبَدًا (۲۴ [النور]: ۴) = جو لوگ پرہیزگار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار

گواہ نہ لائیں تو ان کو اسّی درّے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو]؛ (۷) پاکیزہ اخلاقی زندگی بسر کرتا ہو (مروۃ)، اور ایسے گواہ کی گواہی مسترد ہو جائے گی جو [ناشائستہ اور بے وقار ہو، مثلاً ایسا جو] حمّام میں برہنہ داخل ہو جاتا ہے، یا جوا (شطرنج، نرد) کھیلنے کا عادی ہو یا شارعِ عام میں کھاتا ہو؛ (۸) [اس کا کردار] شک و شبہہ سے بالاتر ہو، اسے اپنی اس گواہی سے کوئی ذاتی منفعت مقصود نہ ہو یا اپنے سے کسی مضرت کو دور کرنے کا خیال نہ ہو۔ اگر وہ ملزم کے خلاف شہادت دے رہا ہے تو اس کے ساتھ اس کی کوئی مناقشت یا عداوت نہ ہو اور وہ لوگ بھی ایک دوسرے کے خلاف گواہی نہیں دے سکتے جن کا گزارا ایک دوسرے پر منحصر ہے، مثلاً ماں باپ اور اولاد، میاں اور بیوی، آقا اور خادم۔

مندرجۂ ذیل قواعد گواہوں کی تعداد اور ان کی جنس سے متعلق ہیں:

(۱) زنا میں چار مرد گواہ درکار ہیں دیکھیے ۲۴ [النور] ۴ ببعد؛ [وَ الّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ ۚ (۴ [النساء]: ۱۵) اور تمھاری عورتوں میں سے جو عورتیں بھی بدکاری کی مرتکب ہوں تو (ان کے اس فعل) پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو۔

(۲) تمام دوسری صورتوں، مثلاً چوری، قتل، شادی، طلاق، غلاموں کی آزادی وغیرہ میں دو مرد گواہ ضروری ہیں: [فَاِنْ كَانَ الَّذِيْ عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَطِيْعُ اَنْ يُّمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهٗ بِالْعَدْلِ ؕ وَ اسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ (۲ [البقرة]: ۲۸۲)، پھر جس کے ذمے قرض ہوگا اگر وہ کم عقل ہو یا معذور و ناتوان یا وہ خود لکھوانے پر قادر نہ ہو تو چاہیے کہ اس کا سرپرست خود انصاف کے ساتھ لکھواتا جائے اور اپنے لوگوں میں سے دو مردوں کو گواہ کر لیں۔

ان صورتوں میں جن میں عموماً عورتیں ہی معاملات کو سلجھانے کی اہل ہیں (بچے کی پیدائش، عورتوں میں بدچلنی وغیرہ) شافعیؒ فقہ کی رو سے چار عورتوں کی شہادت کافی ہے (مالکیوں کے ہاں دو عورتیں اور حنفیوں اور زیدیوں کے ہاں صرف ایک عورت کافی ہے)؛ (۳) ان صورتوں میں جو مال سے متعلق ہیں، مثلاً معاہدے، اقرار نامے، اتفاقی (بے ارادہ) قتل نفس وغیرہ میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بطور گواہ کے درکار ہوں گی: [فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ (۲ [البقرة]: ۲۸۲)؛ پھر اگر دو مرد موجود نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہوں میں سے جنھیں تم پسند کرو]۔ ان صورتوں میں عام طور سے مدعی کے حلف کے ساتھ ایک مرد گواہ بھی کافی ہو جاتا ہے۔

فوجداری مقدمات کے سوا اصلی اور حقیقی گواہ (شاهد الاصل) کی جگہ پر دو نائب گواہ (شُهود الفَرْع) قائم مقام کیے جا سکتے ہیں۔ اسے ''شهادة علی شهادة'' کہتے ہیں، لیکن اس کی اجازت صرف اسی صورت میں ہے کہ جب شاهد الاصل (اصلی گواہ) مر چکا ہو، یا بوجہ شدید علالت کے عدالت میں حاضر ہونے سے قاصر ہو، یا مقام عدالت سے تین دن کی یا تین سے زیادہ دنوں کی مسافت پر رہتا ہو۔

گواہ قاضی کے روبرو اپنی دی ہوئی شہادت کو واپس لینے کے بھی مجاز ہیں، لیکن اگر حکم سزا سنایا جا چکا ہو تو وہ اس ضرر کے لیے ان کی شہادت کی وجہ سے ملزم کو پہنچا ہو مستوجب سزا ہوں گے۔ اگر ایسا بیان لیا جائے جس میں زنا کی تصدیق کی گئی تھی تو گواہوں پر قذف (اتہام) کی حد عائد ہو جائے گی۔ چنانچہ جھوٹی گواہی (شهادة الزُّور) کے بارے میں قرآن مجید میں فرمایا کہ

عباد الرحمٰن جھوٹی گواہی نہیں دیتے وَالَّذِیْنَ لَا یَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ (۲۵ [الفرقان]: ۷۲) دوسری جگہ گواہی چھپانے کو گناہ قرار دیا: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ط وَمَنْ یَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ (۲ [البقرۃ]: ۲۸۳) = اور گواہی نہ چھپاؤ اور جو شخص بھی گواہی کو چھپائے گا تو بیشک اس کا دل گنہگار ہے) [حدیث میں بھی جھوٹی گواہی پر تنبیہ اور سلامت موجود ہے].

[دورِ انحطاط میں جب معاشرے میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور تقوٰی اور ضمیر داری کی روح مردہ ہو جاتی ہے تو یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ جھوٹے گواہ بنا لیے جاتے ہیں یا گواہوں کو خرید لیا جاتا ہے اور روحانی بگاڑ کی حالت میں یہ دنیا کے ہر معاشرے میں ہو جاتا ہے]، دیکھیے E. Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار پنجم ۱۸۶۰ء، ص ۱۰۰ و ۱۱۳؛ Ch. White: *Three years in Constantinople*، ۱۸۳۵ء، ۱ : ۱۰۲.

جملہ قواعد مذکورۂ بالا میں بلا شک و شبہہ سب سے زیادہ دشوار سوال عدالت کا ہے۔ گواہوں کے عدل کے متعلق یا تو قاضی کو ذاتی طور پر علم ہونا چاہیے یا سب سے پہلے ان کی عدالت پایۂ ثبوت کو پہنچ جانا چاہیے، دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر سے قاضی کے ساتھ ایک معاون (صاحبُ المسائل یا مُزَکِّی) مقرر کر دیا جاتا تھا جس کا کام اس قسم کی تھکا دینے والی تفتیش کرنا ہوتا تھا۔ چونکہ مسلم ضابطہ صرف دستاویزی شہادت کو [کافی نہیں سمجھتا] بطور ثبوت [اس کے ہمراہ یا] صرف عینی شاہدوں کی زبانی شہادت کو تسلیم کرتا ہے، اس لیے قانونی امور کی تصدیق و توثیق کے لیے صرف ان لوگوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن کی عدالت پہلے سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہو۔ اس طرح ایک خاص پہلو یہ پیدا ہو گیا کہ مستقل "گواہ" وجود میں آ گئے۔ بعض اوقات ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی تھی، لیکن عام طور سے وہ گنتی کے چند آدمی ہوتے تھے۔ وہ قاضی کے اہل کار ہوتے تھے اور ان کا عزل و نصب بھی قاضی ہی کرتا تھا۔ یوں گویا رجسٹری شدہ گواہوں کی جماعت وجود میں آ گئی، جن میں مشرق یعنی قاہرہ اور بغداد میں تو "شہود" کہا جاتا تھا اور المغرب میں "عدول" کہتے تھے۔ قانونی امور و معاملات کی تصدیق و توثیق کرنے کے علاوہ وہ لوگ معمولی تنازعات کا فیصلہ بطور خود کر لیتے تھے۔ یہ لوگ عام طور پر نوجوان قانون دان (فقیہ) ہوتے تھے، جنھیں آگے چل کر عدالتوں ہی میں ملازمتیں مل جاتی تھیں۔ بعض مصنفین نے ان لوگوں کی بدعنوانیوں کی شکایت کی ہے۔ ان کا نمو دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ (پہلا حوالہ ان کے متعلق قاہرہ میں ۱۷۳ھ کا ملتا ہے، الکندی: الوُلاۃ و القُضاۃ، طبع Guest، ص ۳۸۶) اور انھیں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں ختم کر دیا گیا۔ ان گواہوں (شہود) کو رومی بوزنطیوں کے رجسٹری شدہ گواہوں کا از سر نو ظہور سمجھ لینا زیادہ موزوں ہوگا [یہ بھی وہ عام انسانی عادت کے تحت ہے]۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے ربع اول کی صورت حال کے لیے دیکھیے Lane: کتاب مذکور، ۱ : ۱۱۷؛ Vassel: *Über marokkanische Processpraxis*، در *MSOS. As*، ۱۹۰۲ء، ۵ : ۱۷۵ ببعد، [نیز رک بہ شہید]۔

مآخذ: تمام کتب حدیث و فقہ میں متعلقہ ابواب بالخصوص: (۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۶ : ۲۶۶ تا ۲۹۰؛ (۲) خلیل بن اسحٰق: المختصر فی الفقہ، مترجمۂ D. Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲ : ۱۱۶۱ ببعد؛ (۳) Querry: *Droit musulman*،

پیرس ۱۸۷۲ء، ۲ : ۳۰۱ ببعد؛ (۴) Nic. v. Tornauw: Moslem Recht، ۱۸۵۵ء، ص ۲۱۳ ببعد؛ (۵) Ed. Sachau: Muh. Recht، سٹٹ گارٹ ۱۸۹۷ء، ص ۶۹۰ ببعد و ۷۳۷ ببعد؛ (۶) van den Berg: Principes du droit musulman، الجزائر ۱۸۹۶ء، ص ۲۱۶ ببعد؛ (۷) Th. W. Juynboll: Handbuch des islam. Gesetzes، لائیڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۱۵ ببعد؛ (۸) W. Heffening: Islam. Fremdenrecht، ہینوور ۱۹۲۵ء، فصل ۶۲۔ شہود کے بتدریج رجسٹری شدہ قابل اعتماد گواہ بن جانے پر دیکھیے Juynboll میں منقولہ اقتباسات کے علاوہ کتاب مذکور، ص ۳۱۷؛ (۹) Amedroz: The office of Kadi، در JRAS، ۱۹۱۰ء، ص ۷۷۹ ببعد؛ (۱۰) Bergsträsser، در ZDMG، ج ۶۸ (۱۹۱۴ء) : ۳۰۹ ببعد؛ (۱۱) Mez: Renaissance des Islams، ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء، ص ۲۱۸ تا ۲۲۰۔

(W. Heffening)

⊗ **شاہ دَرہ** : [= شاہدرہ، شہدرہ]؛ اس نام کے دو مقامات آج بھی موجود ہیں۔ ان میں سے ایک [بھارت میں] دریاے جمنا کے مشرقی کنارے دہلی سے تقریبًا تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ عام طور پر دہلی ہی کا حصہ شمار ہوتا ہے۔ اسی نام کی دوسری جگہ پاکستان میں لاہور کے بالکل قریب شمال مغرب کی طرف دریاے راوی کے پار واقع ہے۔ یہ دونوں مقامات (لاہور اور دہلی سے باہر) کاروان سراؤں کی صورت میں زمانۂ قدیم سے قائم چلے آتے ہیں، ان کا مقصد یہ تھا کہ ان تاریخی شہروں (لاہور یا دہلی) میں آنے والے مسافر ان میں بآسانی قیام کر سکیں یہ گویا سرائیں تھیں، یہی وجہ ہے کہ اکثر قدیم تاریخوں میں ان کا ذکر سراؤں کے ضمن میں ملتا ہے۔ لاہور سے مغرب کو جاتے وقت دریاے راوی کو عبور کر کے مسافر شاہدرے میں ٹھیرتے، اسی طرح دہلی سے بنارس، علی گڑھ یا پٹنہ جانے والے مسافروں کو شاہدرے سے گزرنا پڑتا تھا۔

ان ہر دو مقامات کا ذکر بنام "شاہدرہ" ہمیں عہد اورنگ زیب کی تاریخوں میں ملتا ہے۔ جادو ناتھ سرکار نے The India of Aurangzeb میں، سجان راے نے خلاصة التواریخ میں اور چترمن نے چہار گلشن میں ان کا نام شاہدرہ لکھا ہے۔ محمد جعفر شاملو نے اپنی تاریخ منازل الفتوح میں لکھا ہے کہ جب وسواس راے اور اس کا نائب بھاو شاہجہان آباد (دہلی) میں تین لاکھ پچاس ہزار افواج لے کر داخل ہوا تو اسی روز نواب شجاع الدولہ بہادر جنگ تیس ہزار افواج کے ساتھ احمد سلطان سے جا ملا جس کے بعد احمد سلطان نے شجاع الدولہ کو اپنی افواج اور ساز و سامان کے ساتھ شاہدرے جانے کو کہا (Elliot and Dowson: History of India، ج ۸، ۱۴۷)۔ ان باتوں کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ ان ہر دو مقامات کو خاصی تاریخی اہمیت حاصل رہی ہے۔ [لاہور کے شاہدرے کی اہمیت مقبرۂ جہانگیر کی وجہ سے بھی ہے۔ اب آبادی کی افزائش کے باعث یہ اچھا خاصا قصبہ ہے۔ شاہدرہ پاکستان ریلوے کا جنکشن بھی ہے]۔

(محمد عبداللہ چغتائی)

⊗ **شاہ دین، سر، میاں** : رَكَ بہ لاہور.

• **شاہرخ میرزا** : تیمور کا چوتھا بیٹا اور تیموری خاندان کا پہلا تاجدار، ۱۴ ربیع الآخر ۷۷۹ھ / ۲۰ اگست ۱۳۷۷ء کو سمرقند میں پیدا ہوا۔ تاریخ میں اس کی وجہ تسمیہ یہ بتائی گئی ہے کہ اس کے باپ کو اس کی ولادت کی خبر ایسے وقت ملی جب کہ وہ شطرنج کھیل رہا تھا اور "رخ" "شاہ" کو مات دینے کے قریب تھا۔ اسے "بہادر" اور "خاقان سعید" کے خطابات بھی ملے۔ اس کی شادی گیارہ سال کی عمر میں ہوئی، تیرہ سال

کی عمر میں قبچاق [رک بآں] کی سہم کے دوران میں وہ تمام سلطنت کا حاکم اعلٰی رہا۔ ایران کی بڑی سہم کے دوران میں اسے سمرقند واپس بھیج دیا گیا، لیکن ۷۹۵ھ / ۱۳۹۳ء میں اسے پھر فوج میں بلا لیا گیا۔ سترہ سال کی عمر میں اس نے قلعۂ سفید [رک بآں] کے محاصرے میں امتیاز حاصل کیا اور دشمن سردار شاہ منصور کا سر کاٹ لیا، تکریت کے محاصرے میں ثالث کے فرائض انجام دیے اور ۷۹۶ھ / ۱۳۹۳ - ۱۳۹۴ء میں سمرقند اور گرد و نواح کے علاقے کا حاکم مقرر ہوا۔ ۳ سال بعد ایران، شام، اور ایشیاے کوچک کی مہموں میں شریک ہوا، اور حلب کے محاصرے کے وقت اس نے اہم مواقع پر کمان کی۔ Chalcondylas اس کی بہت تعریف کرتا ہے۔ چونکہ ہرات میں اس کی موجودگی بےحد ضروری تھی اس لیے وہ اس قورولتای (فوجی سرداروں کا اجتماع، مجلس شوریٰ) میں شرکت نہ کر سکا جس میں چین کے خلاف سہم لے جانے کا فیصلہ کیا گیا تھا۔ انھیں دنوں اس نے ایک نئی شادی بھی کی۔

تیمور کی موت (شعبان ۸۰۷ھ / فروری ۱۴۰۵ء) پر شاہ رخ ان صوبوں کا فرمانروا تسلیم کر لیا گیا، جن کا وہ حاکم تھا۔ دوسرے شاہزادوں نے جو باہم اختلاف رکھتے تھے، پیر محمد کی تجویز کو مان لیا اور سب شاہ رخ کے گرد جمع ہو گئے جو غالبًا صرف اسی قدر چاہتا تھا کہ اسے بادشاہ تسلیم کر لیا جائے اور اس کے اعزاز کے چند نشان مقرر کر دیے جائیں۔ شاہ رخ کے رویے سے ظاہر ہوتا تھا کہ وہ اپنے بھائیوں کی طرف سے اس اظہار تکریم سے خاصا متأثر ہوا۔

خلیل سلطان [بن میران شاہ] نے، جسے امیر برندق نے بےدخل کر دیا تھا، سمرقند پر قبضہ کر کے انتقام لیا تو شاہ رخ اپنی فوج کے ساتھ ماوراء النہر کی طرف روانہ ہو گیا۔ شاہ رخ صلح پسند شخص تھا اور اس کے نمائندے شیخ نور الدین نے صلح طے کر لی جس میں خلیل کو ملک کا فرمانروا رہنے دیا گیا۔ اس کے بعد جلد ھی خلیل اور میرزا پیر محمد کے درمیان لڑائی چھڑ گئی۔ مؤخرالذکر کو اس کے وزیر پیر علی تاز نے قتل کر دیا اور باغیوں نے خلیل کے ہاتھ سے سب اختیارات چھین لیے۔ دوسری جانب جلائریوں [رک بہ جلائر] اور قرہ یوسف نے بغداد اور آذربیجان پر قبضہ جما لیا، پیر عمر کو اس کے اپنے عزیز سکندر نے بےدخل کر کے قتل کر دیا، تب شاہ رخ نے مداخلت کر کے، سکندر کو شکست دی اور اس کے علاقے عراق عجم کا اپنی سلطنت سے الحاق کر لیا اور اپنے کیے ہوئے وعدے کے برخلاف خلیل کی زمینیں آغ بیگ [رک بآں] کو دے دیں۔ خلیل کو اشک شوئی کے طور پر عراق کی حکومت مل گئی اور شاہ رخ نے اسے اس کی محبوبہ گوہر نیاد [آغا] بھی واپس دلا دی جس سے باغیوں نے بہت بدسلوکی کی تھی۔ اسی سال (یعنی ۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ - ۱۴۰۷ء) میں مازندران کو آخری اور قطعی طور پر فتح کر لیا گیا۔

آنے والے سال میں شاہ رخ کا بھائی میران شاہ قرہ یوسف کے خلاف ایک لڑائی میں مارا گیا۔ قرہ یوسف کے دشمن کے بیٹے ابوبکر اور محمد عمر اس کے بعد تھوڑے ھی عرصے تک زندہ رہے اور قرہ یوسف نے اپنی فتوحات کے سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے ایک وسیع سلطنت کی بنیاد رکھ دی جس میں تبریز، آذربیجان اور عراق شامل تھے، شاہ رخ نے اپنے بھائی کے قتل کا انتقام لینے کے خیال سے ۸۲۳ھ / ۱۴۲۰ء میں اس پر حملہ کر دیا۔ قرہ یوسف لڑائی شروع ہونے کے وقت اچانک مر گیا۔ اس کی فوجوں کو خدمت سے سبکدوش کر کے منتشر کر دیا گیا اور اس کی میت کی بےحرمتی کی گئی۔

۸۱۰ھ / ۱۴۰۷ - ۱۴۰۸ء میں متعدد

مہمیں بھیجی گئیں، ایک تو بلخ پر جس میں پیر علی تاز کو شکست دے کر قتل کر دیا گیا، اور دوسری پیر بادشاہ کے خلاف جس نے استر آباد میں بغاوت کر دی تھی ۔ پیر محمد اور رستم میں لڑائی چھڑ گئی، جس میں رستم فتح یاب ہوا اور اصفہان میں داخل ہو گیا جہاں اس نے نہایت سلامت روی کا ثبوت دیا ۔ ابوبکر اور سکندر کرمان میں ایک دوسرے سے برسرپیکار رہے ۔ سیستان کو شاہ رخ نے فتح کر لیا ۔ پیر محمد نے سکندر سے صلح کر لی، لیکن علاء الدولہ نے بغاوت کر دی ۔ اس کے باپ سلطان احمد نے اس کا تعاقب کیا اور قرہ یوسف نے اسے قید کر لیا ۔ ۸۱۱ھ/۱۴۰۹ء کے آخر میں سمرقند شاہ رخ کے زیرنگین آچکا تھا۔

۸۱۲ھ/۱۴۰۹-۱۴۱۰ء میں ایک باغی امیر، خدائے داد، کے خلاف مہم بھیجی گئی، ایک مغل خان نے اس کا سر قلم کر کے شاہ رخ کے پاس بھیج دیا ۔ شاہ بہاء الدین کی بدخشاں میں بغاوت بھی فرو کی گئی، ماوراء النہر کو فتح کرنے کے بعد اس کا نظم و نسق دوبارہ بحال ہوا ۔ مرو کو از سر نو تعمیر کیا گیا، دریائے مرغاب کی پرانی گزرگاہ کو بحال کر کے بند کے پشتوں کی از سر نو تعمیر کی گئی ۔ بعد کے دو سالوں میں شاہ رخ کو امیر شیخ نور الدین کی بغاوت فرو کرنے کی غرض سے پھر ماوراء النہر جانا پڑا ۔ امیر شیخ نور الدین منگولیا میں مارا گیا ۔ کرمان میں نئی شورشیں اٹھ کھڑی ہوئیں جہاں سکندر میرزا رستم کو نکال کر خود تخت حکومت پر بیٹھا ۔ خلیل کی حکومت میں تاتاری جنہیں تیمور ایشیائے کوچک سے لایا تھا، ماوراء النہر سے نکل کر خوارزم پہنچ گئے، جسے انہوں نے تباہ کر دیا، وہ چاہتے تھے کہ اپنے اصلی وطن کو لوٹ جائیں ۔ پہلے ۸۱۵ھ/۱۴۱۲-۱۴۱۳ء میں ایک مہم ان کے خلاف روانہ کی گئی جو ناکام رہی ۔ اس ناکامی سے سخت متاثر ہو کر شاہ رخ نے ایک اور مہم بھیجی اور خوارزم پر اپنا تسلط جما کر وہاں کی عنان انتظام ایک قابل عامل امیر شیخ ملک کے سپرد کر دی۔

۸۱۷ھ/۱۴۱۴-۱۴۱۵ء میں میرزا امیرک احمد نے بغاوت کر دی ۔ الغ بیگ اخسی کا محاصرہ کرنے کی غرض سے نکل کھڑا ہوا ۔ امرائے سکندر نے بغاوت کر دی اور اپنے آپ کو شاہ رخ کے اختیار میں دے دیا، جس نے سکندر کو ایک باعزت صلح کی پیشکش کی، لیکن سکندر نے اسے مسترد کر دیا ۔ ایک طویل محاصرے کے بعد اصفہان پر یورش کر کے اسے سر کر کے تباہ و برباد کر دیا گیا ۔ شاہ رخ نے مداخلت کی اور وہاں کے باشندوں کے بچاؤ کا ذمہ لے کر ان پر رستم کو حاکم مقرر کر دیا ۔ اس نے یہ بھی حکم دیا کہ سکندر کے ساتھ ملائمت اور نرمی کا سلوک کیا جائے، لیکن اس کے احکام کو در خور اعتنا نہ سمجھ کر اس شہزادے کو اندھا کر دیا گیا ۔ مؤخر الذکر نے ترکمانوں کے حلیف سعد وقاص کی اعانت سے ۸۱۸ھ/۱۴۱۵-۱۴۱۶ء میں شیراز میں بایقرا میرزا کی بغاوت میں مدد کی تھی، اس شہر کا محاصرہ کر کے شاہ رخ نے بایقرا میرزا کو معاف کر کے اسے قندھار بھیج دیا ۔ اس نے پھر بغاوت کی تو اسے میرزا امیرک احمد کی معیت میں ہندوستان کی طرف جلا وطن کر دیا گیا ۔ ایک اور مشتبہ شخص میرزا النگر کو بھی بہت دور جلا وطن کیا گیا، دوسرے دو باغیوں، سلطان اویس کرمانی اور امیر بہلول برلاس قندھاری نے اطاعت اختیار کر لی۔

۸۲۰ھ/۱۴۱۷-۱۴۱۸ء میں عنان حکومت شاہ رخ کے بیٹے بایسنغر میرزا کو تفویض کر دی گئی، اس نے وزیر فخر الدین کے

قابل نفرت اور زائد از معمول محاصل کو منسوخ کر دیا اور اس کے ناجائز طور پر کمائے ہوئے منافع کا کچھ حصہ اگلوا لیا۔ اس امیر کی موت جو جلد ہی واقع ہو گئی، ایک رحمت الٰہی متصوّر کی گئی۔

۲۳ ربیع الآخر ۸۳۰ھ / ۲۱ فروری ۱۴۲۷ء کو شاہ رخ ہرات کی مسجد جامع میں ایک سازش کا شکار ہو گیا، جہاں درویش احمد لُر نے ایک عرضی پیش کرنے کے بہانے سے اسے خنجر مارنے کی کوشش کی۔ اس پر ہجوم پل پڑا اور اس کی تکّا بوٹی کر دی۔ اس سازش کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے مشتبہ اشخاص کی گرفتاریاں عمل میں آئیں اور بہتوں کو موت کے گھاٹ اتارا گیا۔ سکندر نے اپنے بھائی جہان شاہ کی مدد سے ۸۳۲ھ / ۱۴۲۹ء میں شاہ رخ کے خلاف عَلَم بغاوت بلند کر دیا۔ چھے سال تک برسرِ بغاوت رہنے کے بعد جہان شاہ نے اطاعت اختیار کر لی اور آذربیجان کا حاکم اعلٰی بنا دیا گیا۔ سکندر جو فرار ہو گیا تھا، تھوڑے عرصے بعد اپنے بیٹے کی انگیخت پر قتل کر دیا گیا۔ رمضان ۸۳۸ھ / مارچ ۱۴۳۵ء میں طاعون نے ہرات کو اور اس کے مضافات کو تباہ و برباد کر دیا۔ کہتے ہیں اس موقع پر لاکھوں آدمی موت کا شکار ہو گئے۔

شاہ رخ نے صوبۂ رَے میں فَشاوِرد کے مقام پر ۲۵ ذوالحجہ ۸۵۰ھ / ۱۲ مارچ ۱۴۴۷ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔ اس کے پانچ بیٹوں، اولوغ (الغ) بیگ، ابوالفتح، ابراہیم، بایسنغر، سیورغتمش اور محمد جوکی Djuki میں سے صرف سب سے بڑا ہی اس کی جانشینی کے لیے زندہ رہا تھا۔

مؤرخین اس بات پر متفق ہیں کہ شاہ رخ بطور فرمانروا حاتم دوران تھا۔ وہ امن پسند اور حرص و آز سے خالی تھا، صلح جو تھا مگر جنگ سے بھی خائف نہ تھا اور جنگوں میں وہ ہمیشہ کامیاب و کامران رہا۔ تیمور کے ہاتھوں جس قدر تکلیف و گزند لوگوں کو پہنچا تھا، اس کی تلافی کرنے میں وہ عمر بھر کوشاں رہا۔ مرو کو اس نے از سر نو تعمیر کیا اور ہرات کو دوبارہ مستحکم کیا اور اس کی پوری طرح سے آرائش و تزئین کی۔ وہ نہایت سچا اور پرجوش مسلمان تھا؛ لوگ اسے صاحب کرامات خیال کرتے تھے۔ وہ خود بڑا شاعر اور فنون لطیفہ کا ماہر تھا اور علما و فضلا، صنّاعوں (یا فنون لطیفہ کے ماہروں) اور اہل قلم کا مربّی تھا؛ ان سب کو اس نے ہرات آنے کی دعوت دی اور وہاں ایک شاندار کتاب خانہ قائم کیا۔ جامی اور صوفی شاعر سیّد نعمت اللہ [رَکَ بان] کرمانی اور قاسم الانوار [رَکَ بان] سب اسی کے عہد میں پھلے پھولے۔ اس کے عہد میں ترکی شاعری فارسی شاعری کے ہم پلّہ ہو گئی۔ شاہ رخ نے جسے علوم تاریخی سے خاص شغف تھا، نظام الدین شامی، شرف الدین علی یزدی، فصیحی، عبدالرزاق سمرقندی اور حافظ ابرو کو نوازا اور کتابیں لکھنے میں ان کی حوصلہ افزائی کی۔ مؤخر الذکر کو اس نے فن جغرافیہ پر ایک بہت بڑی کتاب تصنیف کرنے پر مامور کیا۔ اس کے بیٹوں میں سے الغ بیگ نے، جو فاضل ہیئت دان تھا اور بایسنغر میرزا نے جو نامی گرامی ماہر فنون لطیفہ تھا، نقاشی اور خطاطی کو اعلٰی درجے کی ترقی دینے میں اپنے باپ کی تقلید کی۔ شاہ رخ نے دوسری ریاستوں کے ساتھ ہمیشہ دوستانہ تعلقات قائم رکھے۔ اس نے چین سے سفرا کا تبادلہ کیا۔ چین تیموری خاندان کے سیادتی اقتدار کو تسلیم کرتا تھا اور خراج دیتا تھا۔ ہندوستان بھی اس کے اقتدار کو برائے نام تسلیم کرتا تھا۔ ۸۲۴ھ / ۱۴۲۱ء میں خضر خان تاجدار دہلی نے اس کے ہاں اپنا سفیر بھیجا اور عبدالرزاق سمرقندی کے چین اور ہندوستان کو سفیر بن کر جانے کی داستان ہمارے ہاں کئی مرتبہ شائع

یا ترجمہ ہو چکی ہے ۔ شاہ رخ کا رویّہ جہاں چین کی طرف ادب و لحاظ کا تھا وہاں [عثمانلی] ترکوں کی جانب نہایت حریفانہ اور مغرورانہ تھا، چنانچہ محمّد اوّل (سلطان) سے اس کی خط و کتابت اس کا ثبوت ہے ۔ مصر سے اس کے تعلقات میں بعض اوقات دشواری پیدا ہو جاتی تھی ۔ ۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء میں تبّت نے اس کے ہاں اپنی سفارت بھیجی۔

شاہ رخ کی وفات کے بعد سلطنت کا زوال شروع ہو گیا ۔ تیموری شہزادے جو سب کے سب تحصیل قوت و اقتدار کے متوالے تھے اور جن سب کو متوسل اور پیرو کار مل جاتے تھے، باہمی کشمکش ہی میں کھوئے رہے، جس کی وجہ سے صفویوں کو عروج حاصل ہوا اور سلطنت ازبکیہ کی تشکیل شروع ہوئی.

مآخذ: (۱) عبدالرزاق السمرقندی کی مطلع سعدین و مجمع بحرین اس بارے میں بہترین کتاب ہے، بدقسمتی سے یہ کبھی بھی مکمل شائع نہیں ہوئی [یہ کتاب پروفیسر محمد شفیع لاہوری نے شائع کر دی ہے جو بالاقساط اورینٹل کالج میگزین، پنجاب یونیورسٹی میں چھپتی رہی]، Galland نے اس کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا *Bibl. Nat.*، fonds français، عدد ۶۰۸۳ تا ۶۰۸۷ اور Quatremère نے اپنی *Mémoires historiques sur la vie de sultan Schah-rokh* اسی سے لی ہے (*JA*، ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۹۳ تا ۲۳۲ اور ۳۳۸ تا ۳۶۳)، جس پر نظر ثانی کی گئی اور ۸۲۴ھ/ ۱۴۲۱ء) تک جاری رہی جب کہ وہ *Notice de l'ouvrage persan qui a pour titre Matla-assadein* کی شکل میں ظاہر ہوئی . . . پیرس ۱۸۴۳ء (*N.E.*، ۱/۱۶) ۔ حافظ ابرو کے گم شدہ حصوں میں سے بہت سی عبارتیں مطلع نے محفوظ کر دی ہیں، جس میں علاوہ ازیں شرف الدین یزدی کا اور تیمور کے دوسرے مؤرخین کا مواد موجود ہے؛ (۲) میر خواند، ۶: ۱۸۰ تا ۲۲۳؛ (۳) اور خواند امیر، ۳: ۱۷۸ تا ۲۱۴ بہت اہم ہیں؛ (۴) دولت شاہ کا تذکرہ بہت ہی منتشر اور پراگندہ ادبی معلومات دیتا ہے؛ اسی مضمون پر دیکھیے: (۵) میر علی شیر: مجالس النفائس، کتاب ۷ (*JA*، ۱۸۶۱ء، ۱۷: ۲۸۵/ ۲۸۶) ۔ سازش کی داستان: (۶) Barbier de Meynard: *Extraits de la Chronique persan d'Herat* میں ملے گی (*JA*، ۱۸۶۲ء، ۲۰: ۲۶۸ تا ۲۷۲)؛ (۷) منجّم باشی: صحائف الاخبار، قسطنطنیہ ۱۲۸۵ھ، ۳: ۵۷، ترکوں کے ساتھ روابط کے سلسلے میں بہت اہم ہے، نیز دیکھیے (۸) Price: *Chronological Retrospect*، لنڈن ۱۸۲۱ء، ۳: ۵۸۵ ببعد؛ (۹) Sédillot: *Sur un sceau de Schah Rokh, fils de Tamerlan, et sur quelques monnaies des Timourides de la Transoxiane* (*J.A.*، ۱۸۴۰ء، ۱۰: ۲۹۵ تا ۳۱۹) اور *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*، ۱: ۲۳۳ تا ۲۶۹؛ (۱۰) Browne: *Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۳۷۹ تا ۳۸۷، اور (۱۱) Blochet: *Introduction à l'histoire des Mongols*، ص ۲۳۸ تا ۲۶۵ (شاہ رخ کے روابط چین سے).

(L. BOUVAT)

شاہ رُود: (۱) دو دریاؤں کا نام جو دریائے قزل اوزن (سفید رود) کے نظام سے وابستہ ہیں ۔ یہ دوسرا نام جس کا اطلاق قرونِ وسطٰی میں پورے قزل اوزن پر ہوتا تھا، اب صرف اس کے حصۂ زیریں کے لیے، یعنی مَنجیل سے بحیرۂ خزر تک بولا جاتا ہے، دیکھیے Andreas، در Pauly-Wissowa: *Realenz.*، بار دوم، جلد ۱، عمود ۱۷۳۶؛ Monteith، ص ۱۶)۔ دونوں شاہرودوں میں زیادہ اہم وہ ہے جو منجیل کے مقام، (۳۶° عرض بلد، ۴۹° درجے طول بلد) پر اصل دریا سے جا ملتا ہے ۔ یہ شاہ رُود البرز کے کوہستانی سلسلے سے نکلتا ہے اور اس کے بہاؤ کی

سمت جنوب مشرق سے شمال مغرب کی طرف ہے۔ المُستوفی القزوینی کے بیان کے مطابق جو اس دریا کے بارے میں ایک نسبةً مختصر، مگر خاصا صاف و واضح ہے (نزھة القلوب، متن، ص ۲۱۷ - ۲۱۸؛ ترجمۂ انگریزی ص ۲۱۰)، شاہ رود قزوین کے ضلع رودبار میں دو دریائی شاخوں کے باهمی اتصال سے بنتا ہے، ان دونوں ندیوں میں سے ایک تو طالقان کی پہاڑیوں میں سے نکلتی ہے اور دوسری شمر اور تخمس کے پہاڑوں میں سے، جیسا کہ Le Strange نے متن کو پڑھا ہے، جو غیر یقینی ہے، کیونکہ اس میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ حاجی خلیفہ جو اپنی جہان نما (ص ۳۰۳) میں اکثر نزھة القلوب سے اقتباس نقل کرتا ہے، یہاں 'کوہ شیر' پڑھتا ہے (دیکھیے Le Strange کی ایڈیشن میں اختلافات، ص ۲۱۷، شمارہ ۴)۔

المستوفی کے بیان کے مطابق شاہ رُود ضلع رُودبار میں بہتا ہوا الموت کے قریب سے گزرتا ہے اور طَرم کے ضلع میں جو دو طارموں کا علاقہ ہے، سفید رُود بن جاتا ہے۔ اپنے منبع سے شروع ہو کر مؤخرالذکر دریا کے اتصال تک اس کا طول ۵۰ فرسنگ ہے۔ اس کا پانی، باستثنائے فصل، کھیتوں کی سیرابی کے کام میں نہیں آتا۔ ان آخری الفاظ کا اسی مصنف کے دوسرے بیان سے کہ طارم کے ضلع کی بہت سی اراضی کو شاہ رود ہی سیراب کرتا ہے (متن، ص ۲۱۰؛ ترجمہ ص ۱۵۷) مقابلہ کرنا چاہیے۔ [.... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بذیل مقالہ]۔

مآخذ: (۱) المستوفی القزوینی: نزھة القلوب، طبع Le Strange (GMS)، جلد ۲۳ - ۱: ۶۰ ببعد، ۱۶۰، ۲۱۷ ببعد؛ ۲: ۶۶، ۱۵۷، ۲۰۹ ببعد؛ (۲) Monteith: *Journal of a Tour through Azerdbijan and the Shores of the Caspian*، *Journal of the* [illegible] *Royal Geogr. Society of London*، ۱۸۳۳ء، ۳: ۱۳، ۱۵، ۲۰؛ (۳) Rawlinson: *Notes on a Journey from Tabriz....to Gilán in October and November 1838*، مجلّہ مذکور، ۱۸۴۰ء، ۱۰: ۱، ۶۴؛ (۴) Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۵۷۴، ۵۸۱، ۵۸۷، ۵۹۰، ۵۹۲، ۶۱۶ ببعد، ۶۲۸، ۶۳۷، ۶۶۸؛ (۵) Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۷۰ ببعد، ۲؛ المستوفی: کتاب مذکور، ۱: ۸۲؛ ۲: ۸۵؛ (۶) Barbier de Meynard: *Dictionnaire...de la Perse*، ص ۳۳۳؛ (۷) لسترینج Le Strange: کتاب مذکور، ص ۱۶۹، ۱۷۰؛ (۸) Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۶۱۱، ۶۳۷، ۶۷۰ ببعد، ۶۷۳، ۶۷۵؛ (۹) Le Strange: کتاب مذکور، ص ۳۶۶۔

(V. F. BÜCHNER [و ادارہ])

شاہ سیون [= سوان]: ایران میں ترکی قبائل کے شعوب کا نام۔ ترکی زبان میں اس ترکیب کا مطلب ہے ''وہ لوگ جو شاہ کو دوست رکھتے ہیں''؛ ایرانی مؤرخ اسے ''شاهی سیون'' لکھتے ہیں۔ یوں گویا یہ ترکی اسم مفعول 'شاهی' اور ترکی کی بنے مختصرہ دونوں کا اظہار کرتا ہے۔

میلکم Malcolm کے بیان کے مطابق شاہ عباس اول ۹۹۵ تا ۱۰۳۸ھ/۱۵۸۷ تا ۱۶۲۸ء نے سرکردہ سر ترکی قبائل مسمّٰی قزل باش (= سرخ سر والے) کی، جو شاہی محافظ کے فرائض ادا کرتے تھے، طاقت و قوت زائل کرنے کے لیے تمام قبائل کے آدمیوں کو دعوت دی کہ وہ اپنے آپ کو شاہ سیون نامی نئے عسکری نظام میں بھرتی کرائیں۔ صفوی خاندان کے ساتھ انتہائی شیفتگی و لگاؤ کے باعث یہ جمعیت بادشاہ کی مخصوص عنایات کی مورد تھی۔ ایک وقت میں ان کی تعداد ضرور ایک لاکھ خاندان ہو گی، مگر رفتہ رفتہ یہ تعداد کم ہوتی چلی گئی۔

ملکم زبدة التواریخ کا حوالہ دیتا ہے اور اس کا بیان بعد کے مؤرخین نے بھی قبول کیا ہے، مگر صفوی خاندان کے عہد کے یورپی سیاحوں (Chardin، Olearius، R. du Mans، D. Garcias de Silva، Figueroa) نے شاہ سیون نام کی کسی جماعت یا قبیلے کا ذکر نہیں کیا، اور مشہور واقعات ملکم کے بیان کو کسی قدر پیچیدہ بنا دیتے ہیں۔

عالم آرائے عباسی میں اکثر "شاہی سیون کردن"، "صلائے شاہی سیونی" یعنی "مومنین سے التجا کرنا" کی سی عبارتیں استعمال کی گئی ہیں۔ چنانچہ شاہ عباس کا والد شاہ سلطان محمد بھی طریق کار اس سے پہلے ٩٨٩ھ اور ٩٩٢ھ کی بغاوتوں میں استعمال کر چکا تھا۔ اسکندر منشی کہتا ہے "کہ شاہ محمد نے 'شاہی سیون' کی صلائے عام دیتے ہوئے حکم دیا کہ وہ تمام ترکمانی قبائل جو اس گھر کے نمک خوار (غلام و یک جہت این دودمان) ہیں انھیں اعلیٰ حضرت کے جھنڈے تلے جمع ہو جانا چاہیے"۔ ان التجاؤں نے جو ایک مخصوص مقصد کے لیے کی گئی تھیں، صفوی دودمان (اجاغ، اوجق، اوجاخ) کے وابستگان کے مذہبی جذبات کو برانگیختہ کیا، کیونکہ اس خاندان کے تاجدار نہ صرف اپنا شجرۂ نسب شیعی اماموں سے ملاتے تھے، بلکہ ان کے اوتار ہونے کے دعویدار بھی تھے۔ شاہ عباس کے زمانے میں ترکی میں ایک فرقہ تھا جو ایران کے تاجدار کو اپنا مرشد مانتا تھا۔ خود ہمارے زمانے میں اہل حق [رک بآن] صفوی بادشاہوں کو اپنے اوتاروں میں شامل کرتے ہیں۔ الغرض شاہ سیون کے نعرے کا مقصد سیاسی سرکشوں کو ان فرائض کی یاد دہانی کرنا تھا جو ان پر ان کے بزرگوں کی جانب عائد ہوتے تھے [. . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بذیل مادہ].

مآخذ: (١) اسکندر منشی [رک بآن]: تاریخ عالم آرائے عباسی، تہران ١٣١٣ھ، ص ١٨٢، ٢٠٥، ٢١٨، ٢٥٣، ٢٥٥ تا ٢٦٥، ٢٦٦ تا ٣٣٦، ٣٤٠، ٧٦٦؛ (٢) زین العابدین شیروانی: بستان السیاحت (١٢٤٧ھ/١٨٣١ء میں لکھی گئی اور تہران میں ١٣١٥ھ میں چھپی)؛ ص ٣١٦؛ (٣) ملکم Malcolm: The History of Persia، لندن ١٨١٥ء، ١ : ٥٠٠، ٥٣٣، ٥٠٦ مع زبدة التواریخ کے حوالے کے (دیکھیے Rieu: Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum، ٢ : ١٠٥٥ تا ١٠٥٦؛ مصنف کا نام کمال ابن جلال ہے)۔ تاریخ ١٠٦٣ھ پر آ کر ختم ہو جاتی ہے)؛ (٤) Dupré: Voyage en Perse، پیرس ١٨١٩ء، ٢ : ٤٥٣؛ (٥) J. Morier: Some account of the Iliyats، J.R.C.S. ج ٧، ١٨٣٧ء، ص ٢٣٠ تا ٢٤٣؛ (٦) A. Müller: Der Islam im Morgen-u. Abendland، برلن ١٨٨٧ء، ٢ : ٣٦٩ تا ٣١٠؛ (٧) P. Horn در Grundriss d. Iran. Phil.، ٢ : ٥٨٣؛ (٨) P. Sykes: A History of Persia، لندن ١٩١٥ء، ٢ : ٢٦٠؛ (٩) Butkov: Materiali po novoi istorii Kavkaza، سینٹ پیٹرز برگ ١٨٦٩ء، ٢ : ٤٧٠؛ (١٠) I. A. Ogranovič: Provintsii Persii Aradabil i Sarāb، در Zap Kavkaz Otd. Geogr. Obšč.، ١/١٠، Tiflis ١٨٧٦ء، ص ١٣١ تا ٢٣٥؛ (١٠) Vl. Markov: Shāh sevanī na Mughāni در مجلّۂ مذکورہ ١/٣٤ (١٨٩٠ء) : ١ تا ٦١؛ (١١) G. Rodde: Reisen an d. Persisch-Russ. Grenze، لائپزگ ١٨٨٦ء، ١ : ٣١٨ تا ٣٤٧ (یادداشت از Ogranovič، شاہ سون کے شجرۂ نسب وغیرہ)؛ (١٢) A. Houtum-Schindler: Eastern Persian Irak، لندن ١٨٩٦ء، ص ٣٨؛ (١٣) L. Tigranov: Iz. obščestvenno-ekonomičeskikh Otnoshenii v Persii، سینٹ پیٹرزبرگ ١٩٠٩ء، ص ١٠٣ تا ١٣٦؛ (١٤) شاہ سون پر ایک مقالہ شائع شدہ در Ord. och Bild، ١٩١٣ء، ص ٢٩٢

تا ۳۰۷؛ *Der Islam*، ۱۱ : ۹۷ میں مذکور ہے۔

(V. MINORSKY)

شاہ شُجاع : جلال الدین بن محمد بن المظفر، مظفری خاندان کا ایک حکمران - رمضان ۷۵۹ھ / اگست ۱۳۵۸ء میں مبارز الدین محمد شاہ فارس و کرمان و کردستان کے معزول اور نابینا کر دیے جانے کے بعد اس کا بیٹا شاہ شجاع تخت پر بیٹھا، لیکن دو ہی ماہ کے اندر محمد نے جس کی بینائی پوری طرح زائل نہیں ہوئی تھی قلعۂ سفید کے حصار پر جہاں اسے رکھا گیا تھا قبضہ کر لیا اور اس میں اپنے آپ کو اچھی طرح مستحکم کر لیا - جلد ہی اس میں اور شاہ شجاع میں صلح ہو گئی - شرائط یہ قرار پائیں کہ محمد شیراز کی طرف چلا جائے اور اس کا نام خطبے میں پڑھا جائے، مزید برآں یہ کہ سلطنت کا کوئی کام اس سے استصواب کیے بغیر سر انجام نہیں پائے گا - کچھ عرصے بعد اس کے پیروؤں نے چاہا کہ شاہ شجاع کو پکڑ لیں اور اسے قتل کر دیں، لیکن ان میں سے بعض نے اپنے ساتھیوں سے دغا کرکے راز فاش کر دیا - اس پر شاہ شجاع نے تمام سازشیوں کو قتل کرا دیا اور اپنے باپ کو قید کر دیا - مؤخر الذکر ربیع الاوّل ۷۶۵ھ / جنوری ۱۳۶۴ء میں فوت ہو گیا - اب شاہ شجاع کو اپنے بھائی شاہ محمود سے عہدہ برآ ہونا تھا - ۷۶۴ھ / ۱۳۶۲ - ۱۳۶۳ء میں اس کے اہلکاروں نے شہر اَبَرْقوہ کے خراج کا مطالبہ پیش کر دیا، حالانکہ اس پر اور اصفہان پر شاہ محمود حکومت کرتا تھا - اس بات نے شاہ محمود کے دل میں بدگمانی کی آگ مشتعل کر دی اور اس نے معاً یزد پر حملہ کرکے اس صوبے پر قبضہ جما لیا، وہ اصفہان کو واپس آ رہا تھا کہ راستے میں اس کے بھائی نے اسے گھیر لیا، لیکن جلد ہی دوستانہ مفاہمت ہو گئی، جس کی رو سے اس نے شاہ شجاع کا شاہی تفوق تسلیم کر لیا، مگر ۷۶۵ھ / ۱۳۶۳ - ۱۳۶۴ء میں اس نے بغداد و تبریز کے حکمران جلائری اُویس سے اتحاد کر لیا اور فارس پر حملہ کر دیا - شاہ شجاع اس کے مقابلے کے لیے میدان میں آیا - آخری مقابلہ فیصلہ کن ثابت نہ ہوا، پھر شاہ محمود گیارہ ماہ کے محاصرے کے بعد شیراز کو لینے میں کامیاب ہو گیا، مگر ذوالقعدہ ۷۶۷ھ / اگست ۱۳۶۶ء میں وہ اس سے پھر چھن گیا - ۹ شوال ۷۷۶ھ / ۱۳ مارچ ۱۳۷۵ء کو شاہ محمود کی وفات کے بعد شاہ شجاع جس نے ۷۷۰ھ / ۱۳۶۸ - ۱۳۶۹ء میں حاکم وقت عباسی خلیفہ کی خلافت کو تسلیم کر لیا تھا، اصفہان کا فرمانروا بھی ہو گیا - اب اسے آذربیجان پر اپنی حکومت کی توسیع کی سوجھی کیونکہ وہاں کے شرفا اویس کے جانشین سے اویس کی وفات واقع ۷۶۶ھ / ۱۳۶۴ - ۱۳۶۵ء کے بعد سخت بددل اور بیزار ہو چکے تھے - اس مقصد کے پیش نظر شاہ شجاع ایک بھاری فوج لے کر روانہ ہوا، قزوین کو سر کیا، حسین کو شکست دی اور کامیابی کے ساتھ تبریز کے نواح میں پہنچ گیا - تبریز نے ہتیار ڈال دیے اور حسین کو جنوب کی طرف پسپا ہونا پڑا، لیکن جب دو ماہ کے بعد شاہ شجاع اپنے گھر واپس آ گیا تو تبریز پر حسین نے دوبارہ قبضہ کر لیا، اور چونکہ شجاع کو اپنے برادر زادے شاہ یحیٰی سے بھی لڑنا تھا اس لیے اسے حسین کے ساتھ صلح کرتے ہی بنی، اس صلح پر مُہر تصدیق لگانے کے لیے شاہ شجاع کے بیٹے زین العابدین کی شادی حسین کی ہمشیرہ سے کر دی گئی، با این ہمہ جلد ہی دونوں کے درمیان پھر لڑائی شروع ہو گئی - جب ۷۸۱ھ/۱۳۷۹-۱۳۸۰ء) میں حسین کے امرا میں سے ایک امیر عادل آغا نے جو عموماً سارق آغا کہلاتا تھا، مظفّریوں کی مملکت پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج تیار کی، تو شاہ شجاع پیش دستی کرنے کی غرض سے

سلطانیہ پہنچ گیا، لیکن حسین نے بےخبری میں اس پر حملہ کر کے اسے سراسیمہ کر دیا اور اس نے بمشکل جان بچائی ۔ تاہم جب اس نے خود حملہ کیا تو وہ سارق عادل کی فوجوں کو بھگا دینے میں کامیاب ہو گیا، جو خیمہ گاہ کو لوٹنے میں مصروف تھیں؛ بعد ازاں اس نے سلطانیہ کا محاصرہ کر لیا، جس پر سارق عادل نے ہتیار ڈال دیے، اسی دوران میں حسین کے ایک بھائی شیخ علی نے بغداد کے حاکم کو، جو حسین کی طرف سے وہاں حکومت کرتا تھا، قتل کر کے اپنے فرمانروائے بغداد ہونے کا اعلان کر دیا ۔ اس پر لڑائی کے شعلے پھر بھڑک اٹھے ۔ اپنے موقف کو مزید تقویت دینے کی غرض سے اس نے شُستر کے گورنر پیر علی بادک سے اتحاد کر لیا، جسے شاہ شجاع نے مدد دی تھی ۔ جب ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰ — ۱۳۸۱ء میں حسین اور سارق عادل نے چڑھائی کی تو شیخ علی اور پیر علی کو بھاگنے ہی بنی، مگر جب مؤخر الذّکر (سارق عادل) وہاں سے چلا گیا تو وہ دونوں واپس آ گئے اور اب حسین کے بھاگنے کی باری آئی ۔ اس کے تھوڑے عرصے بعد (عام طور پر اس کی تاریخ جمادی الآخرہ ۷۸۳ھ/ اگست ۔ ستمبر ۱۳۸۱ء بیان کی جاتی ہے) حسین کو اس کے بھائی احمد بن اویس نے قتل کر دیا اور خود تخت پر بیٹھ گیا، اس کا پہلا کام شیخ علی اور پیر علی کے مقابلے میں اپنا دفاعی استحکام تھا ۔ ان دونوں نے شکست کھائی اور مارے گئے، مگر اب ان کا تیسرا بھائی تخت کا دعویدار بن کر مقابلے میں نکل آیا، جب اس نے سارق عادل کے سامنے مدد کے لیے ہاتھ پھیلایا تو احمد نے شاہ شجاع سے مدد کی درخواست کی ۔ شاہ شجاع نے معاً السّلطانیہ پر قبضہ کر لیا، جو اس وقت بایزید کے قبضے میں تھا اور مؤخرالذّکر کو اپنا حاکم مقرر کر دیا، مگر شاہ شجاع کے عمّال وہاں سے بہت جلد نکال دیے گئے اور السلطانیہ احمد کے قبضے میں آ گیا ۔ اس کے بعد جب تیمور کی یلغار قریب پہنچ گئی تو شاہ شجاع نے اس خونخوار دشمن سے دوستی گانٹھنے کی غرض سے اسے ہر قسم کے بیش قیمت تحائف روانہ کیے، تیمور نے ایفائے عہد کی ضمانت کے طور پر شاہ شجاع سے اس کی ایک بیٹی اپنے ایک بیٹے کے لیے طلب کی ۔ عام روایت کے مطابق شاہ شجاع ۲۲ رمضان ۷۸۶ھ/ ۹ اکتوبر ۱۳۸۴ء کو ۵۳ سال ۲ ماہ کی عمر میں وفات پا گیا ۔ شاعر حافظ اسی کے دربار کی زینت تھا ۔

مآخذ: (۱) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۲) Defrémery: *Mémoire historique sur la destruction de la dynastie des Mozaffériens*، در JA.، سلسلۂ چہارم، ج ۳ ببعد؛ (۳) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۵: ۱۰ تا ۱۹، ۲۶، ۲۸ ۔

(K.V. ZETTERSTÉEN)

شاہ طاغ: (= شاہ داغ، شہداغ): رَكَ بہ داغستان ۔ ⊗

شاہ عالَم: [یہ دو مغل بادشاہوں کا لقب تھا]: ⊗

(۱) شاہ عالم اول سے مراد اورنگ زیب کا تیسرا بیٹا محمد معظّم ہے، جس کا تخت نشینی سے پہلے یہ لقب تھا اور بادشاہ بننے پر اس نے بہادر شاہ اول [رَكَ بآں] کا لقب اختیار کر لیا ۔

(۲) شاہ عالم ثانی، شاہزادہ علی گوہر ابن عزیز الدین عالمگیر ثانی کا لقب تھا ۔ یہ مقالہ اسی دوسرے شاہ عالم کے بارے میں ہے، جو ۱۷۵۹ء میں اپنے باپ کا جانشین ہوا ۔ ۱۷۶۱ء میں اسے احمد شاہ ابدالی نے، جس نے پانی پت کی تیسری لڑائی میں مرہٹوں کی قوت کو پاش پاش کر دیا تھا، ہندوستان کا شہنشاہ تسلیم کیا ۔ اپنے سینتالیس سالہ عہد حکومت میں شاہ عالم [جلال الدین] دوسروں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بنا رہا ۔ دو موقعوں پر بعض

دھڑے بندیوں نے اسی کے قرابت داروں میں سے اس کے حریفوں کو کھڑا کر کے ان کی شاہنشاہی کا اعلان کر دیا، یعنی شاہجہان ثالث کو ۱۷۵۹ء اور ۱۷۶۰ء میں اور بیدار بخت کو ۱۷۸۸ء میں۔ اودھ کے نواب وزیر شجاع الدولہ کے ساتھ مل کر شاہ عالم نے بنگال کے نواب ناظم میر قاسم کی بددلی سے مدد کی، میر قاسم نے ۱۷۶۴ء میں بکسر کی لڑائی میں انگریزوں کے ہاتھوں شکست کھائی اور لڑائی کے بعد شاہ عالم نے انگریزوں کی اطاعت قبول کر لی اور ایک معاہدے پر دستخط کر دیے، جس کی رو سے نواب وزیر تو انگریزوں کا باجگزار بن گیا اور وہ خود (شاہ عالم بادشاہ) فاتحین کا وظیفہ خوار ہو گیا۔ ۱۷۶۵ء میں اس نے انگریزوں سے ایک معاہدہ طے کیا، جس کی رو سے اس نے بنگال، بہار اور اڑیسہ کے دیوانی کے اختیارات [یعنی محاصل کا انتظام] ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھوں میں دے دیا، لیکن کمپنی نے اس تقرر کے فرائض اور ذمے داریوں کو کہیں سات سال بعد جا کر قبول کیا۔ اس کے بعد شاہ عالم نے اپنے دہلی واپس جانے میں سہولت پیدا کرنے کی غرض سے خود کو مرہٹوں کی پناہ میں دے دیا اور الٰہ آباد اور کڑہ کے اضلاع، جو اسے ذاتی اخراجات وغیرہ کے لیے دیے گئے تھے، مرہٹوں کی طرف منتقل کر دیے۔ مرہٹوں سے اتحاد کرنے کے باعث وہ کمپنی کی دوستی، نیز ۲۶ لاکھ روپے کے خراج یا وظیفے سے، جو اس کے لیے مقرر ہو چکا تھا محروم کر دیا گیا۔ ۱۷۸۸ء میں مادھوجی سندھیا کی حالت، جو عام طور سے شاہ دہلی کی ذاتی حفاظت کا ذمے دار تھا، روہیلہ سرداروں کے حملوں کی وجہ سے بہت ہی دگرگوں ہو گئی۔ بدبخت غلام قادر نے دہلی پر قبضہ کر لیا اور شاہی محل کو لوٹ لیا۔ اس نے شہزادیوں کو کوڑے لگوائے اور بادشاہ کو زمین پر گرا کر اس کے سینے پر چڑھ بیٹھا اور اپنے خنجر سے اس کی آنکھیں نکال دیں۔ سندھیا نے دہلی کو دوبارہ فتح کیا۔ غلام قادر گرفتار کر لیا گیا اور بہت اذیّت کے ساتھ مارا گیا۔ ۱۸۰۳ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے آئینی طور پر شہنشاہ کی ذاتی حفاظت کا بیڑا اٹھا لیا۔ ۱۸۰۶ء میں شاہ عالم وفات پا گیا۔

[اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ اس کی ایک نظم یا غزل نما قطعہ جو اس نے غلام قادر کے ہاتھوں اندھا کیے جانے کے بعد لکھا تھا بڑا پر اثر و رقت انگیز ہے؛ پہلا شعر یہ ہے:

صرصر حادثہ برخاست پے خواری ما
داد برباد سر و برگ جہانداری ما

شاہ عالم اردو کا اچھا شاعر تھا اور آفتاب تخلص کرتا تھا۔ عجائب القصص کے نام سے ایک اردو داستان بھی اس سے منسوب ہے (شائع کردۂ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع راحت افزا بخاری)]۔

مآخذ: (۱) غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخرین، لکھنؤ ۱۳۱۴ھ (نول کشور پریس)؛ (۲) W. Irvine: *The Later Mughals*، طبع جادوناتھ سرکار، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۳) Vincent A. Smith: *The Oxford History of India*، ۱۹۱۹ء؛ [(۴) سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ پاکستان و بھارت، حصۂ دوم]۔

(T. W. HAIG [و ادارہ])

شاہ عبدالعزیز محدّث دہلوی: شاہ عبدالعزیز ابن شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ۲۵ رمضان ۱۱۵۹ھ/ ۱۱ اکتوبر ۱۷۴۶ء کو بوقت سحر پیدا ہوئے (دیکھیے ملفوظات، ص ۱۰۹)۔ والد بزرگوار نے عبد العزیز نام رکھا۔ تاریخی نام غلام حلیم ہے (حیات ولی، ص ۳۲۰) تحفۂ اثنا عشریہ (ص ۲) میں بھی یہی نام استعمال ہوا ہے۔ بچپن ہی میں قرآن مجید حفظ کیا اور تجوید و قراءت سیکھی۔ گیارہ سال کی عمر میں باقاعدہ تعلیم شروع ہوئی۔ والد نے اپنے خلفا میں سے ایک قابل شخص کو تعلیم کے لیے

مقرر کر دیا تھا۔ تقریباً دو سال میں شاہ عبدالعزیز نے عربی کے مختلف علوم میں حیرت انگیز ترقی کر لی۔ طبیعت میں ایسی جولانی اور تیزی پیدا ہو گئی جس کی نظیر کم ملتی ہے (حیات ولی، ص ۳۲۱)۔

پھر والد بزرگوار کے حلقۂ درس میں شمولیت اختیار کی۔ اس حلقے میں وہی طلبہ شامل ہوتے تھے جن کے حافظے اور ذہانت کی دھوم تمام علما میں مچی ہوتی تھی (حیات ولی، ص ۳۲۲)۔ عمر کے سولھویں سال میں داخل ہوئے تو تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، عقائد، منطق، کلام، ہندسہ، ہیئت، ریاضی، تاریخ، جغرافیہ وغیرہ تمام علوم میں مہارت پیدا کر چکے تھے، لیکن خاص ذوق قرآن مجید سے تھا۔ شاہ عبدالعزیز نے خود لکھا ہے کہ والد میرے استاد کو قرآن مجید پڑھانے کی خاص تاکید فرمایا کرتے تھے۔

تقریر ابتدا ہی سے بہت شستہ اور فصیح تھی۔ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو ایسے انداز میں بیان کرتے کہ بڑے بڑے فضلا محو حیرت رہ جاتے (حیات ولی، ص ۳۲۲)۔ والد بزرگوار کی وفات پر صرف سولہ برس کی عمر میں مسند درس سنبھالی۔ اسی وقت سے زندگی کے آخری سانس تک اپنا وقت درس و تدریس، تصنیف و تالیف، دعوت و ارشاد، مریدوں کی تربیت اور شاگردوں کی تکمیل ہی میں صرف کیا (اتحاف النبلاء، ص ۲۹۶)۔ کسی عالم نے انہیں ''سراج الہند'' کا لقب دیا، جس طرح ان سے پہلے شیخ نصیر الدین چشتی کو ''چراغ دہلی'' کہا گیا تھا (الیانع الجنی)۔

حافظہ بے مثال تھا، اکثر غیر مشہور کتابوں کی طویل عبارتیں صرف یاد سے لکھوا دیتے تھے۔ [ان کے معاصر مولانا فضل امام خیر آبادی لکھتے ہیں: اب کچھ مدت سے بیماری کی وجہ سے کتاب بینی کی طاقت نہیں، تمام علوم و فنون عقلی و نقلی از بر ہیں۔ علم حدیث و فقہ، اصول اور تمام علوم عربیہ خاص کر لغت میں مشہور ہیں]۔ باطنی فیوض کی برکات اور قوائے روحانی کی حالت سے علمی دقائق بیان فرماتے تو معلوم ہوتا کہ بحر زخار موجزن ہے۔ جب گفتگو کرتے تو حاضرین پر حالت استغراق طاری ہو جاتی اور ان کے دل ربانی انوار سے منور ہو جاتے (حیات ولی، ص ۳۲۹)۔ تفقہ اس درجہ حقیقت رس تھی کہ بہ نیت مباح انگریزی سیکھنے کا فتوی دے دیا (فتاوی عزیزیہ، ۱: ۱۸۶)، حالانکہ اکثر علما شاہ صاحب کی وفات سے پچاس ساٹھ برس بعد بھی اس باب میں متوقف رہے۔

ہفتے میں دو مرتبہ سہ شنبے اور جمعے کو درس گاہ میں مجلس وعظ منعقد فرماتے۔ خواص و عوام میں سے بے شمار شائقین شریک ہوتے۔ انداز بیان ایسا دلکش تھا کہ ہر مذہب و ملت کا آدمی وعظ سے خوش خوش جاتا۔ ان کی کوئی بات کسی پر گراں نہ گزرتی (حیات ولی، ص ۳۲۷)۔

اپنے زمانے میں علما و مشائخ کے مرجع تھے۔ کثرت حفظ، تعبیر رؤیا، سلیقۂ وعظ و انشا، تحقیق و جستجو نیز مناظرہ و مباحثہ میں درجۂ امتیاز حاصل تھا۔ ان کی شاگردی بڑے بڑے علما کے لیے باعث فخر تھی۔ ان کی تالیفات فضلا کے نزدیک معتمد علیہ ہیں (اتحاف النبلاء، ص ۲۹۶ تا ۲۹۷)۔

اواخر رمضان ۱۲۳۹ھ میں بیمار ہوئے۔ مرض نے شدت اختیار کر لی تو جو نقدی پاس تھی وہ شرعی حصص کے مطابق بھتیجوں اور ذوی الارحام میں تقسیم کر دی، پھر وصیت فرمائی کہ میرا کفن اسی کپڑے کا ہو، جو میں پہنتا رہا۔ ان کا کرتہ دھوتر کا اور پاجامہ گاڑھے کا ہوتا تھا۔ (یکشنبہ) ۷ شوال ۱۲۳۹ھ/ ۵ جون ۱۸۲۴ء کو صبح کے وقت انتقال ہوا۔ اسی برس کچھ دن عمر پائی۔ یکے بعد دیگرے پچپن مرتبہ نماز جنازہ ادا ہوئی (الروض الممطور، ص ۲۰۰، ۲۰۱)۔ دہلی کے ترکمان دروازے

کے باہر خاندانی قبرستان میں والد کے برابر دفن ہوئے [نیز دیکھیے ولیم بیل: مفتاح التواریخ، ص ۳۰۱۱ ببعد]۔

شاہ صاحب کی اولاد میں صرف تین صاحبزادیاں تھیں۔ ان میں سے ایک کا نکاح ان کے بھتیجے شاہ عیسی، دوسری کا ان کے عزیز مولانا عبدالحی، تیسری کا ان کے ہم خاندان شاہ محمد افضل سے ہوا۔ آخری صاحبزادی کی اولاد ان کے جانشین شاہ محمد اسحق اور شاہ محمد یعقوب تھے، جو ۱۲۵۶ھ میں ہندوستان سے ہجرت کر کے مکۂ معظمہ چلے گئے۔ [ان کے نامور تلامذہ کا مفصّل ذکر الیانع الجنی، ص ۷۵ ببعد میں دیا ہے] ۔ تصانیف ذیل میں درج ہیں:

۱۔ تفسیر فتح العزیز معروف بہ تفسیر عزیزی پہلی جلد ابتدا سے پارۂ دوم کے ربع تک ہے۔ دوسری اور تیسری جلد آخری دو پاروں کی تفسیر ہے (بار اول، کلکتہ ۱۲۴۸ھ) ۔ اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے ۔ (مقدمۂ تفسیر فتح العزیز کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے فہرست کتب عربی رام پور، ۱ : ۴۳)۔

۲۔ تحفۂ اثنا عشریہ (۱۲۰۴ھ) (ملفوظات، ص ۲۳) (مطبع ثمر ہند، لکھنؤ ۱۸۷۹ء) و ۱۹۰۵ء [دیکھیے براکلمان، تکملہ، ۲ : ۸۵۲] (نواب ارکاٹ نے اس کا ترجمہ عربی میں کرا کے عرب بھیجا۔ (ملفوظات، محلّ مذکور)۔

۳۔ بستان المحدثین (دہلی ۱۸۷۶ و ۱۸۹۸ء، لاہور ۱۸۸۳ و ۱۸۹۳ء) اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

۴۔ عجالۂ نافعہ (اصول حدیث میں)، (مطبع مجتبائی، دہلی ۱۲۱۲ھ)۔

۵۔ سر الشہادتین (واقعات شہادت کربلا) (دہلی ۱۲۶۱ھ)، [سید علی اکبر نے اظہار السعادۃ کے نام سے اس کتاب کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ ستوری، ص ۲۲۳ و ۹۰۳]۔ شاہ صاحب کے ایک شاگرد مولوی سلامت اللہ دمشقی نے سر الشہادتین کی شرح (تحریر الشہادتین کے نام سے) فارسی میں لکھی تھی، جو ۱۸۸۲ء میں چھپی [تحریر الشہادتین کے قلمی نسخے علی گڑھ اور بانکی پور میں ہیں]۔

۶۔ عزیز الاقتباس فی فضائل اخیار الناس (فضائل خلفائے راشدین میں احادیث و اخبار کا مجموعہ) (دہلی ۱۳۲۲ھ) [قلمی نسخے رامپور اور آصفیہ میں ہیں] ۔ اس کے فارسی اور اردو ترجمے بھی شائع ہوئے۔

۷۔ میزان العقائد، (دہلی ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء)۔

۸۔ فتاوی عزیزی (فارسی)، دو جلد (دہلی ۱۳۴۱ھ) اس میں سوالات عشرہ اور بعض دوسرے رسالے بھی شامل کر دیے گئے۔ اس کے پہلے حصے کا اردو ترجمہ مولوی نواب علی اور مولوی عبد الجلیل نے ۱۳۱۳ھ میں حیدرآباد دکن میں چھاپا تھا۔

۹۔ رسائل خمسہ (فارسی)، ان میں سے بعض رسالے فتاوی میں شامل ہیں۔

۱۰۔ تحقیق الرؤیا، (فارسی)۔

۱۱۔ ملفوظات شاہ عبدالعزیز (فارسی)، مطبع مجتبائی میرٹھ (۱۳۱۴ھ/۱۸۹۷ء)، اس کا اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے ۔ [مترجمین: محمد علی لطفی و مفتی انتظام اللہ شہابی؛ طبع پاکستان ایجوکیشنل پبلشرز، کراچی ۱۹۶۰ء]۔

حیات ولی میں شرح میزان المنطق اور حواشی بدیع المیزان، نیز تذکرۂ عزیزیہ میں میزان البلاغت (نسخۂ رام پور، فہرست، ۱ : ۵۵۹ میں اعجاز البلاغۃ) بھی مذکور ہیں، مگر ان کے طبع ہونے کا حال معلوم نہ ہو سکا۔ علاوہ بریں شاہ صاحب کے رسالۂ عقائد (عربی) [کے حاشیے] پر مکاتیب اور فارسی اشعار بھی

ملتے ہیں۔ [ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے، تراجم الفضلاء، ص ۴۹ ببعد]۔

مآخذ: (۱) فضل امام خیر آبادی (م ۱۲۴۴ھ): تراجم الفضلاء، طبع پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی، ص ۱۵، ۳۰؛ (۲) سید احمد خان: آثار الصنادید، ۴: ۶۹؛ (۳) رحیم بخش: حیات ولی (اردو)، افضل المطابع، دہلی ۱۳۱۹ھ، ص ۲۲۸ تا ۲۳۲؛ (۴) وہی مصنف: حیات عزیزی؛ (۵) قاضی محمد بشیر الدین: تذکرۂ عزیزیہ مع کمالات عزیزی، از مبارک علی خان، مطبع مجتبائی، میرٹھ ۱۸۲۶ء؛ (۶) صدیق حسن خان: ابجد العلوم (عربی)، (۱۲۹۶ھ)، ص ۹۱۴؛ (۷) وہی مصنف: تقصار جنود الاحرار، مطبع شاہجہانی، بھوپال ۱۲۹۸ھ؛ (۸) وہی مصنف: اتحاف النبلاء، مطبع نظامی، کانپور ۱۲۸۸ھ، ص ۲۹۶؛ (۹) محمد اسمٰعیل گودھروی: ولی اللہ؛ (۱۰) رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۳۳۲ھ (۱۹۱۴ء)؛ (۱۱) فقیر محمد جہلمی: حدائق الحنفیہ، ص ۴۷۰؛ (۱۲) الروض الممطور فی تراجم علماء شرح الصدور، (مفید عام آگرہ ۱۳۰۷ھ؛ (۱۳) محمد بن یحیی الترہتی: الیانع الجنی بر حاشیۂ کشف الاستار، دہلی ۱۳۴۹ھ، ص ۷۳ تا ۷۵؛ (۱۴) بشیر احمد دہلوی: واقعات دارالحکومت دہلی۔ ان کے علاوہ ملفوظات اور دوسری کتابوں کے مقدموں میں بھی بعض حالات ملتے ہیں؛ (۱۵) عبدالحیّ: نزہۃ الخواطر، ۱؛ ۲۳.

(غلام رسول مہر [و ادارہ])

⊗ **شاہ محمد بن عبد محمد بدخشی**: رک بہ مُلّا شاہ بدخشی۔

⊗ **شاہ مخدوم**: (۱) شاہ مخدوم، راجشاہی کے محافظ ولی جو درگاہ پارا میں ایک چھوٹے سے مقبرے میں مدفون ہیں۔ یہ مقام ان کی زیارت گاہ ہونے کی وجہ سے اسی نام سے موسوم ہو گیا ہے۔ یہ مقام موجودہ گورنمنٹ کالج راجشاہی کے احاطے کے جنوب مغربی گوشے میں واقع ہے۔ درگاہ کے دروازے کے اوپر جو کتبہ کندہ ہے، اس میں ان کا نام یوں لکھا ہے: "سید سند شاہ درویش (دیکھیے *Inscriptions of Bengal*، ج ۴، طبع شمس الدین احمد، ص ۲۷۱ تا ۲۷۵)۔ قدیم ترین تحریر اب ڈسٹرکٹ جج راجشاہی کے دفتر میں دیکھی جا سکتی ہے جو درگاہ کی جائداد کے منتظم ہیں۔ مرافعہ کے کاغذات کا ایک اشاریہ، شمارہ ۵۵۰، بابت ۱۹۰۴ء (تصدیق نامۂ وصیت) ہے۔ اس اندراج کے دوسرے حصے میں ان دستاویزی شہادتوں کے اقتباسات ہیں جو عدالت میں پیش کی گئی تھیں۔ ان میں سے ساتواں اقتباس متولّی کا نام تبدیل کرنے کی ایک عرضی کی مصدقہ نقل، مؤرخہ ۱۹ بیساکھ ۱۲۰۴ بکرمی / ۱۸۷۷ء ہے۔ اس اقتباس میں ولی مذکور کا ذکر پانچویں شق، یعنی "دیگر امور جو درخواست دہندہ بیان کرنا چاہے" کے تحت یوں آیا ہے: "حضرت شاہ مخدوم روپوش اولیا صاحب مرحوم اس معافی جاگیر پر عرصے سے متصرّف تھے اور اس سے متمتّع ہوتے رہے جو انہیں شہنشاہ ہمایوں شاہ نے عطا کی تھی" (اشاریۂ مذکور، ص ۱۷)۔

دیگر باتوں سے قطع نظر، جن سے آگے چل کر بحث کی جائے گی، کہا جاتا ہے کہ ان کا نام "روپوش" تھا، جس کے آگے اور پیچھے متعدّد القاب کا اضافہ کر دیا گیا ہے؛ لیکن لفظ روپوش خود کوئی نام نہیں بلکہ ایک صفت ہے، یعنی نقاب پوش، یا وہ جس کا چہرہ پوشیدہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کوئی بھی حقیقی نام نہیں بلکہ یہ سب القاب ہیں، جو اس بزرگ سے منسوب کر دیے گئے اور مرور زمانہ سے ان القاب نے اصلی نام کی جگہ لے لی۔

تاہم ایک غیر ناقدانہ (لہذا غیر مستند) کتاب میں، جیسے پوربا پاکستانر صوفی سادھک (= مشرقی پاکستان کے صوفی اولیا) کے نام سے بنگلہ

اکیڈیمی ڈھاکہ نے شائع کیا ہے (١٣٦٨ بکرمی)، ان کا نام حضرت شاہ مخدوم جلال الدین روپوش لکھا گیا ہے۔ چونکہ ان کے اصلی نام سے متعلق کہیں کوئی دستاویزی اندراجات دستیاب نہیں، لہذا اس نام کو اصلی نہیں سمجھا جا سکتا۔ راقم الحروف کا خیال ہے کہ چونکہ شروع کے متعدد صوفیوں کا نام جلال الدین تھا اس لیے حال ہی میں ان لوگوں نے، جو ان سے کوئی نہ کوئی اسم علم منسوب کرنا چاہتے تھے، ان کا یہ نام رکھ دیا ہے۔ بایں ہمہ چونکہ یہ ولی اللہ عام طور پر اپنے لقب مخدوم شاہ سے معروف و مشہور ہیں، اس لیے عملاً ہم اسی کو ان کا اصلی نام مانے لیتے ہیں۔

عوامی عقیدہ: زندگی کے ہر شعبے کے لوگ نہ صرف یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ شاہ مخدوم راجشاہی (قدیم رامپور - بوآلیا) کے ولی محافظ ہیں بلکہ ایک ایسی غیر مرئی طاقت ہیں جس کا اثر ان لوگوں پر لازماً پڑتا ہے جو ان کے علاقۂ راجشاہی میں اپنی روزی کمانے آتے ہیں۔ وہ راجشاہی سے کبھی مایوس نہیں لوٹتے اور ان میں سے بہت سے وہاں مستقل طور پر سکونت اختیار کر لیتے ہیں۔ سرکاری ملازم بھی، جو تبدیل ہو کر یہاں ادنی ملازمتوں پر آتے ہیں، ضرور اپنی سابقہ ملازمت سے کسی زیادہ بڑے منصب پر مامور ہو کر دوبارہ یہاں آتے ہیں۔ اس عقیدے کی ابتدا کے بارے میں ذاتی تفتیش کے بعد مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اگرچہ موجودہ شہر راجشاہی دو گانووں، یعنی رامپور اور بوآلیا کی جائے وقوع پر آباد ہوا ہے (دیکھیے راجشاہی کا ڈسٹرکٹ گزیٹیر) ۔ یہاں کے بیشتر باشندے، جن کی تعداد ١٩٦١ء کی مردم شماری کی رو سے ٨٠ ہزار ہے، نوآباد لوگ ہیں۔ ان میں بہت سے وہ سرکاری ملازمین بھی شامل ہیں جو قبل ازیں راجشاہی میں متعین تھے، یا اب ہیں، یا جو تبدیلی کے وقت ترقی پا کر ہی یہاں دوبارہ آئے تھے، یا آئے ہیں۔

مراسم درگاہ: شاہ مخدوم کا مزار مسلمانوں اور ہندووں دونوں کے لیے یکساں طور پر زیارت گاہ ہے۔ مقامی ہندو کسی مسلمان کے توسط سے درگاہ پر مٹی کے دیے یا موم بتیاں، چاول، مٹھائیاں اور پھل وغیرہ بطور نذر چڑھاتے ہیں اور مزار کے سامنے سے ڈنڈوت کرتے ہوے گزرتے ہیں۔ مقامی مسلمان سال بھر زیارت کرنے کے علاوہ یہاں چراغی، یعنی نذر کے چراغ، اور شیرینی یعنی نیاز کی مٹھائی پیش کرتے ہیں۔ راجشاہی کے بیشتر نئے بیاہتا جوڑے ان کی درگاہ کی زیارت کو آتے ہیں اور اپنی ازدواجی زندگی میں خیر و برکت کے طلب گار ہوتے ہیں۔ ١٠ محرم کو ہر سال درگاہ میں میلا لگتا ہے اور اس موقع پر شہر کی تعزیہ بردار جماعتیں حادثۂ کربلا کے متعلق مرثیے پڑھ کر اور لاٹھی کھیلا (لٹھ بازی) کا مظاہرہ کر کے ان کے حضور نذرانۂ عقیدت پیش کرتی ہیں۔

دستاویزی شہادتیں: واقعہ یہ ہے کہ ولی اللہ شاہ مخدوم کے متعلق مزید روایتی یا غیر روایتی معلومات ناپید ہیں، سوا ایک فارسی کتبے کے، جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ قارئین کی اطلاع کے لیے اس کتبے کا فارسی متن اور اس کا ترجمہ نیچے نقل کیا جاتا ہے، جو Inscriptions of Bengala، ج ٤، مطبوعۂ ویریندرا ریسرچ میوزیم، راجشاہی سے ماخوذ ہے:

کتبے کا فارسی متن: موفق شد، بہ بنای گنبد قبر سید سند مرحوم و مغفور الواصل الی جوار اللہ شاہ درویش در سال ہزار و چہل و پنج هجری نبوی سعادت نصاب توفیق مآب زبدۃ الامثال و الاقران علی قلی بیگ، غلام عالی حضرۃ، رفیع منزلت، مقرب الحضرت العلیہ، الخاقانیہ، یوسف آقایی خواجہ سرایی دستور السلاطین، قانون الخواقین، ذریت سید المرسلین، السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان، لشکر کشی ایران، مروج

مذہب ائمۂ اثنا عشر، کلب آستان خیر البشر بعد از حضرت پیغمبر صلّی اللہ علیہ و آلہ [وسلّم] و امیر المؤمنین و امام المتقین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام، شاہ عباس الصفوی الحسینی رحمۃ اللہ و لقہ نضرۃً و سروراً :

غرض نقشیست کز ما باز ماند
که هستی را نمی بینم بقائی

[ترجمہ] ''توفیق نصیب ہوئی سید سند مرحوم مغفور الواصل الی جوار اللہ شاہ درویش کے مزار مبارک پر یہ گنبد تعمیر کرنے کی، ۱۰۴۵ھ میں۔ سعادت نصاب توفیق مآب زبدۃ الامثال و الاقران علی قلی بیگ کو، جو کہ غلام [ادنٰی خادم] ہے عالی حضرت رفیع منزلت، مقرب حضرت علیہ خاقانیہ یوسف آقا کا، جو خواجہ سرا ہیں دستور السلاطین، قانون الخواقین، ذریت سید المرسلین السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، لشکر کش ایران، مروج مذہب ائمۂ اثنا عشر، کلب آستان خیر البشر، بعد از حضرت پیغمبر صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم و امیر المؤمنین امام المتقین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام، شاہ عباس الصفوی الحسینی کے، خدا ان پر رحمت کرے اور انہیں تازگی و مسرت عطا کرے''۔

''(اس تعمیر سے) ہماری غرض کوئی ایسا نقش ہے جو ہماری یادگار کے طور پر باقی رہ جائے، کیونکہ مجھے زندگی میں کوئی بقا نظر نہیں آتی''۔

اس کتبے سے معلوم ہوتا ہے کہ سید سند شاہ درویش کے مزار پر کسی علی قلی بیگ نے، جو شاہ عباس صفوی (۱۵۸۷ تا ۱۶۲۹ء) [کے مقرب درگاہ خواجہ سرا یوسف آقا] کا ملازم تھا، ایک مقبرہ [گنبد] تعمیر کرایا۔ یہ بادشاہ اثنا عشری شیعہ فرقے سے تھا اور مقبرے کی تعمیر ۱۰۴۵ھ/[۱۶۳۵ء] میں عمل میں آئی۔ یہ شاہ درویش کون تھے جنہیں سید سند بتایا گیا ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ یہی وہ بزرگ تھے جنہیں عام طور پر شاہ مخدوم کہتے ہیں (دیکھیے ان پر راقم کا مقالہ جو ویرینڈرا ریسرچ سوسائٹی شائع کر رہی ہے)۔ ان کے زمانے کا صحیح تعین مشکل ہے اور اس سلسلے میں مختلف روایات ہیں تاہم راقم مقالہ کی تحقیق کی رو سے شاہ مخدوم ابتدائی ترک دور میں [یعنی مغلوں سے قبل کے سلاطین ترک کے دور میں] ہوئے ہیں اور ان کے مزار پر مقبرہ ان کی وفات کے بہت عرصے بعد بنایا گیا، جب کہ لوگ ان کا اصلی نام بھول چکے تھے [ممکن ہے کہ ان کا نام سند شاہ (؟) ہو جیسا کہ کتبے میں لکھا ہے، مگر ''سند'' بظاہر کوئی لقب نہیں]۔

(محمد انعام الحق)

شاہ مدار : رَكَ بہ بدیع الدین شاہ مدار (= قطب المدار)۔

شاہ میر : ایک اولوالعزم طالع آزما جس نے کشمیر میں سب سے پہلے اسلامی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ وہ ۱۳۰۵ تا ۱۳۲۶ء میں کشمیر میں آباد ہوا اور راجہ سہدیو کا مورد التفات بن گیا (غالباً اس کے اس دعوے سے متأثر ہوا کہ وہ ارجن پانڈو کی نسل میں سے ہے) اس کی ملازمت میں داخل ہو گیا۔ سہدیو کے عہد میں کشمیر پر دو مرتبہ حملہ ہوا۔ ایک دُلچہ کا حملہ جو قندھار کا ایک ترک تھا اور دوسرا تبت کے فرمانروا رنچنہ کا حملہ۔ یہ دونوں حملہ آور کشمیر میں درۂ زوجی لا سے داخل ہوئے، رنچنہ نے تخت غصب کرکے شاہ میر کو اپنا وزیر بنا لیا۔ مسلمانوں کا بیان ہے کہ شاہ میر کی کوشش سے وہ مسلمان ہو گیا تھا۔ رنچنہ کی موت پر اس کا ایک عزیز اُدنی دیوا اس کا وارث ہوا۔ شاہ میر اپنے عہدے پر بحال رہا اور اپنی طاقت بڑھاتا رہا۔ اُدنی دیوا کی موت پر شاہ میر

نے اس کی بیوہ کوٹا سے تخت و تاج حاصل کرنے کے لیے مقابلہ کیا اور اسے شکست دے کر گرفتار کر لیا پھر اسے اپنے ساتھ شادی کرنے پر مجبور کر دیا ۔ شادی کے تھوڑے ہی عرصے بعد [کسی وجہ سے کوٹا] جیا پورہ کے قلعے میں گوشہ نشین ہو گئی یا قید کر دی گئی اور وہاں ۱۳۳۹ء میں اپنے شوہر کے حکم سے قتل کر دی گئی ۔ ۱۳۴۱ - ۱۳۴۲ء میں شاہ میر، شمس الدین کا لقب اختیار کر کے تخت نشین ہو گیا اور اپنے نام کا خطبہ پڑھوایا ۔ ہندو راجاؤں کی حکومت چونکہ ظلم و تشدّد اور استحصال بالجبر کی حکومت تھی، اس لیے رعایا کو اس غاصب طالع آزما کی حکومت سے بہت فائدہ پہنچا، جس نے اپنا سرکاری مالیہ زمین کی اصل پیداوار کا ایک سدس (چھٹا حصہ) کر دیا ۔ اس نے مضبوطی سے ملک میں امن و امان قائم کیا ۔ گمان غالب ہے کہ وہ لوگوں کو اپنا مذہب [اسلام] قبول کرنے کی ترغیب دیتا ہوگا، لیکن اس کا عہد حکومت یقیناً روا داری اور جود و کرم کا عہد تھا ۔ کشمیر میں اسلام کی اشاعت و تبلیغ اس کے پوتے سکندر بت شکن کے عہد حکومت سے پہلے ہرگز نہیں ہوئی ۔ کہتے ہیں کہ شاہ میر نے 'چک' اور 'ماکری' دونوں قوموں کا ملک کی باقی تمام قوموں پر فائق ہونے کا دعوی تسلیم کر لیا اور فوجی اور ملکی نظم و نسق کی بڑی بڑی اور کلیدی اسامیوں پر انھیں کو مقرر کیا ۔ یہ چک قوم ہی تھی جس نے دو صدی بعد اس خاندان کے اقتدار کا، جس کی بنیاد شاہ میر نے رکھی تھی، خاتمہ کر دیا ۔ وہ ۱۳۴۹ء میں وفات پا گیا اور اس کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا جمشید بلا کسی مخالفت کے وارث تخت قرار پایا ۔

مآخذ : (۱) محمد قاسم فرشتہ : گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) Sir M. A. Stein : *Kalhana's Rajatarangini*، (ترجمہ)، ویسٹ منسٹر ۱۹۰۰ء؛ (۳) ابو الفضل : آئین اکبری، متن و ترجمہ از Blochmann و Jurret، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱۸۷۷ تا ۱۸۹۳ء؛ (۴) T.W. Haig : *Chronology and Genenlogy of the Muhammadan kings of Kashmir*، در *JRAS*، ۱۹۱۸ء ۔

(J.W. Haig)

شاہ ولی اللہ : رک بہ ولی اللہ دہلوی ۔

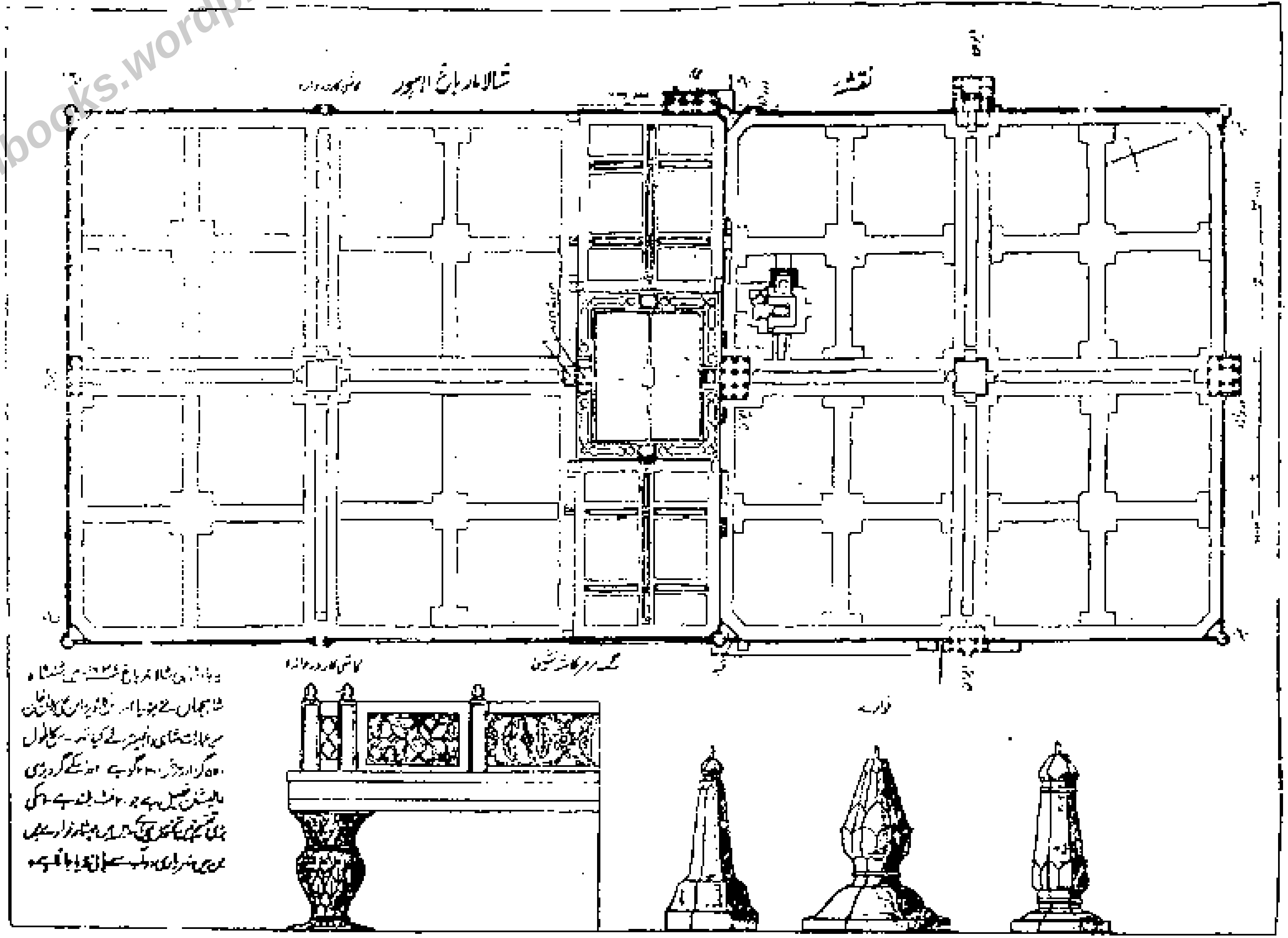
شاہنشاہ : رک بہ شاہ ۔

شاہ نواز خان : رک بہ صمصام الدولہ ۔

شاہی : شاہان ایران کا ایک چھوٹا سا سکہ ۔ یہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں چاندی کے سکوں میں سب سے کم قیمت تھا ۔ اس کا وزن ۱۸ گرین (۱.۱۷ گرام) تھا؛ قیمت کے اعتبار سے وہ ایک ربع عباسی یا نصف محمودی، یا تانبے کی دس کازبیگیوں کے برابر تھا ۔ فتح علی شاہ [قاجار] کے اصلاح یافتہ سکوں میں ۲۰ شاہیان جدید نقرئی سکے قِران کے برابر ہوتی تھیں، ناصرالدین [قاجار] کے زمانے میں "شاہی" ایک مسی سکہ تھا اور ایک شاہی پانچ پول کے برابر ہوتی تھی (سو پول = ایک قِران) ۔ دو شاہی اور نصف شاہی کے مسی سکے بھی رائج تھے ۔

(J. Allen)

شُباط : سریانی سال کا پانچواں مہینا ۔ یہ نام یہودیوں کے گیارھویں مہینے شُباط کے نام پر رکھا گیا ہے، جس کے وہ تقریباً مطابق ہوتا ہے ۔ رومی جنتری کے مطابق اس کا آغاز ۱۴ جنوری سے ہوتا ہے ۔ یہ ۲۸ دنوں کا مہینا ہے، اور ہر ۴ سال کے بعد اس میں ایک دن کا اضافہ ہو جاتا ہے ۔ شُباط کے مہینے میں چاند کی منزلیں ۱۰ اور ۱۱ غروب، اور ۲۴ اور ۲۵ طلوع ہوتی ہیں اور وہ تاریخیں جن میں پہلی منزل غروب اور دوسری


نقشہ شالامار باغ لاہور

بانی شالامار باغ [illegible] میں شہنشاہ
شاہجہاں کے عہد میں [illegible]
[illegible] عمارات شاہی لاہور نے کیا تھا [illegible] طول
[illegible] گز اور عرض [illegible] گز ہے اس کے گرد
[illegible] ہے [illegible] فٹ بلند ہے اس کی
[illegible]
[illegible]

چودہ دن کے بعد طلوع ہوتی ہے، البیرونی کے قول کے مطابق چھٹی اور سولھویں یا چوتھی اور سترھویں اور القزوینی کے قول کے مطابق بارھویں اور پچیسویں ہیں۔

مآخذ: (۱) البیرونی: الآثار الباقیہ، طبع Sachau، ۱۸۷۸ء، ص ۶۰، ۷۰، ۳۳۷ تا ۳۵۰؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وُسْتَنْفلْٹ Wüstenfeld، ۱: ۳۵ ببعد، ۵۰، ۷۶ ببعد؛ (جرمنی ترجمہ از اِتھے Ethe ص ۹۵ ببعد، ۱۰۲ ببعد، ۱۰۶ ببعد)؛ (۳) Ginzel: Handbuch der math. u. techn. Chronologie، ج ۱، ۱۹۰۶ء، ص ۲۶۳ ببعد۔

(M. Plessner)

شِبام: جنوبی عرب میں متعدد شہروں کا نام،

۱ - شِبام حَراز: یہ ایک پہاڑ ہے جو صنعاء کے مغرب میں دو دن کی مسافت پر اور مناخہ کے جنوب مغرب میں واقع ہے۔ E. Glaser کے قول کے مطابق اس کی بلندی ۸۷۰۰ فٹ اور بقول A. Deflers ۸۰۵۰ فٹ ہے۔ اس کی بلند چوٹی مناخہ کے شہر پر چھائی ہوئی ہے، جو یمن کا جبل الطارق ہے۔ شِبام کا چھوٹا سا قصبہ اس پہاڑ کے عین قدموں میں واقع ہے اور اس کی چٹانوں کے بالمقابل تعمیر ہوا ہے۔ یہ ایک نہایت مستحکم مقام ہے جس کے مکان پتھر کی بھاری بھاری سلوں سے بنے ہوئے ہیں۔ ترکوں نے اسے ۱۸۷۲ء میں فتح کیا تھا۔ مناخہ کے ساتھ مل کر یہ شہر ان کی طاقت کا محکم ترین مقام بن گیا تھا۔ چھوٹے سے قلعے کے گرد و پیش کا علاقہ اچھی طرح زیر کاشت ہے۔ اس کے زینہ نما کھیتوں میں غلہ اور قہوہ بکثرت پیدا ہوتا ہے۔ جبل شِبام کی چوٹی پر سے حراز کے پورے کوہستان کا ایک شاندار منظر دکھائی دیتا ہے۔

۲ - شِبامُ الْقَصَّہ، جوف میں: جنوبی عرب کے کتبے میں جس [illegible] کا ذکر آتا ہے غالباً وہ یہی ہے Halévy، ص ۳۴۴، س ۱ (جوف کے السّقا سے) اور ص ۳۴۴، س ۲ (براقش سے)۔

۳ - شِبام کوکبان: یہ قصبہ جبل سِرْوَھب (جو جبل ضَلاع کا ایک حصہ ہے) کی ایک شاخ کے دامن میں واقع ہے جسے لُبَاخَہ کہتے ہیں۔ شِبام کے شمال مغرب میں پہاڑی کی پشت پر شہر شِبام کا قلعہ تھا۔ اس وقت اس کی فصیل اور بعض دوسرے چھوٹے چھوٹے کھنڈر باقی رہ گئے ہیں۔ شِبام کے مغرب میں ایک اور چھوٹی سی عمارت ضَفّران ہے جو لُبَاخَہ سے قدرے بلند ہے اور جبل ضَلاع کی مشرقی ڈھلان پر پتھر کی دیوار کے عین ساتھ بنی ہوئی ہے .... [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول بذیل مادہ]۔

مآخذ: (حصۂ اول کے لیے) (۱) الہمدانی: صِفَۃُ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۹۳؛ (۲) وہی مصنف: الاکلیل، ج ۸، در D. H. Müller: *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklīl des Hamdānī*، ج ۱ (*S.B.Ak. Wien*، ج ۹۴، ۱۸۷۹ء)، ص ۳۵۳؛ (۳) E. Glaser: *Von Hodeida nach Ṣan'ā vom 24. April bis 1. Mai 1885* in *Petermann's Mittheilungen*، ج ۳۲، ۱۸۸۶ء، ص ۳۵؛ (۴) A. Deflers: *Voyage au Yemen*، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۳۲، ۳۳ تا ۳۷؛ (۵) M. Hartmann: *Die Arabische Frage* (*Der islamische Orient, Berichte und Forschungen*، ج ۲)، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۴۴۵؛ (۶) G. W. Bury: *Arabia Infelix or the Turks in Yamen*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۳۲، ۵۲ تا ۵۶۔ شِبام سے متعلق دو عمدہ رائیں، ص ۳۷، ۵۸؛ (حصۂ دوم کے لیے) (۷) الہمدانی: صِفَۃُ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۸۱؛ (۸) J. Halévy: D. H. Müller: *Inscriptions Sabéennes*، *J.A.*، سلسلۂ ششم، ج ۱، ۱۸۷۴ء، ص ۱۹۷، ۲۱۸؛ (حصۂ سوم

کے لیے) (۹) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۴۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷؛ (۱۰) وہی مصنف: الاکلیل، ج ۸، در D. H. Müller: *Die Burgen und Schlösser Südarabien's*، ۱: ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۹۱، ۳۹۲؛ (۱۱) عظیم الدین احمد: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams-al-ʿUlūm* (GMS، ۲۴)، ص ۵۳؛ (۱۲) ابن حوقل، *BGA*، ۲: ۳۱، ۳۲؛ (۱۳) المقدسی، *BGA*، ۳: ۱۱۳؛ (۱۴) ابن رستہ، *BGA*، ۷: ۱۱۳؛ (۱۵) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۳: ۴۷، ۲۷۸ تا ۳۵۰، ۴: ۲۲۷، ۳۸۳، ۴۳۷؛ (۱۶) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۹۰، ۹۱؛ (۱۷) البکری: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، گوٹنجن ۱۸۷۶ء، ۱: ۳۰۸، ۳۳۳، ۳۳۵، ۲: ۷۹۹؛ (۱۸) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، لائپزگ ۱۸۴۸ء، ۲: ۳۳، ۵۳؛ (۱۹) الادریسی: نزہۃ المشتاق، مترجمۃ Jaubert، ۱: ۱۴۹؛ (۲۰) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۵، ۲۸۶، ۲۹۳؛ (۲۱) A. Rutgers: *Historia Jemanae sub Hasano Pascha*، لائیڈن ۱۸۳۸ء، ص ۶۳، ۲۱۸، ۲۱۹؛ (۲۲) A. v. Kremer: *Über die südarabische Sage*، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۱۴؛ (۲۳) M. Noel Desvergers: *Arabie*، در *L'Univers. Asie*، ج ۵، پیرس ۱۸۴۷ء، ص ۲۲، ۲۳؛ (۲۴) Ch. Millingen: *Notes of a Journey in Yemen*، در *JRGS*، ج ۴۴، ۱۸۷۴ء، ص ۱۲۲؛ (۲۵) E. Glaser: *Geographische Forschungen im Jemen*، ۱۸۸۳ء، *Bl.*، ص ۵۳ تا ۵۹؛ (۲۶) وہی مصنف: *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*، ج ۱: میونخ ۱۸۹۹ء، ص ۸۳، ج ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۱۰۱، ۳۳۵؛ (۲۷) A. Deflers: *Voyage au Yemen*، ص ۶۸ تا ۷۲؛ (۲۸) H. Burckardt: *Reiseskizzen aus dem Yemen*، *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin*، ۱۹۰۲ء، ص ۶۰۳، ۶۰۶ و شکل ۵۳؛ (۲۹) A. Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، ج ۱؛ ویانا ۱۹۲۲ء، ص ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۸ تا ۱۸۰، ۱۸۳؛ (۳۰) F. Hommel: *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*، ج ۲، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ص ۶۰۷.

(حصۂ چہارم کے لیے) (۳۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، ص ۸۶، ۸۷؛ (۳۲) عظیم الدین احمد: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm*، ص ۵۳؛ (۳۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۸۳۶، ۲: ۲۸۵، ۳: ۲۵۷؛ (۳۴) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۰۵ و حاشیہ ۲۸۹؛ (۳۵) J.R. Wellsted: *Reisen in Arabien*، جرمنی ترجمہ از E. Rödiger، Halle a/s ۱۸۴۲ء، ۲: ۳۳۷ و حاشیہ ۲۰۱؛ (۳۶) C. Ritter: *Die Erdkunde von Asien*، ۸ / ۱، برلن ۱۸۴۶ء، ص ۶ : ۸؛ (۳۷) A. Noel Desvergers: *Arabie*، ص ۲۲، ۲۳؛ (۳۸) A.v. Wrede: *Reise in Hadhramaut*، طبع H. Freih. v. Maltzan، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۳۰، ۲۸۹؛ (۳۹) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، Bern برن ۱۸۷۵ء، ص ۲۰۶، ۳۰۷؛ (۴۰) بخصوصیہ M.J. de Goeje: *Hadhramaut*، در *Rev. Colon. Intern.*، ج ۲، ۱۸۸۶ء، ص ۱۱۵؛ (۴۱) L. Hirsch: *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadhramūt*، لائیڈن ۱۸۸۷ء، ص ۱۹۸ تا ۲۰۱؛ (۴۲) Th. Bent.: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۵۰ تا ۱۵۲؛ (۴۳) C. Landberg: *Études sur les dialectes de l' Arabie méridionale I, Hadramoût*، لائیڈن ۱۹۰۱ء، ص ۳۸۳ تا ۴۸۴.

(ADLOF GROHMANN)

شبانکارہ: ایک کرد قبیلے اور ان کے ملک کا نام۔ ابن الاثیر اسے شوان کارہ لکھتا ہے اور مارکوپولو سون کارہ Soncara۔ حمداللہ المستوفی کے بیان کے مطابق شبانکارہ کی مملکت فارس، کرمان اور خلیج فارس سے گھری ہوئی ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: جغرافیہ: (۱) ابن البلخی: فارس نامہ، طبع لسٹرینج G. Le Strange اور نکلسن R.A. Nicholson، GMS، سلسلۂ جدیدہ، ج ۱، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۲) حمد اللہ المستوفی القزوینی: نزھۃ القلوب، طبع لسٹرینج G. Le Strange، GMS، ۱/۲۳: ۱۳۸ ببعد، اور بمدد اشاریہ؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۲۹۷ تا ۲۹۹ (قول زیادہ تر نزھۃ القلوب سے)؛ (۴) Yule-Cordier: *The Book of Ser Marco Polo*، ج ۱، بار سوم (۱۹۰۳ء)، ص ۸۳، ۸۶؛ (۵) C. Ritter: *Erdkunde*، ۸: ۷۶۰، ۷۶۲، ۷۶۹، ۸۲۵، ۹: ۱۳۰، ۲۱۳؛ (۷) لسٹرینج G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۹، ۲۸۸ ببعد۔

تاریخ: (۸) ابن البلخی: فارس نامہ، حصہ، ۱۰، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۹) Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۱: ۱۲۷ ببعد، (قب تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱: ۵۰۶)، ۲: ۱۲۲؛ (۱۰) ابن الاثیر: *Chronicon*، طبع Tornberg، ۱۰: ۳۸، ۳۹، ۱۹۲، ۲۶۲ تا ۲۶۳، ۱۱: ۲۲۹؛ (۱۱) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، *GMS*، ۱/۱۴: ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۶۶، ۵۰۶، ۵۳۸، ۵۹۱، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۳۲ (قب میر خواند: روضۃ الصفا، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۲: ۱۲۷)، ص ۵۰۴ (قب میر خواند: کتاب مذکور، ۲: ۱۳۱)، ص ۵۵۰، ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۶ (قب میر خواند: کتاب مذکور ۲: ۱۴۴)، ۶۹۸، ۷۸۶؛ (۱۲) رشید الدین فضل اللہ: *Histoire des Mongols*، طبع کاترمیر Quatremère، ۱۸۳۶ء، ۱: ۳۸۱، ۳۸۵، ۴۳۰ تا ۴۴۴؛ (۱۳) جہان نما، ص ۲۷۹، ۲۸۰ (امرائے ایک کی یکے بعد دیگرے جانشینی کا حال بتایا گیا ہے)؛ (۱۴) Cod (لائیڈن ۲۶۱۲ء، ورق ۲۹۷)؛ حاشیے میں شبانکارہ شہزادوں کا مسخ شدہ حال بتاتا ہے جن کے متعلق کہا گیا ہے کہ انہوں نے ۲۳۷ سال تک حکومت کی؛ (۱۵) d'Ohsson: *Histoire des Mongols*، ۴: ۱۷۴؛ (۱۶) J.v. Hammer: *Gesch. der Ilchane*، ۱: ۶۸ تا ۷۰، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲: ۱۰۰، ۱۳۲ تا ۱۳۹، ۱۵۱؛ (۱۷) H.H. Howorth: *History of the Mongols*، ۳: ۲۰۳ ببعد؛ (۱۸) *JRAS*، ۱۹۱۲ء، ص ۱ ببعد۔

C HNER)

شب برات: رک بہ شعبان۔

شبرغان: جسے عرب جغرافیہ نویس شبرقان یا سبرقان لکھتے ہیں۔ شمالی افغانستان کا ایک قصبہ، جو ۳۶°—۳۵′ شمال اور ۶۵°—۴۵′ مشرق میں واقع ہے۔ پہلے یہ ضلع جوزجان کے تین بڑے شہروں میں سے ایک تھا، دوسرے دو شہر یاھودیہ اور فاریاب تھے۔ اس نام کی قدیم ترین صورت اسپرگان تھی جس سے یہ قیاس کیا گیا ہے کہ یہ اسہ Asa یا اسرگرتی Asargartii کا قدیم پاے تخت تھا۔ عزیزی اسے جوزجان کا پاے تخت بتاتا ہے، لیکن عام طور سے یہ مقام یاھودیہ کو دیا جاتا ہے۔ یہ اس پرانی شاہراہ پر واقع تھا جو بلخ سے مروالرود سے صرف ۱۹ فرسنگ یا ۵۶ میل کے فاصلے پر تھا اور اس کا ذکر ظفر نامہ اور دوسری تاریخی کتابوں میں بکثرت ملتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن بار اول، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) حمداللہ المستوفی: نزھۃ القلوب، متن و ترجمہ از G. Le Strange: *GMS*؛ (۲) Barbier de Meynard: *Dictionnaire Géographique, Historique, et Littéraire de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء؛

(۲) Guyard : *Géographie d'Aboulféda*، پیرس ۱۸۸۳ء؛ (۳) H. Yule : *The Book of Ser Marco Polo*، لنڈن ۱۹۰۳ء۔

(T. W. Haig)

شبستری: سعدالدین محمود بن عبدالکریم بن یحیی، فارسی صوفیانہ مثنوی گلشن راز کے مصنف، تقریباً ۶۵۰ھ میں تبریز کے نزدیک ایک گاؤں شبستر Čabistar میں پیدا ہوے اور ۷۲۰ھ میں وفات پائی۔ انہوں نے مثنوی گلشن راز ۷۱۷ھ میں ایک نامی گرامی خراسانی صوفی کے پندرہ سوالوں کے جواب میں تالیف کی۔ ان خراسانی بزرگ کو جامی (نفحات، ص ۷۰۵) نے مشہور و معروف میر فخرالسادات حسینی متوطن غور بتایا ہے۔ یہ سوالات بھی اشعار میں ہیں اور اس مثنوی کا حصہ ہیں۔ ہر سوال ایک علٰحدہ باب کا عنوان ہے [لیکن درمیان میں قاعدہ اور تمثیل کے عنوان سے تشریحی اور ضمنی مباحث بھی موجود ہیں]۔ اس نظم کی مقبولیت کا اندازہ اس کی شروح کی بڑی تعداد سے ہوتا ہے، جو اس پر لکھی گئیں (Ethé، انڈیا آفس لائبریری، فہرست، ص ۹۹۶، عدد ۱۸۱۶) [اور اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے ہوے]۔ ایک ہزار سے کچھ اوپر اشعار میں شبستری نے نہایت بلیغ طریقے پر اختصار کے ساتھ مسئلۂ وحدت الوجود، انسان کامل کے ہبوط و صعود [فکر انفس و آفاق، تفکر مذموم و تفکر محمود، 'من و تو' کی حقیقت، حقیقت مطلقہ کے معنی، اناالحق اور ہوالحق کی تشریح، کائنات جبر و قدر، زمان و مکان، مراتب کمال میں سیر و سلوک، مسافر کا مقام، نبوت اور ولایت کا فرق، صوفیانہ استعارات (مثل خراباتی، شراب، زنار وغیرہ) میں عارفانہ مسائل بیان کیے ہیں]۔ اس مثنوی میں صوفیانہ شاعری کے بڑے بڑے تصورات موجود ہیں (جن پر ابن العربی کا بہت گہرا رنگ ہے)، نیز ان اصطلاحات کی وضاحت کی گئی ہے، جو فارسی کی عاشقانہ رندانہ شاعری میں استعمال ہوتی ہیں، اور جن کے پردے میں شبستری نے حقیقت مطلقہ اور حقیقت انسانی سے متعلق اپنے تصورات اور اپنی وجدانی کیفیات بیان کی ہیں۔ مصنف نے کہا ہے کہ شاعری میں انہیں کچھ زیادہ مشق نہیں [لیکن ان کی مثنوی کے بعض حصوں کو حکیمانہ و صوفیانہ شاعری کا عمدہ نمونہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے گلشن راز کے جواب میں مثنوی ''گلشن راز جدید'' لکھی ہے جو زبور عجم میں شامل ہے۔ اقبال کی مثنوی میں شبستری کی نفی خودی کے برعکس خودی کا اثبات ہے۔ اسی طرح شبستری کی ''جبریت'' کے مقابلے میں جبر و قدر کے درمیان ایک مسلک اختیار کر کے، اقبال نے انسانی خودی کی آزادی ثابت کی ہے]۔ گلشن راز کے علاوہ انہوں نے تصوف پر تین رسالے نثر میں بھی تالیف کیے ہیں: (۱) حق الیقین فی معرفۃ ربّ العالمین؛ (۲) سعادت نامہ؛ (۳) رسالۂ شاہد۔

مآخذ: (۱) E.G. Browne : *Persian Literature under Tartar Dominion*، ص ۱۴۶ تا ۱۵۰؛ (۲) Rieu : *Cat. Per. MSS. in the Brit. Mus.*، ص ۶۰۸؛ (۳) Ethé : *India Office Lib. Cat.*، ۹۹۵، عدد ۱۸۱۴؛ (۴) J. von Hammer-Purgstall : *Mahmud Schebisteri's Rosenflor des Geheimnisses, Persisch und Deutsch*، Pesth ۱۸۳۸ء؛ (۵) E. H. Whinfield : *Gulshan-i-Raz : The Mystic Rose Garden of Sa'd ad-Din Mahmud Shabistari. Persian text with English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad ibn Yahyā Lahiji*، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ [(۶) ایم۔ ایم۔ شریف : *A History of Muslim Philosphy*]۔

(R. A. Nicholson)

⊗ **شب قدر** : رک بہ لیلۃ القدر.

● **شَبَک**: موصل کی ولایت میں ایک کُردی الاصل مذہبی جماعت ۔ انگریزی مآخذ کی رُو سے شبک کی تعداد پندرہ ہزار تک ہے ۔ عام مسلمان انھیں 'اعوج' (شورہ پشت، بے وفا) کے لقب سے یاد کرتے ہیں ۔ شبک ضلع سنجار کے دیہات (علی رش، ینگجہ، خزنہ، تلاوہ وغیرہ) میں رہتے ہیں ۔ پڑوسی یزیدیوں سے ان کی قرابت داری ہے اور ان کے اکثر اجتماعوں اور زیارت گاہوں پر حاضری دیتے ہیں ۔ اس کے برعکس اگر ہم پادری انستاس Father Anastase کے بیان پر اعتماد کر لیں تو یہ لوگ حضرت علی رض سے خاص عقیدت رکھتے ہیں جنھیں یہ علی رش (رَش کردی زبان میں "سیاہ") کہتے ہیں ۔ ایک اور بیان کی رُو سے ان کا تعلق انتہا پسند شیعی گروہ [غُلاۃ] "اہل حق" سے ہے [رَكّ بہ علی الٰہی] شبک اپنی مونچھیں کبھی نہیں ترشواتے، "جو تمام مُلک میں ضرب المثل ہیں" (دیکھیے Cuinict) ۔ کھاتے وقت بائیں ہاتھ سے اوپر اٹھا لیتے ہیں تاکہ خوراک سے آلودہ نہ ہو جائیں، تمام باطنی فرقوں کی طرح ان سے بھی قبیح اور قابل نفرت اعمال منسوب کیے جاتے ہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ سال میں ایک مرتبہ وہ ایک خفیہ غار میں جمع ہوتے ہیں ۔ رات کھانے پینے اور تعیش میں گزارتے ہیں ۔ صارلیّہ [رَكّ باں] کی طرح وہ بھی اس رات کو "لَیلَۃ الکَفْشہ" کہتے ہیں.

صارلیّہ، جن کا دعویٰ ہے کہ وہ کُردوں کے "کاکئی" قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں، موصل کی ولایت میں، زاب کلاں کے زیریں طاس پر (تل لبان، بَسّاتلیہ، کبرلی، خُراب السُّلطنہ کے دیہات) اور عشائر سبعہ کے ضلع میں بھی ہیں ۔ ان کا موجودہ سردار طٰہٰ کوشک (کوچک؟) وردَک میں رہتا ہے ۔ ایران کے سرحدی اضلاع میں بھی صارلیّہ آباد ہیں ۔ کہا جاتا ہے ان کی مقدس کتاب فارسی زبان میں ہے ۔ ان کے نام کی تشریح صَارت لِیَ (الجنّۃ)، یعنی "مجھے جنت حاصل ہو گئی" کے فقرے سے کی جاتی ہے کیونکہ کہا جاتا ہے، ان کے شیوخ ان کے ہاتھ ۲۰ سعیدی فی ذرع (ell) کے حساب سے جنت میں زمینیں فروخت کرتے ہیں ۔ صارلیّہ کے ہاں تعدّد ازواج اور طلاق دونوں جائز ہیں ۔ ان کے شیوخ بھی کبھی اپنی مونچھیں نہیں کٹواتے اور بہت بڑی بڑی داڑھیاں رکھتے ہیں ۔ صارلیّہ میں "لیلۃ الکفشہ" کے ساتھ، "اَکْلَۃ الْمحبّۃ [= محبت کا کھانا] بھی منائی جاتی ہے جس کے لیے ہر شادی شدہ مرد ایک مرغ ذبح کرتا ہے ۔ شیخ ان نذرانوں [مذبوحہ مرغوں] کو برکت دیتا ہے جنھیں گیہوں یا چاولوں کے ساتھ پکایا جاتا ہے اور ان تمام بچوں کے مبارک ہونے کا اعلان کرتا ہے، جو اس رات ماں کے پیٹ میں جائیں اس کے بعد شمعیں گُل کر دی جاتی ہیں اور ایک ناقابل بیان نشاط و بدمستی شروع ہو جاتی ہے ۔ پادری انستاس کے بیان کردہ صارلیّہ بظاہر دوسرے سیّاحوں کے بیان کردہ "خروس کُشوں" (مرغ مارنے والے) اور "چراغ کُشوں" (بتیاں بجھانے والے) سے بالکل ملتے جُلتے ہیں.

پادری انستاس اسی علاقے میں ایک تیسرے خفیہ فرقے بَجْوران کا ذکر کرتا ہے جو کُرد ہیں اور اپنے آپ کو الٰہی (علی الٰہی) کہتے ہیں ۔ وہ عمرکان، توبرخ، زیارت، تل یعقوب، بَشبیتا، وغیرہ دیہات میں رہتے ہیں ۔ کچھ ایران میں ترکی سرحد کے قریب بھی بود و باش رکھتے ہیں ۔ بجوران، امام اسمٰعیل کا خاص طور پر احترام کرتے ہیں ۔ وہ محرّم کے مہینے میں (یوم عاشورہ کو) امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر ماتم کرتے ہیں اور خور و نوش کا سامان جمع کرتے ہیں جو مہینے کے نویں دن "ششنا" کے نام سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

جب ان کا سردار اپنے مریدانِ باصفا کی کسی جمعیت میں جاتا ہے تو ہر شخص اس کی خدمت میں سات تازہ انڈے پیش کرتا ہے ۔ شیخ ان میں سے ہر ایک کو سات ٹکڑوں میں قطع کر کے ایک برتن میں رکھ دیتا ہے ۔ اس وقت جو لوگ حاضر ہوتے ہیں شراب پیتے ہیں ۔ شیخ اس وقت انڈوں پر دعا پڑھتا ہے اور انڈوں کو امام اسمٰعیل کی خدمت میں بطور نذر بغرض کفارۂ گناہ پیش کرتا ہے ۔ کوئی شخص بھی ان انڈوں کو فوراً اپنے گناہوں کا اقرار کیے بغیر نہیں کھا سکتا ۔

یہاں یہ توجہ دلانا بھی ضروری ہے، کہ مختلف کُردی فرقے ایک دوسرے سے اور ایران سے پیوستہ ہیں، یعنی شیعی اماموں (علیؓ اور حسینؓ) اور اسمٰعیل (جن کی امامت ان کے والد جعفر الصادقؒ نے منسوخ کر دی تھی) سے ان کی والہانہ عقیدت، ایسی رسوم جو عشاے ربانی سے ملتی جلتی ہیں اور ان کے اتحاد پسندانہ مذہبی رجحانات شبک یزیدیوں اور انتہا پسند شیعیوں کے مابین ایک کڑی معلوم ہوتے ہیں ۔ آخر میں ہم یہ بھی ذکر کر دیں کہ اہلِ حق کے حلقوں سے آئی ہوئی ایک دستاویز ایوانوف W. Ivanov کو خراسان میں ملی تھی جس میں یزیدیوں کے بڑے ولی 'ملک طاؤس' کا ذکر موجود ہے ۔

جہاں تک لیلۃ الکفشہ کا تعلق ہے پادری Anastase وضاحت کرتا ہے کہ کفشہ [کفش] لفظ عربی الاصل ہے اور اس کے معنی "پکڑ لینے" کے ہیں، ہو سکتا ہے کہ اس کا تعلق محض فارسی لفظ کفش سے ہو کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس رسم کے دوران میں جوتے سے بھی کام لیا جاتا ہے ۔ ششتا سے ہمیں لیلۃ المأشوش کا خیال آ سکتا ہے، جس کا الشابشتی نے نسطوری فرقے کی راہبات کی مزعومہ دعوت شبینہ اور محفل عیش و نشاط کے سلسلے میں ذکر کیا ہے دیکھیے Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*، ۱۸۸۰ء، ص ۱۲۷ ۔

مآخذ: (۱) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲: ۷۶۷، ۷۷۸، ۸۱۱، ۸۱۵؛ (۲) Father Anastase، در المشرق، بیروت، ۲ (۱۸۹۹ء): ۴۹۰، ۷۳۳؛ ۵ (۱۹۰۲ء): ۵۷۷ تا ۵۸۲ ۔ ان لوگوں کے بیانات، جو زیر بحث فرقوں میں کسی کے رکن نہ ہوں، ضرور احتیاط سے لینا ہوں گے؛ (۳) V. Minorsky: *Notes sur la secte des Ahl-i Ḥakk*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۹۹؛ (۴) League of Nations: *Question de la frontière entre la Turquie et l'Irak*، [C ۴۰۰، M ۱۴۷، ۱۹۲۵ء، ج ۷]، ص ۳۳، ۳۸، ۵۱ ۔

(V. MINORSKY)

شِبْل الدَّوْلہ: نَصْر بن صالح بن مِرْداس آلِ مرداس کا ایک فرد [ان کے احوال کے لیے رک بہ حلب، جس میں تاریخی حالات بیان کیے گئے ہیں؛ نیز رک بہ صالح بن مرداس] ۔ جب اس کا باپ، صالح جنگ اقحوانہ میں، جو ۴۲۰ھ / ۱۰۲۹ء میں دریاے اردن کے کنارے لڑی گئی تھی، مارا گیا تو شہرِ حلب اسے ورثے میں ملا، بحالیکہ قلعۃ اس کے بھائی ثمال کو ملا ۔ نصر نے شمالی سرحدوں کی حفاظت میں بوزنطیوں پر فتوحات حاصل کرنے کی بدولت تاریخ میں ایک خاص مقام حاصل کر لیا ہے ۔ صالح کی موت کے بعد انطاکیہ کے بوزنطی حاکم Spondil (نہ کہ Niketas جیسا کہ عرب مؤرخین کہتے ہیں) نے خیال کیا کہ وقت آ گیا ہے کہ ان دونوں مرداسی فرمانرواؤں کو ختم کر کے، بوزنطی سلطنت کے جنوبی حصے کو عربوں کے پے در پے حملوں سے، جنھیں عرب "صیفیہ" (گرمائی مہمیں) کہتے تھے اور جن کا فریضۂ جہاد کی رو سے وہ اپنے آپ کو پابند جانتے تھے، بچایا جا سکے ۔

Spondil کو جو اپنی نااہلی کے باوجود انطاکیہ کی حکومت کے منصب پر فائز تھا، نصر اور ثمال دونوں بھائیوں نے اسی سال (۴۲۰ھ) شکست فاش دی ۔ اسی سال شاہ بازل Basil مر گیا اور اس کے حریص جانشین شہنشاہ رومانوس ثالث نے دونوں امیروں (نصر اور ثمال) کے خلاف فوج کشی کر کے عظمت و شوکت حاصل کرنے کی ٹھانی اور ایک لشکر جرار کے ساتھ جس میں بلغاروی اور روسی معاون فوجیں بھی شامل تھیں، شام کی طرف چل پڑا ۔ اسی اثنا میں نصر نے جو حلَب پر تنہا قابض ہونے کا آرزو مند تھا، اپنے بھائی کی عدم موجودگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قلعۃ پر قبضہ کر لیا ۔ ثمال نے اس کے اس تشدّد آمیز فعل سے مشتعل ہو کر عرب قبائل کو اپنے ساتھ ملا لیا اور حلب پر حملہ بول دیا ۔ اس سے خوف زدہ ہو کر نصر نے اپنے بھتیجے کو شہنشاہ روم کے پاس سفیر بنا کر بھیجا اور اعانت کی درخواست کی ۔ اس کے بدلے میں اسے اپنا بااقتدار آقا تسلیم کرنے اور سالانہ خراج ادا کرنے کا وعدہ کیا ، لیکن دونوں بھائیوں میں جنگ کی نوبت نہیں آئی ، کیونکہ عرب قبائل نے جو شہنشاہ روم کے خطرے کو بھانپ گئے، بیچ بچاؤ کر کے دونوں بھائیوں میں مصالحت کرا دی ۔ جیسا کہ سیاسی اور فوجی زاویۂ نگاہ سے ضروری بھی تھا، نصر حلَب کا واحد حاکم با اختیار رہا اور اس کے بدلے میں ثمال کو رُحبہ اور بالس دے دیے گئے ۔ عرب قبائل کی تائید سے بہرہ مند ہو کر نصر نے شہنشاہ روم کی باجگزاری سے منہ پھیر لیا ۔ شہنشاہ نے ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء میں انطاکیہ کے راستے حلَب پر چڑھائی کر دی اور حلب سے شمال کی جانب تبّال کے مقام پر اپنے خیمے ڈال دیے ۔ اس نے خبر رسانی کے لیے ایک گھڑ سوار دستہ آگے بھیجا تھا جس کا عربوں نے بالکل صفایا کر دیا ۔ یوں حوصلہ پا کر بدویوں نے خود شاہی خیمہ گاہ کو بھی پریشان کرنا اور ان لوگوں کو جو پانی اور رسد وغیرہ لانے کے لیے بھیجے جاتے تھے راستے میں روکنا شروع کر دیا ۔ انجام کار شہنشاہ کا اس قدر ناطقہ بند کر دیا گیا کہ وہ یکایک واپس جانے پر مجبور ہو گیا اور بہت سا مال غنیمت بھی عربوں کے لیے چھوڑ گیا ۔ دوران فرار میں اسے اس حد تک خطرہ محسوس ہوا کہ کہا جاتا ہے اس نے اپنا تاج بھی اتار دیا تاکہ اسے کوئی پہچان نہ سکے، لیکن عربوں کی فتح زیادہ بارور ثابت نہ ہوئی ۔ یہ سچ ہے کہ انطاکیہ کے نئے حاکم نے بھی شکست کھائی، مگر نصر نے شہنشاہ سے مصالحت کر لینے ہی میں عافیت سمجھی ۔ اس نے اپنا سفارتی وفد قسطنطینیہ بھیجا جس کا پرتپاک خیرمقدم کیا گیا اور جو نصر کے لیے بہت سے تحفے تحائف لے کر واپس آیا ۔ نصر نے شہنشاہ روم کو پانچ لاکھ درہم خراج دینے کی پابندی بھی قبول کر لی ۔ اس وقت سے دونوں فرمانرواؤں کے مابین صلح و امن قائم رہا ۔ کچھ عرصے بعد ۴۲۷ھ / ۱۰۳۵ء میں نصر نے فاطمی خلیفہ الظّاہر اور اس کے جانشین یا وزیر کو بوزنطی مال غنیمت میں سے بیش بہا تحائف بھیج کر ان کی خوشنودی بھی حاصل کر لی اور انھوں نے اس کے قبضۂ حلَب کی تصدیق و توثیق کر دی ۔ اس کے بعد سے وہ امن و امان سے بیٹھنے کے قابل ہو گیا صرف مرداسیوں کا قدیمی دشمن انوشتگین الذبری نصر کے خلاف ساز باز کرتا رہا ۔ انوشتگین نصر کے خلاف جنگ کی صورت میں شہنشاہ روم سے غیر جانب دار رہنے کا وعدہ لینے میں کامیاب ہو گیا ۔ اس نے طیّ، کلب اور کلاب کے قبائل کو از سر نو متحد کر لیا اور یوں اپنے دست و بازو کو مضبوط کرنے کے بعد وہ نصر کے خلاف میدان جنگ میں اتر آیا ۔ لَطْمین کی لڑائی میں نَصْر مارا گیا ۔ اس کا سر انوشتگین کے روبرو لایا گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ

اس نے نصر کی موت پر بے انتہا رنج و الم کا اظہار کیا۔ انوشتگین اب حلب کا امیر بن گیا، اور اس کی شکست اور موت کے چار سال بعد ثمال نے شہرِ حلب از سرِ نو مرداسیوں کے لیے حاصل کر لیا۔

مآخذ: دیکھیے بذیل مادۂ حلب، نیز (۱) J. J. Müller: *Historia Merdasidarum*، جو کمال الدین کی تاریخِ حلب پر مبنی ہے، Bonn تاریخ ندارد، کمال الدین کا متن در مخطوطہ Or ۵۲۳، Musée asiatique، سینٹ پیٹرزبرگ، ورق ۳۰ تا ۳۳؛ (۲) Gustav Schlumberger: *L'Epopée byzantine*، ج ۳، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۳) ابوالفرج: *Chronicum syriacum*، طبع Bruns، لائپزگ ۱۷۸۹ء، اور (۵) The Chronicle of Matthew of Edessa، طبع Dulaurier، پیرس ۱۸۵۸ء۔

(M. SOBERNHEIM)

⊗ **الشِّبْلی**: ابوبکر دُلَف بن جَحْدَر، ایک [جلیل القدر اور مالکی المذہب] صوفی، بغداد میں ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں (ایک ایسے گھرانے میں جو ماوراءالنّہر سے منتقل ہو کر یہاں آیا تھا) پیدا ہوے [یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ سامرا (= سُرَّ مَن رَاٰی) میں پیدا ہوے تھے اور ۸۷ برس کی طویل عمر پا کر] بغداد ہی میں [ذوالحجة] ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء میں وفات پائی [اور قبرستان خیزران میں دفن ہوے]۔ پہلے وہ ایک سرکاری ملازم اور علاقۂ دُنباوند کے والی تھے۔ [خلیفہ الموفق عباسی کے حاجب بھی رہے۔ ان کے والد بھی حاجب الحجاب کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے۔ بعد میں وہ سرکاری ملازمت ترک کرکے عبادت و زہد کی زندگی بسر کرنے لگے اور جنید بغدادی کے حلقۂ ارادت میں منسلک ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ [۴۰ سال کی عمر میں انہوں نے خیر النّساج کی مجلس میں جو جُنیدؒ بغدادی کے دوست تھے۔ [تائب ہو کر تصوف اختیار کیا۔ جنید بغدادی کے علاوہ انہوں نے اپنے زمانے کے دیگر مشائخ سے بھی فیض حاصل کیا یہاں تک کہ علم و معرفت کے اعتبار سے یگانۂ روزگار ٹھہرے۔ مسلک مالکی کے سربرآوردہ فقیہ اور عالم تھے (طبقات الصوفیة، ص ۳۴۰)، حدیث بکثرت لکھتے رہے اور شعر بھی خوب کہتے تھے]۔

انہوں نے کوئی تصنیف نہیں چھوڑی، مگر ان کے بعض اقوال (یا اشارات) شطح [رک بآں] ہر مستند مجموعوں میں ملتے ہیں [ابو عبداللہ الرازی کا قول ہے کہ مشائخ عراق کہا کرتے تھے کہ اقلیم تصوف میں تین عجائب بغداد میں ہیں: اشارات شبلی؛ نُکَت مُرتَعِش؛ حکایات جعفر الخُلْدی (طبقات الصوفیة، ص ۳۰۶)۔ شبلی کے نزدیک تصوف تألّف و تعطّف کا نام ہے۔ شبلی سے زہد کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ دل کو اشیا سے ہٹا کر رب الاشیا کی طرف پھیر دینا زہد ہے۔ شبلی کا ایک قول یہ ہے کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، ہر چیز اس کے تابع ہوگئی، نیز فرمایا کہ جس نے اللہ کو پہچان لیا، کبھی غم سے دوچار نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا کہ اہل معرفت کی اللہ سے ایک لمحے کی غفلت شرک باللہ کے مترادف ہے (طبقات الصوفیة)]۔ انتقال خرقہ کے مستند دستور [رک بہ طریقہ] کی رو سے شبلی حضرت جنیدؒ اور نصر آبادی کے مابین ایک کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مؤخّرالذّکر فی الواقع شبلی کے شاگرد تھے۔

ان کا مزار بغداد میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مزار کے قریب ہے، جسے اب تک عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) السّراج: کتاب اللُّمَع، طبع نکلسن، ص ۳۹۵ تا ۴۰۶ و بعدد اشاریہ (دیکھیے البقلی: شطحیات)؛ (۲) القُشیری: الرسالہ، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۳۰؛ (۳) السُّلَمی:

دارالمصنّفین کی تجویز جس کے اکثر مراحل طے ہو چکے تھے کہ بتاریخ ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء ان کا انتقال ہو گیا (دیکھیے حیات شبلی، ص ۶۹۹).

شبلی کی بیشتر تصانیف علم کلام، تاریخ ادب اور تاریخ سے متعلق ہیں۔ مدرسۃ العلوم علی گڑھ میں آنے سے پہلے ان کا تصنیفی رجحان مذہبی بحث و مناظرہ کی طرف تھا، مگر بعد میں سرسیّد احمد خان کے زیر اثر انہوں نے ٹھوس علمی تصانیف کی طرف توجہ کی۔ وہ ۱۸۸۳ سے ۱۸۹۸ء تک مدرسۃ العلوم کے استاد رہے۔ اس زمانے کی یادگار ایک مثنوی صبح امید (۱۸۸۴ء)، ایک رسالہ مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم (۱۸۸۷ء)، المامون، مامون الرشید کی زندگی اور کارنامے (۱۸۸۷ء، جس کی اشاعت دوم پر سرسید نے دیباچہ لکھا تھا ۔ اس کتاب کی آمدنی کالج کے خزانے میں جاتی تھی)، الجزیۃ اور کتب خانۂ اسکندریہ (در رسائل شبلی، مطبوعۂ ۱۸۹۸ء اور الگ بھی شائع ہوے)۔ ۱۸۹۲ء میں شبلی نے شام، مصر اور ترکی کی سیاحت کی، اور سفر نامۂ شام و روم کے نام سے اپنے مشاہدات سفر شائع کیے۔ ۱۸۹۲ء میں سیرۃ النعمان کے نام سے امام ابو حنیفہؒ کی سیرت لکھی۔ اس کے بعد ان کا اہم علمی کارنامہ الفاروقؓ، یعنی حضرت عمرؓ کی سیرت ہے ۔ اس کی تکمیل ۱۸۹۹ء میں ہوئی۔

شبلی کا زمانۂ قیام حیدرآباد (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۵ء) تصنیفی لحاظ سے یہ امتیاز رکھتا ہے کہ اس میں انہوں نے علم کلام کی تشکیل جدید کی طرف توجہ کی۔ چنانچہ الغزالی (۱۹۰۲ء)، علم الکلام (۱۹۰۳ء)، الکلام (۱۹۰۴ء) اور سوانح مولانا رومؒ اسی زمانے کی تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ادبی تنقیدی کتاب موازنۂ انیس و دبیر بھی حیدر آباد ہی میں لکھی گئی۔

۱۹۰۴ء اور ۱۹۱۴ء کے درمیان کا زمانہ شبلی کے لیے ذہنی پریشانیوں کا زمانہ تھا ۔ اس زمانے میں سیاسی نظریات کے انتشار اور تعلیمی اور مجلسی منصوبوں کی تجویز و تشکیل کے سبب (جن میں ندوہ کو اہمیت حاصل ہے) انہیں بہت کم اطمینان نصیب ہوا، مگر تصنیفی لحاظ سے یہ زمانہ بھی دوسرے ادوار کے مقابلے میں کچھ کم نتیجہ خیز نہ تھا۔ چنانچہ متعدد مقالات و مضامین کے علاوہ اس زمانے میں انہوں نے فارسی شاعری کی ایک مبسوط تاریخ شعر العجم کے نام سے پانچ جلدوں میں مرتب کی (جلد اوّل ۱۹۰۸ء میں شائع ہوئی، چار جلدیں ان کی زندگی میں اور جلد پنجم ان کے انتقال کے بعد شائع ہوئی ۔ رسائل میں اورنگ زیب عالم گیر پر ایک نظر بھی اسی زمانے میں (۱۹۰۸ء) کی یادگار ہے ۔ ندوۃ العلما سے علحدگی کے بعد انہوں نے ۱۹۱۳ء اپنی زندگی کی اہم ترین تصنیف سیرۃ النبیؐ کی تالیف و تدوین کی طرف توجہ کی، مگر ابھی پہلی جلد ہی لکھ پائے تھے کہ انتقال ہو گیا ۔ (سیرۃ النبیؐ اپنی مکمل صورت میں چھے جلدوں میں ہے ۔ پہلی جلد کے علاوہ باقی سارا کام ان کے لائق جانشین سید سلیمانؒ ندوی نے انجام دیا جس کی تکمیل میں کسی قدر مولانا عبد الباری ندوی اور مولانا حمید الدین نے بھی ہاتھ بٹایا).

شبلی ایک حساس اور اثر پذیر شخص تھے ۔ اس کے سبب ان کے ذہنی رجحانات میں عہد بہ عہد عجب تغیرات رونما ہوتے رہے (ابتدا میں وہابی حنفی نزاع جس کا نتیجہ ایک رسالہ اسکات المعتدی تھا ۔ شاعری میں طرز داغ کی پیروی اور رسالۂ پیام یار میں تسنیم تخلص سے شعر و شاعری کرنا، پھر ڈاکٹر لانیز کی کتاب سنین اسلام دیکھ کر جدید تاریخ نویسی کی طرف مائل ہونا، اس کے بعد سرسید سے متاثر ہونا، پھر دوسرے وجوہ سے ان کے اثر سے بیزاری کا اظہار کرنا ۔ غرض ان کی زندگی میں طرح

طرح کے اثرات و تغیرات نظر آتے ہیں)، مگر ان پر سب سے زیادہ گہرا اور نسبۃً پائدار اثر مولانا محمد فاروق چریا کوٹی کے علاوہ سرسید احمد خان ہی کا ہوا جن کی رفاقت شبلی کے لیے بہت مفید رہی۔ شبلی نے سرسید کے کتاب خانے سے بھی فائدہ اٹھایا۔ اس کے علاوہ انھوں نے کالج کے لائق انگریز استاد ٹی۔ ڈبدو آرنلڈ سے (جن سے انھوں نے فرانسیسی پڑھی) تحقیق و تجزیہ کا مغربی طریق سیکھا۔ غرض شبلی پر علی گڑھ اور سرسید کا اثر اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار تاریخی واقعات کا انکار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعد میں شبلی اور سرسید کے نقطۂ نظر میں کچھ اختلاف رونما ہوگیا، مگر یہ اختلاف ذاتی نہ تھا اصولی قسم کا تھا۔ درحقیقت ان کا اور سرسید کا اختلاف دو مختلف نظریوں کا اختلاف تھا دو اشخاص کی مخاصمت نہ تھی۔

شبلی بہرحال علی گڑھ تحریک کے اہم رہنما تھے۔ علمی لحاظ سے انھوں نے سرسید اور علی گڑھ تحریک سے بڑا فائدہ یہ حاصل کیا کہ انھیں سرسید کے زیر اثر (مولانا محمد فاروق چریا کوٹی سے حاصل کی ہوئی) معقولات پسندی کو معتدل بنانے کا اچھا موقع مل گیا۔ سرسید کے زیر اثر شبلی بھی ''سائنٹیفک'' انداز نظر کے دلدادہ ہو گئے۔ اسی سبب سے ان کے اور سرسید کے نظریات میں بہت سی باتوں میں اتحاد نظر آتا ہے۔ اگرچہ بعد میں شبلی سرسید کے نقطۂ نظر سے پیچھے ہٹتے گئے، مگر یہ انحراف دراصل سرسید کی حد سے بڑھی ہوئی سیاسی مصالحت پسندی، اور غیر معتدل ''نیچریت'' کی وجہ سے تھا، ورنہ بنیادی طور پر شبلی اور سرسید ایک دوسرے سے کبھی الگ نہیں ہوئے۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ شبلی جدید پسند ہونے کے باوجود کسی حال میں ماضی کی روایات سے منقطع نہ ہونا چاہتے تھے، مگر سرسید بڑی حد تک روایات سے باغی تھے۔ ان کا نظریۂ اجتہاد بھی خاصا انتہا پسندانہ تھا۔ شبلی اور سرسید کے تعلیمی اور سیاسی خیالات میں بھی اسی نوع کا اختلاف تھا جو سرسید کی زندگی میں تو دبا رہا، مگر بعد میں بہت نمایاں ہو گیا، یہاں تک کہ شبلی کے رفقا مولانا ابوالکلام آزاد اور سید سلیمان ندوی وغیرہ کے ذریعے اس نے ایک مستقل تحریک کی صورت اختیار کر لی۔

شبلی کی مصنفانہ حیثیتوں میں سب سے اہم ان کی مؤرخانہ حیثیت ہے۔ المامون، الفاروق، تاریخی مقالات و مضامین اور کسی حد تک سیرۃ النبیؐ ان کی تاریخی کاوشوں کے شاہکار ہیں۔ ان کی تاریخ نگاری کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ تاریخ کو فلسفۂ اجتماعی کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور تاریخ کو تہذیب انسانی کی سرگزشت بنا کر پیش کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ وہ کارلائل کی طرح ناموران و ابطال (Heroes) کی سیرت کو انسانی تاریخ کے مرادف سمجھتے تھے، مگر انھوں نے تاریخ کے اجتماعی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا۔

شبلی بکل (Buckle) کی طرح انسانی تاریخ پر طبیعی اور جغرافیائی اثرات کا سراغ لگاتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس معاملے میں ابن خلدون سے بھی ضرور فیض یاب ہوئے ہوں گے۔ اس کے علاوہ تان Taine کامت Comte، ہیگل Hegel جن کی تصانیف سے وہ شاید عربی ترجموں کے ذریعے یا اپنے انگریزی دان رفقا کی وساطت سے روشناس ہوئے ہوں گے، کا بھی پرتو ان کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ شبلی نے تنقید تاریخ میں اصول درایت اور جرح و تعدیل کے فن کا احیا کیا۔ انھوں نے جہاں مسلمانوں کی تاریخ نگاری کے بعض عیوب واضح کیے ہیں وہاں یورپ کے مؤرخین خصوصاً اسلام پر لکھنے والے مؤرخوں کی خامیاں بھی ظاہر کی ہیں، مگر وہ یورپ کی علمی فیاضیوں اور مغربی علما و فضلا کے علمی

طریقوں کے بھی معترف تھے جس کا اظہار انھوں نے جا بجا اپنی تصانیف میں کیا ہے۔

بہ حیثیت مؤرخ، شبلی کی تصانیف کو جوابی اور معذرت آمیز کہا گیا ہے (دیکھیے: عبداللطیف: *Influence of English Literature on Urdu Literature*، ص ۱۲۱)۔ بعض مصنفین کے نزدیک ان کی تاریخ صرف دین و مذہب کی خدمت کے لیے وقف تھی (تنہا: سیر المصنفین، ۲: ۲۱۷)۔ اسی طرح یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے مخاطب صرف جدید تعلیم یافتہ لوگ تھے (الناظر کا انعامی مضمون، در تنہا: سیر المصنفین، ص ۲۴۵)، مگر ان میں سے اکثر اعتراضات وزنی معلوم نہیں ہوتے کیونکہ رفقاے سرسید میں شاید شبلی ہی ایک ایسا مصنف تھا جس کا نقطۂ نظر اوروں سے زیادہ اثباتی تھا۔ بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شبلی تاریخ نگاری میں بعض اوقات مبالغہ اور خیال آرائی سے کام لیتے ہیں اور ایسا طرز بیان اختیار کرتے ہیں جس کے سبب حقائق و واقعات کی اصل شکلیں اور نسبتیں بگڑ جاتی ہیں۔ شبلی کی تاریخ نگاری کو ان کی ذاتی حاشیہ نگاری کے سبب بھی نقصان پہنچا ہے، جو ان کی عبارتوں میں جا بجا دخیل ہو جاتی ہے اور بیان کے تسلسل کو روکنے کے علاوہ ذاتی نقطۂ نظر کی غیر متعلق یا پرجوش وکالت کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ شبلی کے اصول تاریخ کے سلسلے میں المأمون اور الفاروق کا مقدمہ اور تاریخی مقالات کے بعض حصے نہایت کارآمد مواد پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ سیرة النبی ؐ کا مقدمہ، تاریخ اور سیرت رسول ؐ کے اصولوں کے متعلق ایک اہم دستاویز کا درجہ رکھتا ہے۔

اردو میں شبلی کی سوانح نگارانہ حیثیت بھی تسلیم شدہ ہے، مگر ان کی سوانح نگاری مستقل اور مقصود بالذات نہیں۔ ان کی لکھی ہوئی ہر سوانح عمری سوانح نگاری کے مقصد سے نہیں بلکہ کسی دوسرے مقصد سے مرتب ہوئی ہے۔ چنانچہ المأمون اور الفاروق سوانح عمریوں سے زیادہ تاریخیں ہیں۔ سیرة النعمان، الغزالی، سوانح مولانا روم میں امام اعظم ؒ، امام غزالی ؒ اور مولانا روم ؒ کی سوانح عمری سے زیادہ ان علوم و فنون کی تاریخ پیش کی گئی ہے جن کے یہ اکابر اور علما بجا طور پر نمائندے تھے۔

شبلی اردو کے بلند پایہ نقاد بھی تھے موازنۂ انیس و دبیر اور شعر العجم میں عملی تنقید کے اچھے نمونے موجود ہیں، مگر ان کی تنقید عہد تداخل کی تنقید ہے جس کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ عقلی اصولوں کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے باوجود عملی تجزیے میں ان کی تنقید تاثراتی یا جمالیاتی بن کر رہ جاتی تھی۔ یہ رائے شبلی اور حالی دونوں پر صادق آتی ہے، مگر حالی کا رجحان عقلی تنقید کی طرف زیادہ ہے اور شبلی کا تاثراتی کی طرف۔ موازنۂ انیس و دبیر میں کلام کے نمونے بہت عمدہ ہیں، مگر نقد و نظر کا اصول مبہم اور غیر واضح ہے [(دیکھیے احسن فاروقی: موازنۂ انیس و دبیر، در رسالۂ ساقی، اپریل ۱۹۵۳ء)]۔ شعر العجم میں شعر و شاعری میں جذبہ و خیال کی بنیادی اہمیت کا اعتراف موجود ہے، مگر ہر شاعر کی شاعری کے جائزے بعض اوقات اتنے یکرنگ ہو جاتے ہیں کہ مختلف شاعروں میں امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور ہر چند کہ شعر العجم میں انتخاب کلام اور تشریح اشعار خوب ہے، مگر اس میں واقعات کی غلطیاں بہت ہیں جن سے کتاب کی تحقیقی عظمت کو خاصا نقصان پہنچا ہے [(دیکھیے شیرانی: تنقید شعر العجم)]۔

شبلی کے تنقیدی اصول ان کے ادبی و تنقیدی مضامین میں جا بجا بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔ ان سے ان کے ناقدانہ ذہن اور اصول بندی کی عادت کا پتا

چلتا ہے۔ وہ مضامین کے تجزیے کے ذریعے فنی مطالعے کے بڑے بڑے اصول وضع کر لیتے ہیں چنانچہ ان کے مضامین میں تاریخ، سوانح نگاری، خود نوشت سوانح عمری، ادب، بلاغت وغیرہ کے مطالعے کے اہم اصول ملتے ہیں۔

شبلی کے مقالات [جن کی آٹھ جلدیں شائع ہو چکی ہیں]، جو سنجیدہ علمی مباحث پر مشتمل ہیں اپنے اختصار اور لطافت بیان کے سبب بہت مقبول ہیں، مگر ان میں Essay یا مضمون کا سا تفریحی انداز نہیں پایا جاتا۔ ان کا ہر مقالہ کسی نہ کسی علمی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ کسی کتاب کا تبصرہ، کسی تاریخی غلط فہمی کا ازالہ یا کسی علمی سوال کا جواب!

شبلی اچھے مکتوب نگار بھی تھے۔ ان کے مکاتیب عموماً مختصر ہوتے ہیں، مگر شگفتہ اور دلآویز۔

اردو نثر میں شبلی کو بلند مقام حاصل ہے۔ ان کی نثر میں دبستان سر سید کی نثر کی اکثر خصوصیات پائی جاتی ہیں [مثلاً سادگی، بے تکلفی، بے ساختہ پن، استدلال، منطقیت وغیرہ]، مگر ان کے نثری اسلوب کی اہمیت در اصل ان کے چند انفرادی خصائص کے سبب ہے۔ ان کی تحریروں میں بڑا اعتماد علی النفس اور وثوق و یقین پایا جاتا ہے۔ ایجاز ان کی نثر کا وصف خاص ہے، مگر ان کی عبارتوں کے علمی وقار اور فاضلانہ رعب داب سے قاری پر بڑا اثر ہوتا ہے۔ شبلی کے بیان میں جوش بھی پایا جاتا ہے۔ ان کی نثر میں اس کی کئی صورتیں موجود ہیں۔ ان میں اہم استعارے کا استعمال ہے جس کے ذریعے ان کے بیان میں مبالغے کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کی وجہ سے حقائق کا بیان اکثر کمزور پڑ جاتا ہے، مگر ان کی نثر کی قوت اور لطف کا راز بہت حد تک ان کی استعارہ بندی ہی میں مضمر ہے۔ ان کے استعارات فارسی شاعری کے رنگین ذخیرۂ الفاظ سے حاصل کیے ہوئے ہوتے ہیں۔ شبلی کے طرز بیان میں مندرجۂ بالا اوصاف کے ساتھ ساتھ طنز و تعریض کا ایک لطف انگیز انداز پایا جاتا ہے جس کی بے پناہ "نشتر زنی" عجیب کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔ اس میں شوخی، برجستگی، خیال انگیزی اور جذبات انگیزی کے عناصر بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ طنز کا یہ فن ان کا اپنا فن ہے اور اس میں رفقائے سرسید میں سے کوئی ان کا مثیل نہیں البتہ ان کے رفقا اور مقلدین نے اس معاملے میں ان کا خاص اثر قبول کیا ہے۔ شبلی اردو ادب کے بڑے معماروں میں تھے، وہ ایک دینی مفکر، اردو اور فارسی کے اچھے شاعر، سیاست دان، ماہر تعلیم، صحافی، مقالہ نگار اور سب سے زیادہ ایک بلند پایہ سوانح نگار اور مؤرخ تھے، سرسید کی طرح ان کا امتیاز خاص یہ ہے کہ انھوں نے کتابیں بھی لکھیں (جن میں سے بیشتر مستقل قدر و قیمت کی مالک ہیں)، مگر رفقا کی ایک ایسی جماعت بھی پیدا کی، جو شبلی اکاڈمی یا دارالمصنفین (اعظم گڑھ) کے نام سے آج تک تصنیف و تالیف میں مصروف ہے اور ایک علمی مجلہ (معارف) کی اشاعت کے علاوہ ہر سال معیاری کتابیں لکھ کر اردو ادب کے ذخیرے کو مالا مال کر رہی ہے۔

مآخذ: (۱) سیّد سلیمان ندوی: حیات شبلی؛ (۲) شیخ محمد اکرام: شبلی نامہ؛ (۳) وہی مصنف: موج کوثر؛ (۴) محمد امین زبیری: ذکر شبلی؛ (۶) محمد یحییٰ تنہا: سیر المصنفین، ج ۲؛ (۷) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادب اردو، (مترجمۂ محمد عسکری)؛ (۸) رسالہ البصیر (اسلامیہ کالج چنیوٹ، پنجاب، پاکستان) شبلی نمبر۔

(سیّد محمد عبداللہ)

شَبْوَہ : جنوبی عرب کا ایک شہر، جو وادی جِرْدان میں الیَّفال سے چھے گھنٹے کی مسافت پر اور العَبْر کے جنوب مغرب میں دو دن کی مسافت (بقول ابن المُجَاور و فرسنگ) اور سطح سمندر سے ۳۸۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اوّل].

مآخذ : (۱) E. Osiander : Zur himjarischen Altertumskunde، در ZDMG، ۱۹ (۱۸۶۵ء) : ۲۳۸، ۲۵۲ تا ۲۵۵؛ (۲) الہمدانی : صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ - ۱۸۹۱ء، ص ۸۷؛ (۳) عظیم الدین احمد : Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-ʿUlūm، GMS، ج ۲۴، لائیڈن ۱۹۱۶ء، ص ۵۳؛ (۴) المقریزی : De valle Hadhramaut، طبع P. Noskowyj، Bonn ۱۸۶۶ء، ص ۲۲؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۲۵۷ و ۳ : ۱۸۴؛ (۶) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، ۲ (لائیڈن ۱۸۵۳ء) : ۹۳ ببعد؛ (۷) البکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۵۲ و ۲ : ۵۲۲، ۷۹۹؛ (۸) A. Sprenger : Die Post-und Reiserouten des Orients (Abhandlungen f. d. Kunde d. Morgenlandes، ۳/۳) لائپزگ ۱۸۶۴ء، ص ۱۳۰، ۱۳۲؛ (۹) وہی مصنف : Die alte Geographie Arabiens، Bern ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۱، ۱۶۱ ببعد، ۱۹۰، ۲۵۱، ۳۰۶، ۳۰۹؛ (۱۰) وہی مصنف : Das Leben und die Lehre des Moḥammad، بار دوم، ۳ (برلن ۱۸۶۹ء) : ۴۴۴، حاشیہ ۱؛ (۱۱) A. v. Wrede : Reise in Ḥadhramaut، Braunschweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۴، ۲۳۴، ۲۸۹؛ (۱۲) L. Hirsch : Reisen in Süd-Arabien Mahra-land und Hadramūt، لائیڈن ۱۸۹۷ء، ص ۲۰۵؛ (۱۳) Th. Bent : Southern Arabia، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۰۲؛ (۱۴) E. Glaser : Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، ۱ (میونخ ۱۸۸۹ء) : ۲۹ و ۲ (برلن ۱۸۹۰ء) : ۲۰، ۸۲، ۹۳ ببعد، ۱۴۳، ۱۲۶، ۲۳۰، ۳۰۹، حاشیہ ۲؛ (۱۵) وہی مصنف : Reise nach Mārib (Sammlung Eduard Glaser، ج ۱)، طبع D. H. Müller و N. Rhodokanakis، وی آنا ۱۹۱۳ء، ص ۲۹؛ (۱۶) M.J. de Goeje : Hadhramaut، ص ۸، ۱۴؛ (۱۷) C. Landberg : Arabica، ۵ (لائیڈن ۱۸۹۸ء) : ۲۲۹، ۲۳۴ ببعد؛ (۱۸) M. Hartmann : Der islamische Orient II, Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۲۲، ۱۴۱، ۳۱۹؛ (۱۹) A. Grohmann : Südarabien als Wirtschaftsgebiet، ۱ (وی آنا ۱۹۲۲ء) : ۱۲۰ ببعد، ۱۳۲، ۱۸۱ ببعد؛ (۲۰) وہی مصنف، در Österr. Monatschrift f. d. Orient، ۴۳ (۱۹۱۷ء) : ۲۳۸۔

(ADOLF GROHMANN)

شَبِیب بن یَزِید : ابن نُعَیْم الشیبانی ایک خارجی سردار، جو الموصل کے علاقے سے تعلّق رکھتا تھا، جہاں اس کا خاندان صحرائے کوفہ کے نخلستان اللُّصَف سے ترک وطن کرکے آ گیا تھا۔ وہ [۱۰ ذوالحجّہ] ۲۶ھ / ۶۴۷ء میں پیدا ہوا تھا۔ ۷۶ھ / ۶۹۵ء کے آغاز میں وہ صالح بن مُسَرِّح کے ساتھ شامل ہو گیا، جو نُصَیبین اور ماردین کے درمیان دارا میں خوارج کا سردار تھا، جب صالح بن مُسَرِّح ۱۷ جمادی الاولی ۲ ستمبر ۶۹۵ء کو الموصل اور العراق کے درمیان المُدَبَّج کے مقام پر الحجّاج [رک باں] کی فوجوں کے خلاف، جو الحارث بن عمیرۃ کے زیر علم تھیں، لڑتا ہوا مارا گیا تو شبیب نے اس کی فوجوں کی کمان سنبھال لی اور اس تھوڑی سی باقی ماندہ فوج کی معیت میں لڑتا بھڑتا الموصل کے سرحدی علاقے تک پہنچ گیا۔ اس تمام جنگ کے دوران میں، جو اس نے حکومت کی افواج سے لڑی، اس نے اپنے آپ کو چھاپا مار جنگ

(guerilla) کا ماہر ثابت کر دکھایا ۔ وہ کبھی جم کر ایک مقام پر نہیں رہتا تھا بلکہ اپنی جاے سکونت کو ہمیشہ بدلتا رہتا تھا ۔ ملک کے عیسائی باشندوں سے اس کے تعلقات ہمیشہ اچھے رہے ، اس لیے اسے اپنی فوج کے لیے، جو عموماً بہت تھوڑی اور مختصر ہوتی تھی، پناہ کی جگہ مل جاتی تھی ۔ عرب مؤرخین نے سرکاری افواج کی بھاری جمعیت کے مقابلے میں اس کی فوج کے مختصر ہونے کا جو حال بیان کیا ہے وہ اگرچہ مبالغے سے خالی نہیں ۔ تاہم اس کی جمعیت چنداں بڑی نہ تھی ۔ دشمن کی فوجوں کی نقل و حرکت کے متعلق وہ عام طور پر بہت باخبر رہتا تھا ۔ عنزہ اور بنو شیبان کو شکست دینے کے بعد وہ اپنی والدہ کو، جو الموصل کے قریب کوہ ساتیدما کی ڈھلان پر رہتی تھی، ساتھ لے کر اور زیادہ جنوب کی طرف چلا گیا ۔ سُفیان بن ابی العالیہ الخثعمی نے خانقین کے مقام پر اور سورۃ بن ابجر (الحر) التمیمی نے النہروان کے مقام پر شکست کھائی تو الحجاج نے ایک نئی فوج جمع کی اور اسے الجزل بن سعید الکندی کے زیر کمان کر دیا ۔ مؤخر الذکر نے اپنے خطرناک دشمن کے تعاقب میں بڑی سے بڑی احتیاط اختیار کی، وہ ہمیشہ چوکس اور ہوشیار اور لڑائی کے لیے ہمہ وقت تیار رہتا تھا اور رات کے وقت اپنے آپ کو خندقوں سے محصور کر لیتا تھا ۔ شبیب کا ایک حملہ ناکام رہا ۔ پھر الحجاج نے، جو اس طویل کشمکش کو جلد سے جلد ختم کرنا چاہتا تھا، سعید المجالد الہمدانی کو سالار مقرر کیا اور اسے فوراً حملہ کر دینے کا حکم دیا، مگر وہ مارا گیا ۔ اس کا جانشین سُوید بن عبد الرحمٰن السعدی بھی کچھ نہ کر سکا اور شبیب یکایک عین اس روز کوفے کے سامنے آ نمودار ہوا جس روز الحجاج بصرے کے سفر سے واپس لوٹا تھا ۔ بلکہ شبیب رات کے وقت شہر میں بھی داخل ہو گیا اور اس نے قلعے کے دروازے کو اپنے گرز کی ایک زبردست ضرب سے کھٹکھٹایا، لیکن اگلی صبح وہ وہاں سے پھر غائب ہو گیا ۔ اس کے بعد الحجاج نے اس کے مقابلے میں ایک سوار دستہ زُحر بن قیس الجعفی کے زیر سرکردگی روانہ کیا؛ مگر زُحر کو السَّیلحون کے مقام پر شکست ہوئی اور جب اس کا جانشین زائدہ بن قُدامہ بھی روذبار کے مقام پر جنگ میں کام آیا تو المدائن کو بھی شبیب سے خطرہ لاحق ہونے لگا ۔ ایک جدید فوج فوراً ساز و سامان سے تیار کی گئی، جس کی کمان عبد الرحمٰن بن محمد بن الاشعث الکندی کے سپرد کی گئی، اس نے بھی اسی قسم کی تمام احتیاطی تدابیر اختیار کیں جیسی نہ الجزل نے اختیار کی تھیں، لیکن چونکہ وہ بھی کوئی حتمی فیصلہ نہ کر سکا لہٰذا الحجاج اپنا صبر و سکون کھو بیٹھا اور اس نے اسے الگ کر کے اس کی جگہ عثمان بن قطن الحارثی کو مقرر کر دیا ۔ وہ بھی ذوالحجہ ۷۶ھ/مارچ ۶۹۶ء میں دریاے خولایا پر شکست کھا کر مارا گیا ۔ اگلے تین ماہ میں جب کہ شبیب کوہستان میں تھا، الحجاج نے پھر ایک زبردست فوج جمع کی اور اس کی کمان عتاب بن ورقاء الریاحی کو تفویض کی گئی، اسی اثنا میں المدائن بغیر کسی مزاحمت کے شبیب کے قبضے میں آ گیا ۔ اس کے بعد جلد ہی اس نے ان فوجوں پر، جو اس کے خلاف بھیجی گئی تھیں، کوفے کے نزدیک سوق حکمہ کے مقام پر حملہ کر دیا ۔ اس جنگ میں عتاب مارا گیا اور شبیب ایک دفعہ پھر فتحیاب رہا ۔ اس کی وجہ سے کوفہ پھر خطرے میں پڑ گیا، مگر الحجاج اس سے پیشتر ہی خلیفہ کے پاس مدد کے لیے درخواست بھیج چکا تھا، چنانچہ فوراً ۴۰۰۰ آدمی سفیان بن الابرد الکلبی کے ماتحت کوفے پہنچ گئے اور کوفے میں پھر ایک لڑائی لڑی گئی جس میں شبیب کو ہزیمت ہوئی اور اسے بھاگ کر جان بچانی پڑی ۔ الانبار کے مقام

پر ایک غیر فیصلہ کن جنگ کے بعد وہ جوخا، یعنی النہروان کے علاقے میں پہنچ گیا؛ وہاں وہ زیادہ دیر نہیں ٹھیرا بلکہ کرمان کی طرف چلا گیا۔ جب شامی افواج تعاقب کرتی ہوئی اس کے نزدیک پہنچیں تو وہ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے نکلا اور سفیان پر حملہ کرنے کی غرض سے دجیل کو عبور کر کے الاہواز پہنچ گیا، لیکن ایک سخت خونریز لڑائی کے بعد اسے پسپا ہونا پڑا اور وہ دریا کو عبور کرتے وقت ڈوب گیا (غالباً ۷۷ھ کے آخر / ۶۹۷ء کے موسم بہار میں)۔ شبیب کی ظاہری شکل و صورت اس کے افسانوی معرکوں کے عین مطابق تھی۔ وہ بہت لمبے قد کا تھا اور غیر معمولی جسمانی طاقت کا مالک بیان کیا جاتا ہے۔

مآخذ: ابن خلّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۲۸۴، مترجمۂ de Slane، ۱: ۶۱۶ ببعد؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۴: ۳۱۷ تا ۳۲۳، ۳۲۸ تا ۳۵۲؛ (۴) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۳۲۸؛ (۵) المبرّد: الکامل، طبع Wright، ص ۶۲۶ ببعد؛ (۶) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۱: ۴۳۴ ببعد، ۴۳۸ تا ۴۴۲؛ (۷) Wellhausen: *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*، ص ۴۲ تا ۴۸؛ (۸) وہی مصنف: *Das arabische Reich und sein Sturz*، ص ۱۴۳ ببعد۔

(K.V. ZETTERSTÉEN)

⊗ **شپرینگر**: الائس شپرینگر (Alloys Sprenger)، انیسویں صدی کا ایک معروف مستشرق، جس نے ہندوستان کے دوران اقامت میں عربی کی بہت سی دینی اور علمی کتابیں شائع کر کے مشرقی علوم کی بیش بہا خدمت انجام دی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی جرمن زبان میں تین جلدوں میں ایک مفصل سیرت بھی لکھی۔ وہ ۱۸۱۳ء میں آسٹریا کے مغربی کوہستانی علاقے ٹیرول (Tyrol) میں پیدا ہوا، ویانا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی اور ”عربوں کے علم طب“ (مطبوعہ ۱۸۴۰ء) پر ایک مقالہ لکھ کر ڈاکٹر کی ڈگری حاصل کی۔

شپرینگر نے ترک وطن کر کے برطانوی قومیت اختیار کر لی تھی، چنانچہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اسے ۱۸۴۳ء میں ہندوستان بھیج دیا اور یہاں کے برطانوی حکام نے اسے دہلی مدرسے کا پرنسپل بنا دیا۔ شپرینگر نے یہاں سے اردو کا ایک ہفتہ وار اخبار جاری کیا اور ۱۸۴۷ء میں العتبی کی تاریخ الیمینی طبع کرائی۔ اسی زمانے میں اس نے لکھنؤ میں بھی اٹھارہ ماہ گزارے اور شاہان اودھ کے کتاب خانے کی فہرست تیار کی، لیکن اس کی صرف ایک جلد ۱۸۵۴ء میں کلکتے سے شائع ہو سکی جس میں فارسی اور اردو کے شعرا اور ان کے دواوین کا ذکر آیا ہے۔ بعد ازاں مدرسۂ عالیۂ کلکتہ کی پرنسپلی اس کے سپرد ہوئی اور اس کے علاوہ وہ ۱۸۴۸ء میں ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کا سیکرٹری مقرر ہوا اور اس حیثیت سے سلسلۂ Bibliotheca Indica میں چند ہندوستانی علما کے تعاون سے بہت سی عربی کتابوں کی اشاعت کا انتظام کیا، مثلاً طوسی کی فہرست کتب الشیعۃ؛ السیوطی کی الاتقان فی علوم القرآن؛ حافظ ابن حجر کی الاصابہ فی تمییز الصحابۃ اور تہانوی کی کشاف اصطلاحات الفنون۔ ان کے علاوہ اس نے فارسی کتابیں بھی شائع کیں جن کا تعلق ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ سے تھا۔

۱۸۵۴ء میں شپرینگر لمبی چھٹی لے کر چلا گیا اور عراق، شام، مصر، مسقط وغیرہ عرب ملکوں کی سیاحت کی اور وہاں بہت سی عربی کتابیں

خریدیں، بلکہ بعض اشخاص کے توسط سے حرمین شریفین سے بھی کچھ کتابیں حاصل کیں ۔ چنانچہ ۱۸۵۷ء میں جب وہ ملازمت سے مستعفی ہو کر یورپ گیا تو اس کے ساتھ دو ہزار قلمی نسخے تھے، جن میں ۱۱۳۰ عربی کے مخطوطات تھے ۔ یہ سارا ذخیرہ بالآخر برلن کے شاہی کتاب خانے میں پہنچ گیا ۔ دیگر نادر اور قیمتی نسخوں کے علاوہ اس ذخیرے میں تاریخ طبری اور طبقات ابن سعد کے بعض اجزا بھی شامل تھے اور جب پروفیسر ڈخویہ اور پروفیسر زخاؤ نے ان کتابوں کو یورپ میں شائع کیا تو انھوں نے ان اجزا سے بھی کام لیا تھا ۔ قرآن مجید کی تفاسیر کے علاوہ شپرینگر نے ابن عبد البر، ابن الاثیر اور حافظ ابن حجر کی کتابیں بھی حاصل کی تھیں جو صحابۂ کرام رض کے حالات میں ہیں اور اپنی جرمن سیرت الرسول صلعم کی تالیف میں ان سے استفادہ کیا تھا ۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب یہ کتابیں ابھی طبع نہیں ہوئی تھیں ۔

۱۸۵۷ء میں شپرینگر ملازمت سے مستعفی ہو کر ہندوستان سے چلا گیا اور سوئزرلینڈ میں برن (Bern) کی یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں کا پروفیسر مقرر ہوا، لیکن کچھ مدت کے بعد اس نے هائڈل برگ میں سکونت اختیار کر لی اور اپنے اوقات کو تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر دیے، تاآنکہ ۱۸۹۳ء میں وفات پا گیا ۔

مآخذ: (۱) نجیب العقیقی: المستشرقون، ۲: ۶۳۱ تا ۶۳۳؛ (۲) Fuck, J.: *Die Arabiscen Studien in Europa*، ص ۱۷۷ تا ۱۷۹، لائپزگ ۱۹۵۵ء.

(شیخ عنایت اللّٰہ)

الشُّجاع: (پانی کا) سانپ، ایک لمبا ستارہ جسے عرب کوکبۃ الشجاع اور یورپین Hydra کہتے ہیں ۔ یہ جنوبی نصف کرۂ فلک پر دائرۃ البروج کے قریب واقع ہے ۔ اس کے ایک طرف میزان، سنبلہ، اسد اور سرطان کے برج ہیں اور دوسری طرف اس کا سلسلہ قنطورس (Centaur) سے الشعری الغمیصاء (Prokyon) تک چلا جاتا ہے ۔ بقول القزوینی ۲۵ ستارے اس صورت سے متعلق ہیں اور دو اس سے باہر ہیں ۔ اس پیلا سانپ کا سر صورت سرطان کے دو جنوبی پنجوں پر الشعری الغمیصاء (Prokyon) اور قلب الاسد (Regulus) کے درمیان ہے ۔ الشجاع ان دو ستاروں سے تھوڑا سا جنوب کی طرف بل کھاتا کر جنوب مشرق کا رخ کر لیتا ہے ۔ اس کی گردن میں ایک نمایاں ستارہ نظر آتا ہے جسے عرب العنقود الفرد (تنہا، اکیلا) کہتے ہیں (ہمارے ستاروں کے نقشے میں یہ Alphard کے نام سے درج ہے) ۔ اس ستارے کو عُنُق الشُّجاع، یعنی سانپ کی گردن اور فقار الشّجاع، یعنی سانپ کی ریڑھ کی ہڈی وغیرہ بھی کہتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) القزوینی ۔ عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ص ۳۰، مترجمۂ Ethé، ص ۸۳؛ (۲) L. Ideler: *Untersuchungen über die Sternnamen*، ۱۸۰۹ء، ص ۲۶۷ تا ۲۸۱ ۔

(J. Ruska)

شَجَرالدُّر: اس لیے مشہور ہے کہ اسلامی دور میں وہ واحد عورت ہے جو مصر کے تخت پر بیٹھی [لیکن مصر کے علاوہ ہندوستان میں رضیہ سلطانہ اور چاند بی بی بھی سریر آرائے سلطنت ہوئیں] ۔ وہ الصالح نجم الدین ایوب [رك بآن] کی منظور نظر کنیز تھی، جس نے اسے ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں اپنے چچا زاد بھائی الملک الناصر داؤد کے پاس اس کے زمانۂ قید کے دوران میں بھجوا دیا تھا ۔ جب اس کے بطن سے ایک بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نام خلیل رکھا گیا اور وہ اُمّ الخلیل کے لقب کے ساتھ سلطانہ بن گئی ۔ خلیل تقریباً ۲ برس کی عمر میں وفات پا گیا ۔

جب ایوب ۶۴۷ھ / ۱۲۴۹ء میں شاہ فرانس لوئی نہم سے لڑائی کے دوران میں منصورہ میں فوت ہو گیا تو شجرالدّر نے اس کی موت کو مخفی رکھا اور اس کے بیٹے الملک المعظم توران شاہ کو حصن کیفا سے بلوا لیا اور اس وقت تک سلطان ایوب کی وفات کا اعلان نہ کیا جب تک کہ اس کا بیٹا نہ پہنچ گیا۔ توران شاہ نے اس کے بجائے کہ شجرالدّر کی اس امداد کا شکر گزار ہوتا اس کے ساتھ نہایت ہی نازیبا برتاؤ کیا۔ چونکہ جوان ہونے کے وقت سے توران شاہ کو مصر میں زیادہ دیر تک ٹھیرنے کا موقع نہیں ملا تھا لہٰذا اس کی مملوکوں سے نہ بنی۔ اس پر آشوب زمانے میں وہ کسی سنجیدہ کام کی سرانجام دہی کی اہلیت ہی نہیں رکھتا تھا اور اپنے ان ممالیک کے ساتھ جنھیں وہ عراق سے اپنے ہمراہ لایا تھا، لہو و لعب میں مشغول رہا کرتا تھا۔ اس نے بالخصوص شجرالدّر کو اس سے ملک الأیوب کی دولت کا حساب مانگ کر اپنے سے ناراض کر لیا، جس کے متعلق شجرالدّر کا بیان یہ تھا کہ وہ اس روپے کو فرنگیوں کے خلاف جنگ میں خرچ کر چکی ہے۔ عام بے چینی کے باعث توران شاہ کے خلاف ایک سازش کھڑی ہو گئی جس کے نتیجے میں توران شاہ ۶۴۸ھ / ۱۲۵۰ء کے آغاز میں قتل کر دیا گیا۔ شجرالدّر کے پیرووں کو اس کی دانشمندی اور قابلیت پر اس قدر اعتماد تھا کہ انھوں نے عنانِ حکومت اسے تفویض کر دی۔ اس نے ان کے انتخاب کو قبول کر لیا اور اپنے سکّوں اور فرامین میں اپنے آپ کو المستعصمیة (یعنی بغداد کے خلیفہ المستعصم کی فرمان بردار) 'الصّالحیّہ'، یعنی صالح ایّوب کی کنیزک، اُمّ خلیل (یعنی خلیل متوفّٰی کی ماں)، عصمة الدّنیا و الدّین (دین و دنیا کی نگہداشت، جو شاہی لقب تھا)، 'ملکة المسلمین' لکھوایا۔ اس نے امیر ایبک کو جس سے اس کے پہلے ہی بہت زیادہ مراسم تھے اپنا اتابیگ (سپہ سالار افواج) مقرر کیا۔ مصر نے تو اسے ملکہ تسلیم کر لیا، لیکن امرائے شام نے اس باب میں ان کی موافقت نہ کی اور دمشق ملک النّاصر یوسف ثانی صاحب حلب کے حوالے کر دیا۔ خلیفہ نے شام والوں کی طرفداری میں اہل مصر کو حکم دیا کہ وہ اپنے لیے کوئی سلطان انتخاب کریں۔ مصری امرا اس حکم کو ٹال نہ سکتے تھے۔ انھوں نے اتابیگ عزالدّین کو سلطان منتخب کر لیا۔ اس پر اتابیگ مذکور نے شجرالدّر سے اسی سال شادی کر لی۔ شجرالدّر کی مستقل فرمانروائی کی مدت صرف ۸۰ دن ہے۔ چونکہ شام کے ایوبی شہزادے اس پر بھی مطمئن نہیں ہوے لہٰذا ان کے خاندان کا ایک رکن موسٰی بھی جو کامل کا پرپوتا تھا ایبک کے ساتھ سلطان بنا لیا گیا۔ موسٰی صرف ۶ سال کا بچہ تھا اور اس لیے اس کا کوئی اثر و رسوخ نہیں تھا، لیکن سکّوں پر اور فرامین میں اس کا نام لکھا جاتا تھا۔ چار سال بعد اسے ملک بدر کر دیا گیا اور وہ قسطنطینیہ چلا گیا جہاں قیصر نے اس کا دوستانہ خیر مقدم کیا۔ ایبک خود تو سلطانِ حلب یا باغی ممالیک کے خلاف لڑنے بھڑنے میں لگا رہتا تھا اور اس نے شام کی سرحد کے نزدیک الصّالحیّہ نامی شہر میں سکونت اختیار کر لی تھی، مگر اس کی ملکہ اپنے ملک میں بلا روک ٹوک حکمرانی کرتی رہی۔ اسے اپنے پہلے خاوند کے بے شرم، حریص اور طمّاع مملوکوں سے بھی نپٹنا تھا اور ایسا کرتے وقت اسے کبھی کبھی اپنے نئے شوہر ایبک کے مفاد کو نظر انداز بھی کرنا پڑتا تھا۔ یہ کشمکش اقتدار بالآخر ایبک کے قتل پر منتج ہوئی (۶۵۵ھ / ۱۲۵۷ء)۔ ایبک کے قتل پر برافروختہ ہو کر ایبک کی پہلی بیوی کی باندیوں نے شجرالدّر کو کھڑانویں مار مار کر ہلاک کر دیا، اس کی لاش قلعے کی خندق میں پھینک دی گئی اور کئی

دن تک بے گور و کفن پڑی رہی ۔ بعد میں اسے ایک چھوٹے سے مقبرے میں دفن کر دیا گیا جو اس وقت تک بھی قاہرہ میں موجود ہے ۔ ایسی زبردست عورت مصر کے اسلامی عہد میں دیکھنے میں نہیں آئی، [وہ نہایت مدبر اور منتظم تھی ۔ اگر توران شاہ اس سے دغا نہ کرتا تو اس کا عہد اہل مصر کے لیے خیر و برکت کا زمانہ ہوتا ۔ اس کے مآثر اور خیراتی کاموں کا ذکر زینب بنت فواز: الدر المنثور، ص ۲۵۵ پر دیکھیے]۔

مآخذ: (۱) ابوالفداء، در *Recueil des historiens des croisades Hist. Orientaux*، ج ۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) المقریزی: الخطط، ۲ : ۲۳۷ تا ۲۳۸ (قاہرہ ۱۲۷۰ھ)، ۲ : ۳۸۰)؛ (۳) السلوک، مترجمہ Quatremère، ۱ : ۲۷ ببعد؛ (۴) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳ : ۳۸۲ تا ۳۸۷؛ ۴ : ۳ تا ۸ ۔ اس کی قبر کے متعلق دیکھیے *MIFAO*، ۱۹ : ۱۱۱ ببعد ۲۲۸، (ج ۳ میں سلطانہ پر یورپی مؤرخوں کے تحریر کردہ حواشی)، ۲۳۰۔

(SOBERNHEIM)

الشّحر: جنوبی عرب کے ساحل پر ایک شہر اور ضلع کا نام، جو اب بھی ساحل شحرات کے نام سے مشہور ہے ۔ فاضل نشوان نے الشّحر کا قصباتی تلفظ الشِّحر بھی دیا ہے، جسے وہ آگے چل کر صحیح قرار دیتا ہے ۔ نام کی یہ شکل اس لیے دلچسپ ہے کہ اس سے سرا (Sara) کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، جس کی بابت سب سے پہلے A. Sprenger نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ بگڑے ہوئے لفظ سبا Saba کی، جو Theophrastus اور Pliny کے ہاں پایا جاتا ہے، اصل سراہی ہے .... [تفصیل کے لیے دیکھیے وآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ].

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ - ۱۸۹۱ء، ص ۵۱، ۱۳۴؛ (۲) الاصطخری، در *BGA*، ۱ : ۲۵؛ (۳) ابن حوقل، در *BGA*، ۲ : ۳۲، ۳۳، ۳۴؛ (۴) المقدسی، در *BGA*، ۳ : ۸۴؛ (۵) الیعقوبی، در *BGA*، ۷ : ۳۶۶؛ (۶) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۲۱؛ (۷) مراصد الاطلاع، طبع T.G.J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲ : ۹۷؛ (۸) البکری: معجم، طبع وسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۲ : ۲۰۷؛ (۹) الادریسی: نزہۃ المشتاق، مترجمہ Jaubert، ۱ : ۱۵۰، ۲ : ۳۸ و ۵۴؛ (۱۰) عظیم الدین احمد: *Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-'ulūm*، در *GMS*، آکسفرڈ ۱۹۱۳ء، ۱۹ : ۵۲؛ (۱۱) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۸۲ و ۲۸۳؛ (۱۲) A. Sprenger: *Die Post- und Reiserouten des Orients, Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes*، ۳/۳، لائپزگ ۱۸۶۴ء، ص ۱۰۹ و ۱۳۱ و ۱۳۵؛ (۱۳) وہی مصنف: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۹۰ تا ۹۲؛ (۱۴) M. J. de Goeje: *Hadhramaut Rev. Colon. Intern*، ۱۸۸۶ء، ۲ : ۱۲۱ ببعد؛ (۱۵) A.v. Werde: *Reise in Hadhramaut*، طبع H. Freih. v. Maltzan، Braunschweig، ۱۸۷۳ء، ص ۲۷۰، ۲۹۲ ببعد؛ (۱۶) E. Glaser: *Skizze der Geographie und Geschichte Arabiens*، برلن ۱۸۹۰ء، ۲ : ۱۷۹؛ (۱۷) L. Hirsch: *Reisen in Süd-Arabien, Mahra-Land und Hadramut*، لائیڈن ۱۸۹۷ء، ص ۱۰، ۱۲ تا ۱۵، ۲۲ تا ۲۵؛ (۱۸) Th. Bent: *Southern Arabia*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۲۰۵ و ۲۰۶؛ (۱۹) C. Landberg: *Études sur les dialectes de l'Arabe méridionale I. Hadramoût*، لائیڈن ۱۹۰۱ء، ص ۱۵۷ و ۱۵۸؛ (۲۰) A. Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، ویانا (۱۹۲۲ء)، ۱ : ۱۲ تا ۱۳۰ و ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۸۹؛ (۲۱) L. Massignon: *Annuaire du Monde musulman*، ج ۱، *RMM*، ۱۹۲۲ - ۱۹۲۳ء، ۳ : ۵۹۔

(ADOLF GROHMANN)

شَدّ: (یا رَبْطُ الْمِحْزَم) ''بند'' ''گرہ'' یعنی جو باندھی جاتی ہے۔ یہ [حلقۂ ارادت میں] باقاعدہ داخلے کی تقریب کی اہم ترین رسم ہے جس پر کم سے کم بارھویں صدی عیسوی سے تمام پیشہ ور برادریوں (guilds) حرفہ، قب صنف) میں، نیز بعض تصوف کے سلسلوں (قب طریقة) میں، عمل کیا جاتا رہا ہے۔ ادخال کی اس رسم میں امیدوار (مشدود) اگر وہ مسلمان ہے، پہلے سے داخل شدہ ارکان کے سامنے، سورۂ فاتحہ، سات سلاموں اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی شان میں نشائد [نعتوں] کی قراءت میں شریک ہوتا ہے، اور آخر الذکر سے پہلے اسے ایک ابتدائی حلف بھی اٹھانا پڑتا ہے۔ اس کے بعد شدّ کی رسم آتی ہے، امیدوار جُھک جاتا ہے اور داخل کنندہ (نقیب، شادّ) اس کے بدن، یا سر، یا کندھوں کو (قب ترکی کتابی تصویر، در *Islam*) کسی چیز مثلاً ریشم یا اون کی چادر (shawl)، کپڑے کے رومال، (فوطہ، مندیل، غیبہ) یا کسی معمولی رسّی (مفتول) کے ٹکڑے سے باندھ دیتا ہے۔ بند میں کئی ایک بل، گرھیں یا پیچ عموماً ۴ (بعض اوقات ۳، ۷، یا ۸) دیے جاتے ہیں اور ہر ایک گرہ پر دعائیں پڑھی جاتی ہیں اور کسی نہ کسی مربّی ولی کو پکارا جاتا ہے۔ جب گرھیں چار ہوں تو جبریل ؑ، محمد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم، حضرت علی ؓ اور سلمان ؓ کو پکارتے ہیں۔ اس صورت میں امام حسن ؓ اور امام حسین ؓ کے اعزاز میں دو مزید گرھیں دی جاتی ہیں جنھیں غرسہ یا شکلہ کہتے ہیں۔ شدّ گویا ''علی بساط اللّٰہ، فی میدان علی ؓ بن الفتیان''، سنجیدہ طور پر سلسلے یا برادری میں داخلے کی مخصوص کیفیت ہے۔ یہ رسم سلسلے میں داخل ہونے والے کو پوری جماعت یا انجمن یا ادارے سے وابستہ کر دیتی ہے، خواہ وہ مسلم، یہودی یا عیسائی ہو، جیسے کہ صوفیہ کا عہدُ الخرقہ کسی شخص کو سارے سلسلے سے مربوط کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ''تخاوی'' یعنی وہ معاہدہ جو گرہ بندی کے بغیر کیا جاتا ہے، مواخات کا ذاتی معاہدہ ہے جو اسے ایک فرد واحد سے ایک قسم کے رضاعی بھائی کے طور پر وابستہ کرتا ہے (قب عہد الید و الاقتداء یا تلقین، نیز مرید کے لیے)۔

شد کے بعد نووارد کا بعض اوقات جزوی طور پر مونڈن کر دیا جاتا ہے (ماتھے کی لٹ [ناصیہ]، مونچھیں یا داڑھی)۔ تب وہ پرانی ہم پیشہ برادریوں میں خاص طرز کے کپڑے (لباس، سراویل) پہن لیتا ہے اور اجتماعات میں کندھوں پر خرقہ اور سر پر تاج (کلاہ یا قرس بقلی کے بیان کے مطابق ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء کے قدیم زمانے میں یا طاقیہ) پہنتا ہے۔ اس کے بعد نووارد سے اقرار صالح (عہد، بیعت، مبایعت، میثاق الاخا) لیا جاتا ہے۔ اس کے جدید فرائض سے متعلق چند مخفی ہدایات دی جاتی ہیں جن سے فائدہ اٹھانے کی اسے اجازت ہو جاتی ہے۔ تب وہ اپنے بھائیوں کے ساتھ روایتی کھانے (تملیح، ولیمہ) میں شامل ہونے کے لیے اس غالیچے (بساط، سجّادہ) پر بیٹھ جاتا ہے جہاں اسے جماعت (سلسلۂ برادری) میں داخل کیا گیا تھا۔

گزشتہ پچاس ساٹھ سال میں پرانی برادریوں اور سلسلوں کے بتدریج ختم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ رسم بھی مفقود ہوتی جا رہی ہے۔ بعض سلسلوں (رفاعیہ، بکتاشیہ) نے شد کی سنجیدہ رسم کو آج تک محفوظ رکھا ہے۔

Thorning پہلا شخص ہے جس نے برادریوں سے متعلق ان کے باطنی مخطوطوں (کتب الفتوہ) کا جن میں اس رسم کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، مطالعہ کیا اور انھیں باقاعدہ طور پر مختلف اصناف میں تقسیم کیا، (یہ کتابیں رسم ادخال پر سوال و جواب کی

صورت میں لکھی گئی ہیں اور غیر فصیح زبان میں ہیں، جن میں بعض فارسی مصطلحات بھی اختیار کر لی گئی ہیں، مثلاً دستور، پیر، کار۔ قدیم‌ترین مخطوطہ ۸۳۳ھ / ۱۴۲۹ء کا لکھا ہوا ہے، لیکن اس کا متن تیرھویں صدی عیسوی کا ہے۔ van Berchem کو مصر میں ایک کتبہ دستیاب ہوا ہے جس میں ان کا ذکر ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء کے قدیم زمانے میں بھی کیا گیا ہے۔ خلیفۂ النّاصر (م ۶۲۲ھ / ۱۲۲۵ء) کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک نظامِ فتوہ (لباس الفتوہ) رسم شدّ کی بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی تھی، جو اس سے بھی پیشتر ۵۷۸ھ / ۱۱۸۲ء میں دمشق کے نبویہ میں اور ۵۳۵ھ / ۱۱۴۰ء میں بغداد کے چوروں کے گروہ میں پایا جاتا تھا (دیکھیے نیز ابن الجوزی: تلبیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۴۰ھ، ص ۴۲۳)۔

اگر ہم متصوفین کے ہاں چوتھی صدی ہجری سے متذکرۃ الصدر الفاظ، بساط، فوطہ، اور بالخصوص فتوّہ [رک بآں] کی اہمیت کو مدّنظر رکھیں تو اس رسم کی ابتدا قدیم‌تر نظر آتی ہے۔ یہ اعزاز سیادت [یعنی لباس الفتوۃ] جس کسی کو بھی ملتا تھا، اسے پھر نہ تو کوئی دھمکی اس حلف کے نباہنے میں رکاوٹ بن سکتی تھی، نہ کوئی منّت (شیطان کی طرح جو میثاق توحید قائم رکھنے کے زعم میں [حضرت آدم کو سجدہ نہ کرنے کے باعث] ملعون ہو گیا، بقول حلاج: الطواسین، ۶: ۲۰ تا ۲۵؛ ابوطالب مکّی: قوت القلوب، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲: ۸۲، س ۱، ۸، ۹؛ اور احمد الغزالی جس کا حوالہ ابن جوزی کی تصنیف قصّاص (مخطوطۂ لائیڈن، فہرس Warn.، عدد ۹۹۸، ورق ۱۱۷ الف ببعد) میں دیا گیا ہے)۔ رسم (مذکور) کے بعض اجزا زیادہ قدیم اصل کے ہیں۔ نصیری فرقہ داخلے کی اس رسم کو خصیبی اور طبرانی کی چوتھی صدی ہجری کی اصلاح کردہ شکل میں ادا کرتا ہے، علاوہ ازیں حلف اخفاء اور غیر مسلم موحّدین کو داخل سلسلہ کرنے کا استحقاق قرامطہ سے تعلق کی نشاندھی کرتا ہے۔

مآخذ: (۱) H. Thorning: *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von "Bast madad et taufiq"* (*Türkische Bibliothek*، ج ۱۶) برلن ۱۹۱۳ء، ص ۱ تا ۷ و ۲۲۳ تا ۲۶۰ و ۱۹۷ تا ۱۹۹؛ یہ ایک معیاری تصنیف ہے؛ نیز دیکھیے: (۲) v. Kremer: *Culturgeschichte*، ۲: ۱۸۷؛ (۳) Elia Koudsi، در *VIe Congrès des orientalistes*، لائیڈن ۱۸۸۳ء، ۲: ۱۳۳؛ (۴) Goldziher: *Abhandlungen zur arabischen Philologie*، ۱۸۹۹ء، ۲: ۷۷ تا ۹۸؛ (۵) کوپرولوزادہ: ترک ادبیاتندہ ایلک متصوفلر (*Türk Adabiyātende ilk Mutasawwifler*)، استانبول ۱۹۱۹ء، ص ۲۱۳۔

(LOUIS MASSIGNON)

(بنو) شدّاد: ان کے متعلق تاریخی شہادت نہ ہونے کے برابر ہے۔ انہوں نے ارّان [رک بآں] پر ۳۴۰ھ / ۹۵۱ء تا ۴۶۸ھ / ۱۰۷۵ء حکومت کی، جب کہ ملک کا بیشتر حصہ ملک شاہ سلجوقی نے فتح کر کے اپنی مملکت میں شامل کر لیا تھا، تاہم اس خاندان کے افراد بعض اضلاع، مثلاً گنجہ اور آنی، میں جو انہوں نے سلجوقیوں سے خرید لیے تھے، کم از کم چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی تک والیوں کے مناصب پر فائز رہے۔ وہ غالباً کرد تھے۔ ارّان میں مندرجۂ ذیل بڑے بڑے شہر شامل تھے: نخچوان، گنجہ، تفلیس، دمیرقپو اور قرہ باغ۔ یہاں کے باشندے لکز کہلاتے تھے۔

۳۳۷ھ / ۹۴۸ء میں آذربیجان کا ''مسافری'' فرمانروا، سلّار مرزبان محمد ری کے دروازوں کے سامنے گرفتار کر لیا گیا، جس پر اس ملک میں

ہڑبونگ مچ گئی اور ہر وہ سردار جس کے ساتھ کچھ لوگ تھے، کسی نہ کسی شہر یا ضلع میں خود مختار بن بیٹھا۔ انھیں میں سے ایک شخص محمد بن شدّاد بن قرطو تھا، جس نے پہلے تو ۳۴۰ھ / ۹۵۱ء میں دَبِیل پر قبضہ جما لیا، اور پھر عملاً آذربیجان کا فرمانروا بن بیٹھا، جو ۳۴۴ھ / ۹۵۵ء تک بظاہر اس کے قبضے میں رہا۔ اسی سال اس کے اقتدار کا زوال شروع ہوا اور ۳۶۰ھ / ۹۷۰ء میں اس کے بیٹے کو صرف اَرّان کا صوبہ ورثے میں ملا۔ تقریباً اسی زمانے میں ایک شخص فَضْلُون نامی گنجہ کا حکمران تھا جو شاید محمد بن شدّاد کا بھائی تھا۔ محمّد بن شدّاد بن قُرْطُو کا بیٹا ابوالحسن علی بن جعفر لشکری تھا، جو آٹھ سال تک برسر حکومت رہا۔ اس کے بعد اس کا بھائی مَرْزُبان تخت پر بیٹھا، جسے سات سال کی حکومت کے بعد اس کے ایک اور بھائی فضل بن محمّد نے جب کہ وہ شکار پر گیا ہوا تھا، قتل کر ڈالا۔ فضل ایک اچھا حکمران تھا، اس لیے اس کی رعایا اسے بہت چاہتی تھی۔ اس کے یادگار کارناموں میں سے ایک دریائے الرّس پر وسیع پل کی تعمیر ہے۔ وہ ۴۷ سال حکومت کرنے کے بعد ۴۲۲ھ / ۱۰۳۱ء میں وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا ابوالفتح موسٰی تخت پر بیٹھا۔ اس نے ۳ سال حکومت کی، پھر اس کا بیٹا ابوالحسن علی بن موسٰی لشکری تخت نشین ہوا جو اپنی موت یعنی ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء تک برسر حکومت رہا۔ ابوالحسن گنجہ کے شاعر قَطْران [رَكّ بآں] کے مربیوں میں سے تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا نُوشیروان تخت نشین ہوا جو تین ماہ کے بعد فوت ہو گیا اور اس کے بعد ابوالأسوار شاوِر بن الفضل نے حکومت سنبھالی۔ اس کے متعلق اس سارے خاندان کے فرمانرواؤں کی نسبت ہمیں زیادہ معلومات حاصل ہیں، کیونکہ قابوس نے اپنے قابوس نامہ میں اس کا ایک سے زیادہ مرتبہ ذکر کیا ہے اور ابن الاثیر لکھتا ہے کہ جب طُغْرِل ۴۴۶ھ / ۱۰۵۴ء میں تبریز کو فتح کرنے کے بعد گنجہ پہنچا تو شاوِر نے اس کی اطاعت کا حلف اٹھایا تھا۔ ابوالأسوار نے ۴۵۹ھ / ۱۰۶۷ء میں وفات پائی۔ اس کے بعد اس کا بیٹا الفضل ثانی منوچہر تخت نشین ہوا۔ قابوس (کتاب مذکور) ۴۶۸ھ / ۱۰۷۵ء میں لکھتے ہوے فَضْلُون بن ابی الاسوار کا ذکر صیغۂ ماضی میں کرتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فضلون کی موت اور ملک شاہ کے اَرّان کا الحاق کر لینے کے بعد بنو شدّاد کی خود مختاری بالکل ختم ہو گئی۔ اس مقام سے آگے اس خاندان کی تاریخ کا پتا لگانا از بس دشوار ہے۔ یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہ فضلون ہی وہ مربّی تھا جسے قطران نے متعدد بار مخاطب کیا ہے اور جس کے بارے میں قابوس نامہ میں دنی ایک حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔ وہ بظاہر گنجہ، آنی اور دوین [= دَبِیل] پر حکمرانی کرتا تھا۔

بقول Khanikoff (*Bull. Acad. Petr*، ۱۸۴۹ء، ۶ : ۱۹۵) الفضل ثانی منوچہر کے دو بیٹے تھے: ایک فضلون جو گنجہ پر ملک شاہ کے قبضے کے وقت (۴۸۱ھ / ۱۰۸۸ء) وہاں کا امیر تھا اور دوسرا ابوالاسوار ثانی شاوِر جو اس زمانے میں آنی کا امیر تھا، جب اس شہر پر شاہ ڈیوڈ "بحال کنندہ" نے ۵۱۸ھ / ۱۱۲۳ء میں قبضہ کیا۔ ابوالاسوار ثانی شاوِر کا ایک بیٹا محمود تھا اور محمود کا ایک بیٹا کے سلطان تھا، جس کا پتا ایک کتبے سے چلا ہے، جو آنی میں دستیاب ہوا ہے اور جس میں ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء کی تاریخ ثبت ہے۔ اس میں وہ اپنے آپ کو کے سلطان بن محمود بن شاوِر بن منوچہر الشدّادی کہتا ہے۔

خاندان بنو شداد کے فرمانروا:

۱- محمد بن شداد ۳۴۰ھ؛ گنجہ میں

فَضْلُون اوّل؛

۲- ابوالحسن علی بن جعفر لشکری ۳۶۰ تا ۳۶۸ھ؛

۳- مرزبان ۳۶۸ تا ۳۷۵ھ؛

۴- الفضل بن محمدؐ، ۳۷۵ تا ۴۲۲ھ؛

۵- ابوالفتح موسیٰ، ۴۲۲ تا ۴۲۵ھ؛

۶- ابوالحسن علی بن موسیٰ لشکری، ۴۲۵ تا ۴۴۰ھ؛

۷- نوشیروان بن علی بن موسیٰ، ۴۴۰ھ،

۸- ابوالاسوار شاور بن الفضل بن محمدؐ، ۴۴۰ تا ۴۵۹ھ؛

۹- الفضل منوچہر بن شاور، فضلون ثانی امیر گنجہ؛

۱۰- ابو المظفر فضلون ثالث امیر گنجہ؛

۱۱- ابوالاسوار شاور بن منوچہر امیر آنی م ۴۶۸ھ؛

۱۲- ابوالفتح جعفر بن علی بن موسیٰ امیر آلان، م ۴۷۰ھ؛

۱۳- محمود بن شاور بن منوچہر بن شاور بن الفضل امیر آنی؛

۱۴- تُکّے سلطان بن محمود بن شاور امیر آنی، جو ۵۹۵ھ میں بھی زندہ تھا۔

مآخذ: (۱) منجم باشی، قسطنطنیہ ۱۲۸۵ھ، ۲ : ۵۰۶ تا ۵۰۸؛ (۲) S. Lane-Poole : *Mohammadan Dynasties*، مترجمۂ W. Barthold، ۱۸۹۹ء، ص ۱۹۰؛ (۳) E. Sachau : *Ein Verzeichnis Muhammedanischer Dynastien* (*Abh. Pr. Ak. W.*، Phil-hist. Kl., 1، برلن ۱۹۲۳ء)، ص ۱۴؛ (۴) E. Denison Ross : *On Three Muhammadan Dynasties in Northern Persia in the 10th and 11th Centuries*، در *F.W.K. Müller Festschrift*، *Asia Major*، ۱۹۲۶ء؛ (۵) C. M. Frähn : *Erklärung der arabischen Inschrift des eisernen Torflügels zu Galathi in Imerethi* (*Mém. Acad. Petr.*، ۳، ۱۸۵۳ء)؛ (۶) M. T. Brosset : *Georgie*، ۱ : ۲۲۸ ببعد؛ (۷) Markoff : *Inventarnii Katalog musul-manskikh monet. Imp. Ermitaža*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۶ء، اس مجموعے میں سکے ہیں جن پر بنو شداد کے گھرانے کے چھے شاہزادوں کے نام کندہ ہیں؛ (۸) F. Justi : *Iranisches Namenbuch*.

(E. DENISON ROSS)

شَراب : [(ع)، بمعنی خَمْر، [رَكَ بآں] زیادہ مشہور ہے۔ شراب (جمع : اَشْرِبَہ) کے لغوی معنی پینے کی چیز (مشروب) ہیں۔ اسلام نے پانی، دودھ وغیرہ کے پینے کے آداب سے بحث کی ہے، جن کی جزئیات احادیث اور فقہ کے مجموعوں میں موجود ہیں]۔

حدیث میں آیا ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر کھانا پینا شروع کرنا چاہیے اور کھانے پینے سے فارغ ہو کر دعائیہ کلمات کا پڑھنا پسندیدہ ہے [جن میں خدا کی تعریف اور شکر نعمت کا مفہوم پایا جاتا ہے] (ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۲؛ الدارمی، اطعمہ، باب ۳؛ مسند احمد بن حنبل، ۱ : ۲۲۵، ۲۸۳ و ۳ : ۱۰۰، ۱۱۷)۔ پیالہ دائیں ہاتھ میں لینا چاہیے، بائیں سے نہیں اٹھانا چاہیے۔ پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص کھانا کھائے تو دائیں ہاتھ سے کھائے اور اسی طرح اگر وہ کچھ پیے تو دائیں ہاتھ سے پیے۔ [آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے بائیں ہاتھ سے کھانے پینے کی ممانعت فرمائی ہے (مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۰۵ و ۱۰۶)]۔

کھڑے ہو کر پانی پینے کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ ایک طرف ایسی احادیث کی بہت بڑی تعداد ہے جن سے یہ ممنوع معلوم ہوتا ہے (مثلاً مسلم، "کتاب الاشربہ"، حدیث ۱۱۲ تا ۱۱۶)۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم

کو آب زمزم دیا اور آپؐ نے اسے کھڑے کھڑے نوش فرمایا (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۱۷ تا ۱۲۰)۔ حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر کہ انھوں نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو کھڑے ہو کر پیتے دیکھا ہے، اس بارے میں تمام شبہات کو دور فرما دیا ہے (دیکھیے احمد بن حنبل: المسند، ۱: ۱۰۱ ببعد)۔ [شروح حدیث میں اس مبحث کی وضاحت یوں ہے کہ بالعموم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم بیٹھ کر پیتے اور اسی کو آپؐ پسند فرماتے۔ البتہ کبھی ضرورت اور مجبوری سے کھڑے ہو کر بھی پی لیتے]۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم ہدایت فرماتے تھے کہ مشکیزے کے منہ سے [منہ لگا کر] پانی نہ پیا جائے (دیکھیے ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۴) اور اس سے بھی روکتے کہ پانی پینے کی غرض سے مشکیزے کو اندر کی طرف جھکا کر لیا جائے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۰)؛ بعض احادیث میں اس کی رخصت بھی موجود ہے (الترمذی، کتاب الاشربہ، باب ۱۸)۔

پیتے وقت کتے کی طرح لپ لپ نہیں کرنا چاہیے (ابن ماجہ، کتاب الاشربہ، باب ۲۵)؛ نیز پینے کی چیز میں منہ یا ناک سے پھونکنا نہیں چاہیے (مسلم، کتاب الاشربہ، حدیث ۱۲۱؛ ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۶ و ۲۰)؛ دوسری جانب پینے والے کو سانس اندر کھینچنے اور نکالنے کی اجازت ہے (ابو داؤد، کتاب الاشربہ، باب ۱۰؛ ابن سعد: طبقات، طبع زخاؤ (Sachau)، ۱/۲: ۱۰۳)، اور پورا پانی ایک ہی سانس میں نہ پینا چاہیے (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ۱۸)۔ اگر کوئی شخص دوسرے لوگوں کے ہمراہ پی رہا ہو، تو پیالے کو دائیں جانب سے گھمانا چاہیے (البخاری، کتاب الشرب، باب ۱)۔

[ایک مؤمن کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اس بات کو ناپسند فرماتے کہ وہ کھانے پینے سے پیٹ کو ٹھونس کر بھر لیا کرے اور یہ کہ طعام و شراب ہی میں منہمک ہو کر رہ جائے۔ آپؐ نے فرمایا: مؤمن ایک آنت میں کھاتا پیتا ہے جب کہ کافر سات آنتوں میں کھاتا پیتا ہے (مالک: الموطّا، صفۃ النبیؐ، باب ۱۰)]۔

[**مآخذ**: کتب حدیث، بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ الاشربہ و الشُّرب]۔

(A. J. Wensinck [و ادارہ])

شُراۃ: (ع؛ واحد: شاری)، وہ نام جس سے غالی خوارج [رک باں] اپنے آپ کو موسوم کرتے ہیں۔ یہ مذہبی نوعیت کا نام قرآن مجید [فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يَشْرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْاٰخِرَةِ ۭ] (۴ [النسآء]: ۷۴) سے لیا گیا ہے، اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے دشمنان اسلام کے خلاف جنگ میں جام شہادت نوش کرنے کا عہد کر کے اپنی جان خدا کے ہاتھ بیچ دی ہے۔

جنگ نخیلہ کے موقع پر حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے شراۃ کے پہلے گروہ کا استیصال کر دیا۔ ان کے مقتولوں میں سے قبیلۂ ربیعہ کا ابو بلال مِرداس بن جودر سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انھوں نے اس وقت بھی جب امید کی کوئی کرن باقی نہیں رہی تھی انصاف کو قائم رکھنے کی خاطر لڑنے کا حلف اٹھایا یہاں تک کہ "ان میں سے صرف تین باقی رہ جائیں"۔ اس غالی سیاسی جذبے کی حالت یا شِری کے بالمقابل خارجی مصطلحات میں ظہور (= غلبہ)، دفع (= دفاع) اور کتمان قابل غور ہیں: اس کے مفہوم کو وسیع کر کے شراۃ کی اصطلاح کا اطلاق عُمان، سجستان، آذربیجان، شہر زُور اور عکبرا کے ان خارجی فقہا پر بھی کیا جاتا ہے جنھوں نے شِری کے مسلک کے جواز میں لکھا ہے، مثلاً جُبیر بن غالب اور قرطلوصی

ملایا کا دستور ''اموک'' amock (احمق) بعض اوقات فلپائینی مسلمانوں میں شری کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔

مآخذ: (۱) المبرد: الکامل، طبع Wright، ص ۵۷۷؛ (۲) ابن الندیم: الفہرست، طبع فلوگل Flügel، ص ۲۳۶ تا ۲۳۷؛ (۳) ابوزکریا الشماخی: Chronique، مترجمۂ Masqueray، الجزائر ۱۸۷۸ء، ص ۲۷۲ تا ۳۵۵؛ (۴) ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۱۶ھ، ۲: ۱۳۸۔

(L. MASSIGNON)

* **اَلشَّرْبِیْنِی**: یوسف بن محمد بن عبد الجواد بن خضر، گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کا ایک صاحب تصنیف مصری اور کتاب موسومہ بہ ہزّ القحوف بشرح قصیدۃ ابی شادوف (= ابو شادوف کی نظم کی شرح میں سردھننا) کا مصنف؛ کسی سوانح نگار نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ الشربینی نے خود ایک موقع پر ضمناً یہ بتایا ہے کہ ۱۰۷۵ھ/۱۶۶۴-۱۶۶۵ء میں وہ نیل (صعید) سے القصیر (al-koṣēr) کو جو بحیرۂ احمر پر واقع ہے، جانے والی شاہراہ پر سفر کر رہا تھا (دیکھیے تیرھویں شعر، یا دندیف کی شرح، بولاق ۱۳۰۸ھ، ص ۱۵۲)۔

اپنے اساتذہ میں وہ شہاب الدین احمد بن احمد بن سلامہ القلیوبی (م شوال ۱۰۶۹ھ/ ۱۶۵۹ء کے آخر میں) اور احمد بن علی السندوبی کا ذکر کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ مؤخر الذکر نے اسے یہ نظم اور بعد ازاں اس کی شرح لکھنے کے لیے ملازم رکھا تھا (دیکھیے ص ۲۰۵)۔

پہلے حصے میں، جو ایک قسم کی تمہید ہے، مصنف وادیِ نیل کے فلاحین کا ذکر کرتا ہے اور ایسی حکایتیں بیان کرتا ہے۔ جن میں ان کی غیر مہذب رسوم بیان کی گئی ہیں، ان کی خوراک کا ذکر کرتا ہے جسے ادنی سے ادنی مہذب انسان بھی نہ سونگھ سکتا ہے، نہ چھو سکتا ہے، پھر ان کے ہاں شادی کی رسم، وغیرہ کا حال لکھتا ہے۔ پہلا حصہ ادبی زبان میں اُرجوزہ پر ختم ہوتا ہے، جس میں وہ فلاحین کی مختلف رسوم کی، جو اس نے ابھی بیان کی ہیں، خلاصہ بیان کرتا ہے۔

دوسرا حصہ ۴۷ اشعار (نہ کہ ۴۲ یا ۴۵) پر مشتمل ہے، جو مصری بولی میں اور ایک خیالی شخص اَبو شادُوف کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر شعر کے بعد کلاسیکی زبان میں اس کی پوری شرح دی گئی ہے، اور اس شرح میں ظریفانہ معترضہ جملوں سے، جو بعض اوقات خاصے طویل ہو جاتے ہیں، حکایتوں سے، جو اکثر طنزیہ ہیں اور منظوم و منثور اقتباسات سے چاشنی پیدا کی گئی ہے۔ یہ اقتباسات ادبی زبان میں کم اور بول چال کی زبان میں زیادہ ہیں۔

الشربینی جو اپنی طرز کا ایک معلم اخلاق اور بلند پایہ عالم اور شاعر تھا (دیکھیے اس کا موشح، ص ۱۹۳)، اپنے گہرے مشاہدے سے نہ صرف وادیِ نیل کے دہقانوں، بلکہ اپنے شہری معاصرین کے رسم و رواج، خصوصاً بری رسموں اور برائیوں کو بھی بڑی تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ اس کا بےباک اور پرمزاح انداز بیان فرانسیسی مصنف Pierre de Bourdeilles Brantôme (م ۱۶۱۴ء) سے ملتا ہے [جس نے اپنے زمانے کے اعلٰی معاشرے کی برائیوں کو طشت از بام کیا ہے]۔ اس کی کتاب لیتھو میں (بغیر مقام اور تاریخ کے) قاہرہ میں اور ۱۲۸۹ھ میں اسکندریہ میں چھپی، اور ۱۲۷۴ھ اور ۱۳۰۸ھ میں بولاق اور ۱۳۲۲ھ میں قاہرہ میں طبع ہوئی۔

مآخذ: (۱) Van Dyck: اکتفاء القنوع، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ص ۲۹۳؛ (۲) Vollers، در *ZDMG.*، ۱۸۸۷ء، ۴۱: ۳۷۰ ببعد؛ (۳) براکلمان: *GAL*، ۲: ۲۷۸؛ (۴) C. Nallino: *L'Arabo parlato in*

Egitto، میلان ۱۹۱۳ء، ص ۳۸۲.

(محمد بن شنب)

* **شَرْجَه** : عرب میں تین جگهوں کا نام : (۱) شَرْجَة القَرِیص، یمن کے ساحل پر ایک بندرگاه، جهاں ذُرّة (جوار) کے گودام تھے اور یه جوار بذریعهٔ جهاز عدن بھیجی جاتی تھی ۔ شرجه سراج الدین عبداللطیف الزَّبِیدی کا وطن هے، جو ایک مشهور نجومی تھا اور قاهره میں درس دیتا تھا اور جس نے ۸۰۲ھ / ۱۳۹۹ - ۱۴۰۰ء میں وفات پائی.

(۲) مکّهٔ مکرّمه کے نزدیک ایک مقام.

(۳) عمان اور بحرین کے مابین خلیج فارس کے ساحل پر ایک بندرگاه.

مآخذ : (۱) ابن حوقل، در BGA، ۲ : ۹۱؛ (۲) المقدسی، در BGA، ۳ : ۵۳، ۶۹، ۸۶، ۹۲؛ (۳) ابن خُرّداذبه، در BGA، ۶ : ۱۳۳؛ (۴) الیعقوبی، ۷ : ۳۱۷، ۳۱۹؛ (۵) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، بذیل ماده؛ (۶) تاج العروس، بذیل ماده.

(G. S. Colin)

■ **شَرح** : (ع)، عام معنی هیں : کھولنا، تفسیر کرنا، اسی سے شرح یشرح هے جس کے معنی هیں : بڑا کرنا، پھیلانا اور کھولنا، کسی چیز کی تشریح کرنا، واضح کرنا، علم تشریح الابدان کے مطابق اجسام کی چیر پھاڑ کرنا.

(۱) لفظ شرح [ـــ الشرح؛ الانشراح؛ الم نشرح]، قرآن مجید کی چورانویں سورت کا نام هے ۔ کیونکه اس سورت کی پهلی آیت یوں هے : [أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴ [الانشراح] : ۱) = (اے محمدؐ) کیا هم نے تمهارا سینه کھول نهیں دیا (بے شک کھول دیا)].

(۲) شرح، کسی کتاب یا تصنیف کی توضیح و تشریح اس کے بعد حواشی کی باری آتی هے ۔ عربی اور فارسی زبان کی کتابوں اور نظموں میں سے بیشتر پر شرحیں لکھی گئیں، مثلاً معلّقات (عربی نظم) کی شرح؛ [کتب حدیث کی شروح؛ کتب فقه کی شروح؛ شعرا کے دواوین کی شروح؛ کتب لغت کی شروح؛ منطق، فلسفے اور علم کلام کی کتابوں کی شروح] مثنوی [مولانا رومؒ] کی شرح (فارسی نظم)؛ الموطّا (فقه) کی شرح؛ الفیه (نحو) کی شرح؛ الحریری [مقامات] (ادب) کی شرح؛ علم هیئت کے رسائل کی شروح، ابن رشد کی تحریر کرده ارسطو کی مفصل متوسط اور مختصر شروح ۔ قرآن مجید کی شروح کے لیے ایک خاص لفظ، تفسیر [رک باں] استعمال هوتا هے ۔ [شروح کے لیے دیکھیے مختلف کتاب خانوں کی فهرستیں؛ نیز تفصیل کے لیے رک به مقالهٔ علم (شرح نگاری).

(CARRA DE VAUX)

⊗ **اَلشَّرح** : (ع)، لغوی معنی هیں : کھولنا، کشاده کرنا، بیان کرنا اور کسی مسئلے کے گهرے مطالب کو کھول کر بیان کرنا (دیکھیے لسان العرب، بذیل ماده؛ مفردات القرآن، بذیل ماده)؛ قرآن مجید [illegible] ۹۴ [illegible] نام هے جسے سورة الم نشرح اور الانشراح بھی کهتے هیں ۔ اس کا عدد تلاوت ۹۴ هے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے یه بارهویں سورت هے، جو سورة الضّحٰی کے بعد اور سورة العصر سے قبل نازل هوئی (لباب التأویل، ۱ : ۸ ببعد؛ الاتقان، ۱ : ۱۰ ببعد) ۔ یه بلا اختلاف مکی هے (روح المعانی، ۳۰ : ۱۶۵؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۸۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۳۸۴؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۴۱۷) اور اس میں آٹھ آیات، ستائیس کلمات اور [illegible] حرف هیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۶۵؛ لباب التاویل، ۴ : ۴۱۷) ۔ سورة الشرح ترتیب نزول اور ترتیب تلاوت هر دو لحاظ سے سورة الضّحٰی کے بعد آتی هے، چنانچه اس ترتیبی تعلق کے علاوه معنوی اعتبار سے بھی سورة الشرح کا سورة الضّحٰی سے گهرا ربط اور مناسبت هے، حتّی که بعض اهل علم،

اس مناسبت کے باعث ان دونوں کو ایک سورت قرار دیتے رہے ہیں، لیکن سنت متواترہ یہی ہے کہ یہ دو الگ الگ سورتیں ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۶۵).

اس سورت میں جو علوم و معارف بیان ہوے ہیں ان کے لیے دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۱۹۹ ببعد) اور فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۸۹ ببعد)؛ گزشتہ سورت کے ساتھ اسی ربط و تعلق کے لیے تفسیر المراغی (۳۰ : ۱۸۸ ببعد)، روح المعانی (۳۰ : ۱۹۵ ببعد) اور البحر المحیط (۸ : ۴۸۷)؛ اس سورت کی تفسیر کے ضمن میں وارد ہونے والی احادیث و آثار کے لیے فتح البیان (۱۰ : ۴۵۱) اور الدر المنثور (۶ : ۳۶۳ ببعد)؛ عقلی تفسیر کے لیے تفسیر کبیر (۸ : ۵۴۱)؛ اسلوب بیان کے اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۸۹) اور الکشاف (۴ : ۷۷۰) اور اس کی بعض آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی: احکام القرآن، (ص ۱۹۳۷).

قرآن مجید کی اس سورت میں سب سے پہلے تو ان انعامات ربانی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم کو عطا ہوے جن میں سب سے پہلا انعام شرح صدر ہے۔ مفسرین کے نزدیک شرح صدر سے مراد اشاعت اسلام کے سلسلے میں اس غم اور پریشانی سے نجات ہے جس سے آپ دوچار تھے اور اس کے علاوہ قلب نبوت کو علم و حکمت اور نور ہدایت سے بھی فروزاں کر دیا گیا۔ اس کے بعد ان مشکلات اور پریشانیوں کی طرف اشارہ ہے جنھوں نے آپؐ کو نڈھال کر دیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اعمال صالحہ پر ہمیشہ کاربند رہنے کا حکم دے کر سب سے آخر میں توکّل علی اللہ اور ذات باری تعالیٰ کے حضور کی طرف راغب ہونے کی تلقین کی ہے (تفسیر المراغی، ۳ : ۱۹۲؛ الکشاف، ۴ : ۷۷۰؛ فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۸۹).

اس سورت کے ضمن میں یہ حدیث مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے شب معراج کے موقع پر فرمایا: اے محمد (صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلم)، کیا میں نے تجھے یتیمی سے نکال کر اپنی پناہ میں نہیں لیا، کیا تلاش حق کے بعد ہدایت اور غربت کے بعد ثروت نہیں عطا کی، تیرے سینے کو فراخی نہیں بخشی، تیرے بوجھ کو ہلکا نہیں کیا، تیرے ذکر کا آوازہ بلند نہیں کیا حتّٰی کہ اب جہاں میرا ذکر ہوتا ہے وہاں تیرا ذکر بھی ہوتا ہے (روح المعانی، ۳۰ : ۱۶۵؛ الدر المنثور، ۶ : ۳۶۳)؛ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا: ”جس نے اس سورت کی تلاوت کی تو گویا وہ میرے پاس اس حال میں آیا کہ میں مغموم تھا اور اس نے میرا غم دور کر دیا ہے (الکشاف، ۴ : ۷۷۲).

مآخذ: (۱) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) السیوطی: الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۴) وہی مصنف: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) الخازن: لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۶) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابو حیّان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۹) طنطاوی الجوہری: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۹۲۹ء؛ (۱۰) ابوبکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۱) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) الرازی: تفسیر کبیر، مطبوعۂ قاہرہ.

(ظہور احمد اظہر)

شُرَحْبِیل بن حَسَنَةؓ: حَسَنَةؓ ان کی والدہ کا نام ہے۔ ان کے والد عبداللہ بن عمرو بن المُطاع الکندی تھے (ابن حزم: جمهرة انساب العرب، ص ۱۶۲)۔ حضرت شرحبیلؓ بنو زہرہ کے حلیف تھے۔ ⊗

وہ مشہور صحابی، بہادر سپاہی (مجاہد) اور نامور سپہ سالار تھے، اپنی والدہ سمیت مکے میں اسلام لائے اور دونوں ہجرت کر کے ملک حبشہ میں جا آباد ہوئے۔ ام المؤمنین حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا بھی حبشہ میں تھیں کہ وہاں کے بادشاہ نجاشی نے ان کا نکاح حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے کر دیا اور چار ہزار درہم بطور حق مہر اپنے پاس سے ادا کر کے انہیں حضرت شرحبیل بن حسنۃؓ کی رفاقت میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے پاس مدینے بھیج دیا (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۱۶؛ ۲ : ۱۰۶)۔ وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ساتھ غزوات میں شریک ہوتے رہے۔ کاتبانِ وحی میں بھی ان کا شمار ہوتا ہے (انساب الاشراف، ۱ : ۵۳۲)۔ آپؐ نے انہیں سفیر بنا کر مصر بھیجا۔ وہ مصر ہی میں تھے کہ آپؐ اس دنیا سے رحلت فرما گئے۔ مرتدین اور مسیلمۃ کذاب سے نپٹنے کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فتح شام کے لیے جو چار سپہ سالار مقرر کیے تھے ان میں حضرت شرحبیل بن حسنۃؓ بھی شامل تھے (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۳۸)۔ انہوں نے اردن کا سارا علاقہ بزور شمشیر فتح کیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عہد خلافت میں انہیں اردن کا والی مقرر کر دیا (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۷۲)۔ انہوں نے زندگی بھر اسلام کی بڑی قابل قدر خدمات انجام دیں، بالآخر ۱۸ھ / ۶۳۹ء میں طاعون عمواس میں وفات پائی۔ اسی وبا میں امین الامۃ حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ اور سید العلما حضرت معاذ بن جبلؓ نے بھی وفات پائی تھی (سیر اعلام النبلاء، ۱ : ۲۳۸)۔ وفات کے وقت حضرت شرحبیلؓ کی عمر ۶۷ یا ۶۹ برس تھی (انساب الاشراف، ۱ : ۲۱۳)۔ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں ان سے دو حدیثیں نقل کی ہیں (البدایۃ، ۷ : ۹۴)۔

مآخذ: (۱) محمد بن حبیب : المحبّر، ص ۱۰۴؛ (۲) ابن عساکر : تہذیب، ۶ : ۲۹۹؛ (۳) النووی : تہذیب الاسماء، ۱ : ۲۳۲؛ (۴) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۲۱۳؛ (۵) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۶۱، ۳۳۱؛ (۶) وہی مصنف : جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۶۲؛ (۷) ابن کثیر : البدایۃ والنہایۃ، ۷ : ۹۳ ببعد؛ (۸) الزرکلی : الاعلام، بذیل مادہ؛ (۹) شاہ معین الدین : سیر الصحابہ : مہاجرین، ۲ : ۲۰۶ تا ۲۰۹ (اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء)۔

[ادارہ]

الشّراط: (کھجور کے ریشے، شرط سے، رسی بٹنے والا)، ابو عبد اللہ محمد بن محمد ابن عیشون، ایک مجاہد کا بیٹا جو اہل ہسپانیہ کے خلاف لڑتے ہوئے المعمورہ (المہدیۃ = San Miguel de Ultramar) کی جنگ میں شہید ہوا۔ وہ ۱۰۳۵ھ / ۱۶۲۵ء - ۱۶۲۶ء میں فاس میں پیدا ہوا اور وہیں صوفیوں کا مسلک اختیار کرنے کے بعد ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء میں فوت ہوا۔ اسے اولیا [illegible] کے سوانح حیات کے ایک مجموعے کا مصنف بتایا جاتا ہے، لیکن اس کے ہم وطنوں نے بعض اوقات اسے اس کا مصنف ماننے سے انکار کیا ہے۔ اس کتاب کا نام الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصّالحین من أهل فاس ہے۔ الکتّانی کے قول کے مطابق یہ درحقیقت محمّد العربی القادری کی تصنیف ہے۔ اس میں سوانح حیات کے ساتھ ساتھ فاس کے ۹۹ صوفیۂ کرام کے مختصر مناقب درج ہیں، جو زیادہ تر سولھویں اور سترھویں صدیوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہی سب مناقب دوبارہ سلوۃ الأنفاس میں بھی شامل کر دیے گئے ہیں۔ اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ مؤرخہ ۱۲۰۳ھ / ۱۷۸۸ء رباط کے المکتبۃ العامّۃ (عدد ۳۸۹) میں موجود ہے۔

مآخذ: (۱) القادری: نشر المثانی، چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۱۶۱؛ (۲) الکتّانی: سلوۃ الانفاس، چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۶ھ، ۱ : ۸؛ ۲ : ۳۴۷؛ (۳) René Basset: *Recherches bibliographiques* ....، ص ۳۲، عدد ۸۶؛ (۴) E. Lévi-Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۸۰ تا ۲۸۳۔

(E. LEVI-PROVENÇAL)

شرشال: (یا شرشل)؛ الجزائر کا ایک شہر جو شہر الجزائر سے ساٹھ میل مغرب میں ۱۰ درجے طول بلد مشرقی اور ۳۶ درجے ۳۴ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ آبادی دس ہزار نفوس پر مشتمل ہے، جس میں سے دو ہزار یورپی ہیں۔ شہر ایک ہزار گز چوڑی سطح مرتفع پر آباد ہے، جس کے شمال میں سمندر اور جنوب میں وہ جنگلوں والی پہاڑیاں ہیں جن سے کوہستان بنی مناصر کا بیرونی سلسلہ بن جاتا ہے۔ سطح مرتفع کی چونے کی چٹانوں میں سے بہترین تعمیری مسالا ملتا ہے۔ زمین کی زرخیزی اور ہوا کی رطوبت ہر قسم کی پیداوار کی نشو و نما میں ممد ہے۔ چاروں طرف کا علاقہ باغوں اور تاکستانوں سے بھرا پڑا ہے۔ بندرگاہ جسے جوائنفل Joinville کا چھوٹا سا جزیرہ مغربی ہواؤں سے اور راس تیزیرین Tizirine مشرقی ہواؤں سے بچائے ہوئے ہے، چھوٹی سی تو ہے، مگر محفوظ ہے۔ اس کی سالانہ تجارت تقریباً پچاس ہزار ٹن کی ہے۔ یہاں سے علاقے کی زرعی پیداوار باہر بھیجی جاتی ہے .... [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، ۱، لائیڈن، ۱].

مآخذ: (۱) S. Gsell: *Cherchel-Teipaza*، الجزائر ۱۸۹۶ء؛ (۲) Guin: *Notice sur la famille des Ghobrini de Cherchel*، در *Rev. Afr.*، ۱۸۶۳ء؛ (۳) J. Bugnot و B. de Verneuil: *Esquisses historiques sur la Maurétanie césarienne*، در *Rev. Afr.*، ۱۸۷۰ء؛ (۴) Shaw: *Travels*، باب ۷۔

(G. YVER، [و تلخیص از ادارہ])

شَرْط: (عربی؛ جمع: شَرائط، شُروط)۔ شرط کی تعریف مختلف طور پر کی گئی ہے، مثلاً الغزالی (المستصفی، بولاق ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۱۸۰) کہتے ہیں: "شرط وہ ہے، کہ اگر اس کا وجود نہیں تو مشروط کا بھی وجود نہیں"، لیکن اگر ہے تو ضروری نہیں کہ مشروط بھی موجود ہو۔ برعکس علّت کے، جس کی موجودگی کا تقاضا ہے کہ معلول بھی لازماً موجود ہو البتہ شرط کی عدم موجودگی میں مشروط کی عدم موجودگی بھی ضروری ہے، اگرچہ اس کا وجود مشروط کے وجود کا مقتضی نہیں (مثلاً مقام اور زندگی)۔ علم اصول کی ایک اصطلاح کی حیثیت سے حنفی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ شرط وہ ہے جس پر کوئی امر مبنی ہو، لیکن جو نہ تو اس کے اندر موجود ہو (رکن کے برخلاف) اور نہ (علّت کے برعکس) اس میں اپنا کوئی نشان چھوڑے۔ مثال کے طور پر چوری میں مال مسروقہ کی کم سے کم قیمت شرط ہے، لیکن دوسری جانب کسی چیز کو اس کی وجہ سے منتقل کرنا رکن ہے [رک بہ سارق].

علم فروع میں اس لفظ کے مخصوص معنے ہیں، یعنی شرط عبارت ہے اس قید سے جو کسی معاہدے پر عائد کی جائے، مثلاً بعض شرائط کی رو سے خریداری کا معاہدہ ناجائز ٹھیرتا ہے، اس مسئلے کے لیے دیکھیے کتب فقہ میں باب البیوع۔ ان میں خیار الشّرط بالخصوص اہم ہے، یعنی سودا ہو جانے پر بھی کسی طے شدہ میعاد کے اندر اندر دستبرداری کا حق معمولاً تین روز ہے (دیکھیے van den Berg: *De contractu "do ut des"*، لائیڈن، قانون میں تحقیقی رسالہ ۱۸۶۸ء).

معاہدے کی قیود کے لیے لفظ شرط کا اطلاق رفتہ رفتہ خود معاہدے کی دستاویز پر بھی ہونے لگا۔ علم الشروط کے نام سے ایک مخصوص مطالعے کی تدوین شروع کے زمانے میں ہو چکی تھی

جس کا تعلق دستاویزات کی تحریر کی صحت سے تھا۔ اس موضوع پر تیسری صدی ہجری کی متعدد تصانیف کتاب الشّروط یا کتاب الوثائق کے نام سے ملتی ہیں۔ اس موضوع کے قدیم‌ترین نمائندے الشّافعیؒ، المزنی، الخصّاف اور الطّحاوی ہیں (دیکھیے الفہرست، ص ۲۰۶ ببعد؛ Goldziher: *Muh. Studien*، ۲ : ۲۳۳)۔ اس طرح کی ایک تصنیف السّرخسی کی کتاب المبسوط، قاہرہ ۱۳۳۱ھ، ۳۰ : ۱۶۷ تا ۲۰۸ میں طبع ہو چکی ہے۔

صرف و نحو میں شرط سے مراد جملۂ شرطیہ، جواب‌الشرط اور حرف‌الشرط ہے۔

مآخذ: تصانیف مذکورۂ بالا کے علاوہ دیکھیے مختلف لغات اور کتب اصول، مثلاً (۱) صدر الدین: التوضیح، طبع التّفتازانی، قازان ۱۸۸۳ء، ص ۵۷۵ ببعد و ۵۹۸ ببعد؛ (۲) نیز التھانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۷۵۲ ببعد؛ (۳) الجرجانی: التعریفات، طبع Flügal، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۱۳۱؛ (۴) J. Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs*، Wein ۱۹۲۱ء، ص ۶۸ ببعد۔

(HEFFENING)

اضافہ از ادارہ وو، لائیڈن: (اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے کہ "المغرب" کے مغربی حصے کے عربی بولنے والے باشندوں کے ہاں لفظ شرط کا مفہوم اس قانونی معاہدے کا ہو گیا ہے جو کسی گاؤں کے سربراہ اور مدرس کے درمیان طے پائے؛ چنانچہ مُشارَط کے معنی مدرس کے ہیں)۔

شُرْطَہ: (۱)؛ خلفا کے عہد میں لوگوں کی ایک جماعت جو ملکی نظم و نسق کے قائم رکھنے میں صوبوں کے عمال کی مدد کرتی تھی (تاج العروس، ۵ : ۱۹۳)۔ ابتدا ہی سے خلفا دارالخلافہ میں اپنی حفاظت کے لیے نوجیوں کا ایک دستہ رکھتے تھے، جو عموماً اس جگہ امن قائم رکھتے جہاں خلیفہ جاتا۔ رفتہ رفتہ اس دستے کو پولیس کے دستے کی ابتدائی شکل سمجھا جانے لگا۔ مثال کے طور پر، عہد المقتدر کے ابتدائی پر آشوب دور میں شاہی خزانچی مونس نے نو ہزار جوانوں کے ایک دستے کی مدد سے امن و امان قائم رکھا (Margoliouth: *Eclipse of the Abbasid Caliphate*، ۱ : ۲۰)۔ شرطہ کی ایسی ہی جماعتیں ہر ایسے شہر میں موجود رہتی تھیں جو اپنی اہمیت کی بنا پر عامل یا خلیفہ کے کسی نمائندے کا مرکز قرار پاتا۔ ان سے کم درجے کے شہروں میں شرطہ کی جگہ معونہ کی جماعت ہوتی تھی جو اسی طرح کے فرائض انجام دیتی تھی۔ ان جماعتوں کے سرداروں کو صاحب الشّرطہ یا صاحب المعونہ کہتے تھے۔ مصر میں اس سردار کو "والی" (یعنی والی الاحداث و المعاون) کہتے تھے۔ اس کے ذمے یہ کام تھا کہ وہ اپنے ماتحت علاقے کی نگرانی اور انتظام کرے اور جرائم کی روک تھام کے لیے راتوں کو گشت لگائے (المقریزی: الخطط، ۲ : ۲۲۰)۔ جرائم کی تحقیقات کرنا اور مجرم کو سزا دینا بھی عموماً اس کے فرائض میں داخل ہوتا تھا۔ اس کا فیصلہ عادۃ جاریہ (عرف، [رک بآں]) کے مطابق ہوتا تھا۔ اس کے مقابلے میں قاضی اور محتسب اپنے فیصلے شرع کے مطابق کرتے تھے۔ صاحب الشرطہ کا حلقۂ اقتدار قاضی کے حلقۂ اقتدار سے وسیع تر ہوتا تھا اور ماتحت افسروں کی دی ہوئی اطلاع پر مظلوم کی فریاد کا انتظار کیے بغیر از خود تحقیقاتی کارروائی شروع کر سکتا تھا، لیکن قاضی کو یہ اختیار نہ تھا۔ ایسے مشتبہ اشخاص کو قید کرنے اور ان سے اعتراف جرم کرانے کے لیے ان پر سختی کرنے کا بھی اختیار تھا (اس کے باوجود کہ جبری اقبال و اقرار شرعاً ناجائز ہے) (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۱۰۷)۔ اس کے علاوہ وہ ذمی کی اور دیگر ایسے لوگوں کی شہادت بھی لے سکتا تھا، جن کی شہادت

محکمۂ قضا میں قابل سماعت نہیں ہے۔ اسی طرح وہ ایسے مظالم کے خلاف بھی شکایتیں سن سکتا تھا جن کے لیے حدود موجود ہیں یا خاص سزا مقرر ہے۔ جو لوگ صاحب الشرطہ کے عہدے پر مامور ہوتے تھے وہ اکثر اپنے ظلم اور بددیانتی کے لیے بدنام ہوتے تھے (دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار، طبع براکلمان، ۳۳)۔

مآخذ: (۱) الماوردی: الاحکام السلطانیہ، طبع Enger، ص ۳۷۰ تا ۳۷۸؛ (۲) ابن خلدون: المقدمۃ، طبع Quatremère، ۱: ۴۰۰ ببعد؛ (۳) Quatremère: *Histoire des Mamlouks*، ۱: ۱۰۹، حاشیہ ۱۳۰۔

(R. LEVY)

* **شُرطَۃ:** (۲) پولیس، پولیس افسر، شُرطہ (عاذ: شرطہ)؛ جمع شُرَط، کے اصلی معنی "منتخب افراد جو جنگ کی ابتدا کرتے ہیں" اور "محافظ دستے" کے ہیں۔ آگے چل کر یہ کلمہ "پولیس، ژنداری" (gendarmerie) کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ پولیس کا کوئی ایک فرد بھی شُرطہ یا شُرطی (شُرَطی) کہلاتا ہے۔ "صاحب الشُرطہ" (یعنی "محافظ دستے کا امیر") کا لقب ابتدا میں کسی صوبے یا شہر کے حاکم (والی) کے لیے مخصوص تھا، جو تمام دینی و دنیوی امور کا فیصلہ کرتا تھا، لیکن عباسیوں کے عہد میں یہ لقب صرف اس خاص عامل کے لیے مخصوص ہو گیا، جس کے ذمے نظم و نسق اور حفاظت عامّہ کا کام ہوتا تھا، یعنی جس کے فرائض ہمارے کوتوال یا سپرنٹنڈنٹ پولیس کے سے ہوتے تھے۔ خلفاے عباسیہ، اندلس کے خلفاے امویہ اور المغرب و مصر کے خلفاے فاطمیہ کے ماتحت صاحب الشرطہ کو قاضی سے زیادہ اختیارات حاصل ہوتے تھے، کیونکہ اسے یہ بھی اختیار تھا کہ وہ محض شبہے کی بنا پر کسی کے خلاف کارروائی کر سکے اور جرم کا ثبوت مہیا ہونے سے پہلے ہی جسے چاہے سزا کی دھمکی دے، لیکن سب شہری اس کے تابع فرمان نہیں ہوتے تھے۔ اس کا حکم اور اختیار ادنی طبقے کے لوگوں اور بالخصوص تمام مشتبہ اور بری شہرت رکھنے والے افراد پر ہی چلتا تھا، البتہ اندلس میں الشرطۃ الکبری (بڑی شرطہ) اور الشرطۃ الصغری (چھوٹی شُرطہ) میں فرق کیا جاتا تھا۔ الشرطۃ الکبری کے نمائندے ایسے بڑے سرکاری افسروں کے خلاف بھی قانونی کارروائی کر سکتے تھے، جو کسی جرم کے مرتکب ہوئے ہوں، بحالیکہ الشرطۃ الصغری کا تعلق بالتخصیص ادنی طبقے کے لوگوں سے ہوتا تھا۔ ابن خلدون کے زمانے میں اندلس میں صاحب الشرطہ کو "صاحب المدینہ"، تونس میں "حاکم" اور ممالیک مصر کے ہاں "والی" کہتے تھے۔

-- اندلسی عربی میں شُرطہ کے معنی پولیس کے سپاہی، اور 'constable' سے بڑھ کر "جلّاد" کے ہو گئے اور الف لیلہ میں شُرطی اور حرامی کے الفاظ بدمعاش اور شریر وغیرہ کے معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ موجودہ زمانے میں مصر کی عامی زبان میں شُرطی جیب تراش کو کہتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Lane: *Lexicon*؛ (۲) Dozy: *Supplément*؛ (۳) ابن خلدون: المقدمۃ، طبع Quatremère، ۱: ۴۰۰؛ ۲: ۳۰ (ترجمۂ de Slane، ۱: ۴۵۲؛ ۲: ۳۵)؛ (۴) v. Kremer: *Culturgeschichte des Orients*، ۱: ۱۸۲، ۱۹۰؛ (۵) Huart: *Histoire des Arabes*، ۱: ۳۶۳۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **شَرْع:** رک بہ شریعت۔

* **شُرَفاء:** المغرب کی عامی زبان میں یہ صیغۂ جمع ہے، جو سارے المغرب میں فصیح (کلاسیکی) شُرَفاء کی جگہ مستعمل ہے؛ اس کا واحد شریف Shrif (کلاسیکی شَرِیف [رک بآں]) ہے۔ مراکش دنیاے اسلام

کا وہ ملک ہے جس میں، آبادی کے تناسب سے، صحیح النسب شرفا کی، یا ان لوگوں کی جو اپنے آپ کو ایسا سمجھتے ہیں، تعداد سب سے زیادہ ہے۔ ازمنۂ وسطٰی کے اختتام سے ان کی جماعتیں اس ملک میں ایک اہم سیاسی اور معاشرتی کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ ان میں سے دو علی التواتر قدیم بربر شاہی خاندانوں، یعنی المرابطون، الموحدون اور بنو مرین کی جانشین ہوئیں۔ ازمنۂ وسطٰی کے ان شاہی خاندانوں سے پہلے بھی ایک شریفی خاندان، یعنی ادریسیوں ہی نے مغربی سلطنت کو متحد اور مستحکم کیا تھا۔

ازمنۂ وسطٰی کے اواخر میں مراکش کی شریفی تحریک کا تعلق بظاہر پیر پرستی اور دینی اخوتوں کے ارتقا کے ساتھ بہت گہرا تھا۔ اس دور میں ملک میں اسلام نے حیات نو پائی اور علماے دین نے بڑا رسوخ حاصل کر لیا۔ اسلام نے المغرب میں سولھویں صدی عیسوی میں اپنی وہ مخصوص شکل اختیار کر لی جو آج تک قائم ہے، اگرچہ اس پر عمل برائے نام رہا۔ عیسائی خطرے اور مراکش کے بارے میں ہسپانیہ اور پرتگال کے منصوبوں کی مزاحمت کے لیے اسلام کو جہاد کی خاطر قائدوں کی ضرورت تھی اور شرفا جو ابھی تک ازمنۂ وسطٰی کے فرمانرواؤں کے زیر سایہ دبے ہوے تھے، صف اول میں آ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنو مرین اور ان کے جانشینوں بنو وطّاس کو زوال اور سعدی امرا کو عروج حاصل ہو گیا۔

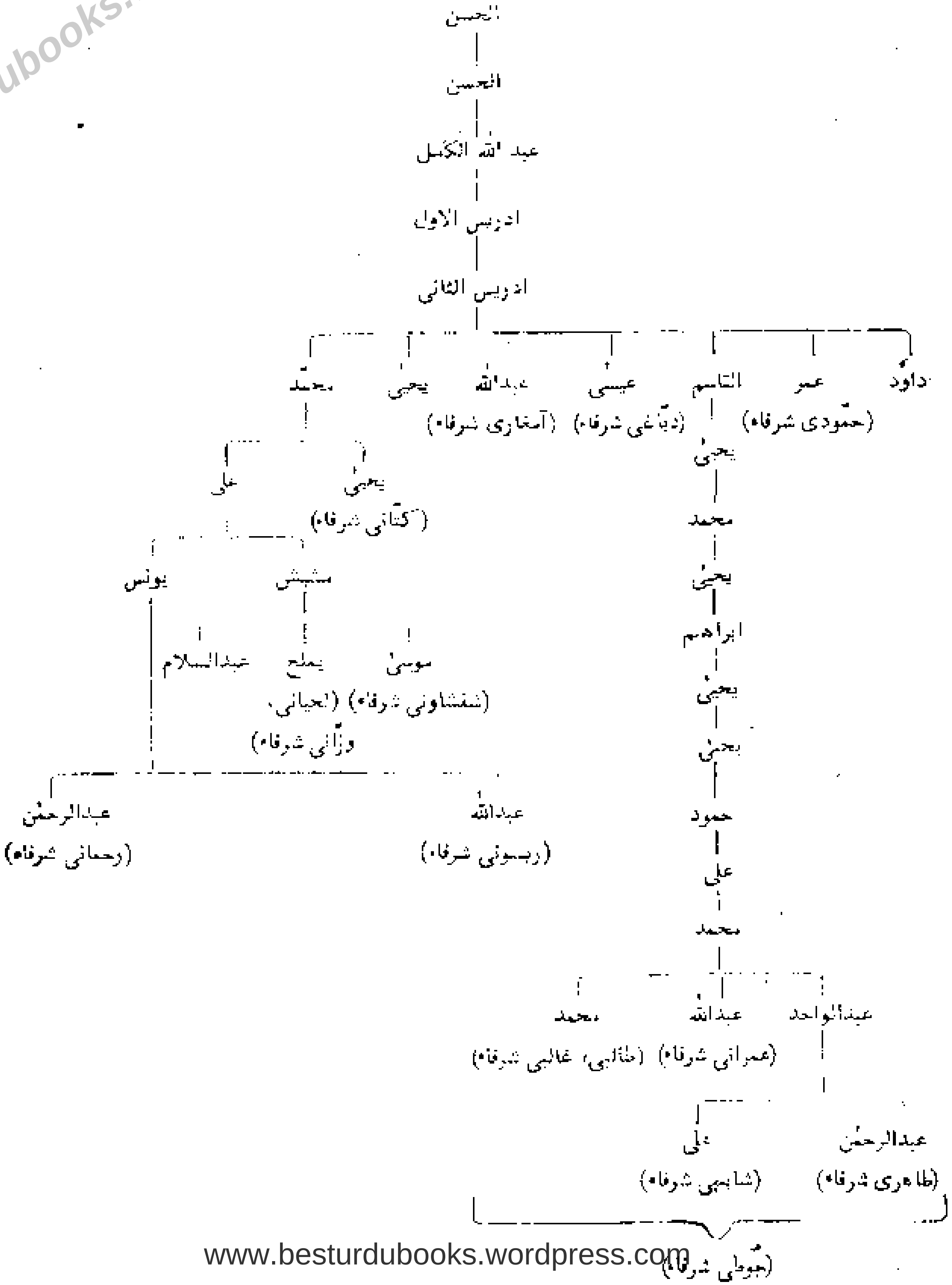
اس وقت سے مراکش شرفا کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ اور ان کی سلطنت الایالۃ الشریفۃ، یعنی شریفی سلطنت کہلانے لگی۔ ان جماعتوں کو، جن کی تاسیس اور آئینی حیثیت کو مرکزی حکومت نے کبھی تسلیم نہ کیا تھا، اب امارت کی شاہی تقدیس و تبریک حاصل ہو گئی۔ ہر سلطان اپنی جانشینی پر ان کی مراعات کی تجدید کر دیتا تھا اور مالی واجبات کی ادائی سے انھیں از سر نو مستثنٰی قرار دے کر فرمان (ظاہر) عطا کر دیتا تھا جو ہر خاندان میں ایک قسم کا ''عطیۂ نشان خانوادگی'' بن گیا، مثال کے طور پر ہر جماعت کا نقیب [رک بآں و سادۂ شریفہ] شریفی فرمان کے مطابق مقرر ہونے لگا۔ مخزن کے مذہبی پیشواؤں کی صف میں ان کا پہلا درجہ ہے۔ مراکش کے شرفا خاص طور پر شہروں میں رہتے ہیں، لیکن دیہات میں بھی وہ بڑی تعداد میں موجود ہیں۔ بسا اوقات صحیح النسب شرفا اور ان میں جو اپنے دعوی سیادت کو ثابت نہیں کر سکتے، تمیز کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

رفتہ رفتہ ان شریفوں میں جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی اولاد سے ہیں اور ان میں جو کسی مشہور مرابطی کی نسل سے ہیں، جو ضروری نہیں کہ خود بھی شریف ہوں، امتیاز کرنا دشوار ہوتا گیا۔ اپنی کثیر تعداد کے باوجود تمام شرفا کو اپنے ہم وطنوں کی تعظیم و تکریم حاصل ہے۔ ان سب کا کوئی معقول ذریعۂ معاش نہیں۔ وہ اکثر شہروں میں محنت مزدوری کرتے ہیں، دیہات میں کھیتی باڑی کرتے ہیں اور ان کے لباس میں بھی کوئی ایسی بات نہیں جو انھیں ملک کے دوسرے باشندوں سے ممیز کر سکے۔

دو شاخوں کے سوا مراکش کے باقی تمام شرفا حسنی سیّد ہیں اور ان کا دعوٰی ہے کہ وہ عبد اللہ الکامل [بن حسن بن حسنؓ] کی اولاد میں سے ہیں۔ حسنی سیدوں کی تین مشہور جماعتیں ہیں: ادریسی، قادری اور محمد النفس الزکیّۃ کی اولاد (فلالی اور سعدی: شرفا).

(۱) ادریسی شاخ: اس کی بڑی ذیلی شاخیں مقابل میں دیے ہوے شجرۂ نسب میں دکھائی گئی ہیں۔ یہ حسنی گروہ کی اور مراکش کے سب

ادریسی شرفاء کا شجرۂ نسب


الحسن
الحسن
عبد اللہ الکامل
ادریس الاول
ادریس الثانی
داؤد
عمر
القاسم
عیسیٰ
عبداللہ
یحییٰ
محمد
(حمودی شرفاء)
(دباغی شرفاء)
(آمغاری شرفاء)
یحییٰ
علی
یحییٰ
(کتانی شرفاء)
محمد
یونس
مشیش
یحییٰ
ابراہیم
عبدالسلام
یملح
موسیٰ
یحییٰ
(شفشاونی شرفاء) (لحیانی،
وزانی شرفاء)
یحییٰ
عبدالرحمٰن
(رحمانی شرفاء)
عبداللہ
(ریسونی شرفاء)
حمود
علی
محمد
محمد
عبداللہ
عبدالواحد
(طالبی، غالبی شرفاء)
(عمرانی شرفاء)
علی
عبدالرحمٰن
(شابی شرفاء)
(طاہری شرفاء)
(جوطی شرفاء)

شرفا کی اہم ترین شاخ ہے ۔ ادریسیوں کی بڑی بڑی شاخیں حسب ذیل ہیں :

(الف) شرفاے جُوطیّون ۔ اس نام کے تحت القاسم بن ادریس الثانی کی تمام اولاد آتی ہے ۔ القاسم نے، جسے اس کے بھائی عمر نے اختیارات سے محروم کر دیا تھا، آزیلا (Arcila) کے نزدیک بحر ظلمات کے ساحل پر ایک رباط قائم کر لی تھی ۔ وفات پر اس نے ایک بیٹا یحیٰی نامی چھوڑا جو علاقۃ الغرب کے شہر جُوطہ میں، جو وادی سبو کے کنارے واقع ہے، آباد ہو گیا ۔ اس کے جانشینوں نے اس کا لقب اختیار کر لیا، جو اب بھی ان کے خاندانی نام کے طور پر استعمال ہوتا ہے ۔ ان میں شرفاے عمرانیون، شرفاے طالبیون و غالبیون، شرفاے طاہریون، اور شرفاےشاہیون کو امتیازی حیثیت حاصل ہے ۔ جُوطہ کے چھوٹے سے شہر کے زوال کے بعد القاسم کے جانشین مراکش کے مختلف حصوں خصوصاً فاس، مکناس اور جبل العَلَم میں آباد ہو گئے ۔ جوطی شرفا میں سے عمرانی اہم ترین ہیں کیونکہ نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے نصف دوم میں انھوں نے ملکی سیاست میں نمایاں حصہ لیا اور مرینی خاندان کا تختہ الٹنے کی کوشش کی ۔ سلاطین نے انھیں مراکش سے نکال باہر کیا اور وہ تونس میں پناہ گزین ہوے جہاں سے چند سال بعد وہ پھر مراکش واپس آ گئے ۔

(ب) شرفاے حمودیون : یہ ادریس ثانی کے بیٹے عمر کی اولاد میں سے ہیں ۔ وہ پہلے جبل العلم میں رہتے تھے اور پھر تلمسان کے علاقے میں آباد ہو گئے ۔

(ج) شرفاے دبّاغیون : یہ عیسٰی بن ادریس کی اولاد میں سے ہیں ۔ انھوں نے الحسن بن کنّون کے ساتھ چوتھی صدی ہجری میں اندلس کی طرف ہجرت کی اور قرطبہ کے علاقے میں آباد ہو گئے ۔ عیسائیوں نے اندلس کو دوبارہ فتح کر لیا تو وہ مراکش لوٹ آئے اور پہلے سلا (Salé) اور پھر فاس میں آباد ہو گئے ۔

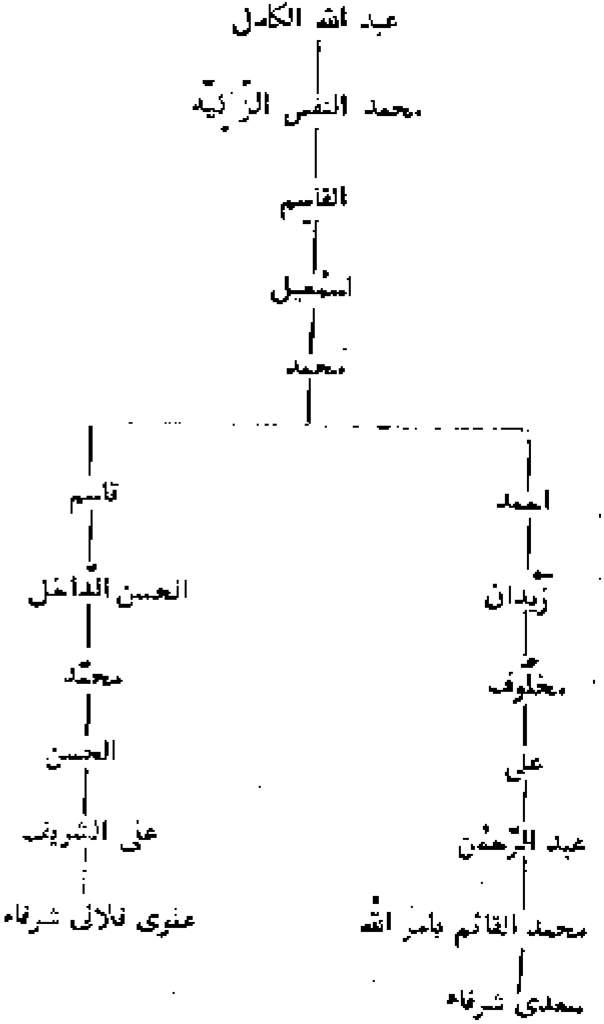
(د) شرفاے الاَمغاریون : یہ عبد اللہ بن ادریس کی اولاد میں سے ہیں ۔ یہ پہلے مراکش کے شمال میں آباد ہوے، پھر ساحل بحر ظلمات پر پہنچے اور ازمور کے جنوب میں آباد ہو گئے ۔

(ہ) شرفاے کتانیون : یہ ادریس ثانی کے پوتے یحیٰی بن محمد کی اولاد میں سے ہیں ۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی تک وہ مکناس میں مقیم رہے اور پھر فاس میں جا بسے، جہاں انھیں بعض اوقات عُقبۃ بن سوّال کے شرفا بھی کہتے ہیں، اس لیے کہ وہ جب فاس پہنچے تو اس نام کے کوچے میں مقیم ہوئے تھے ۔

(و) آل علی بن محمد بن ادریس : ان کی کئی شاخیں ہیں جو مراکش کے سارے شمالی حصے میں پائی جاتی ہیں ۔ ان میں سے ہم شرفاے شفشاونیون کا ذکر کر سکتے ہیں جن کے جدّ امجد علی بن راشد نے شفشاون [رکّ بآں] شہر کی بنیاد رکھی تھی، نیز شرفاےلحیانیون اورشرفاےوزّانیون (اس مشہور جماعت کی سرگرمیوں کے متعلق رکّ بہ مادّۂ وزّان)، شرفاے ریسونیون اور شرفاے رحمانیون ۔

(ز) قادری شاخ : مراکش کے قادریوں کا دعوٰی ہے کہ وہ مشہور عالم شیخ عبد القادر الجیلانیؒ کی اولاد میں سے ہیں جن کا نسب موسٰی الجون بن عبد اللہ الکامل تک پہنچتا ہے ۔ مراکش میں ان کے آباد ہونے کا زمانہ محض ازمنۂ وسطٰی کے آخر سے شروع ہوتا ہے، جبکہ انھیں اندلس چھوڑنا پڑا جہاں وہ اس وقت تک رہتے آئے تھے، بالآخر نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں وہ فاس میں آباد ہو گئے اور اس وقت سے ان کا شمار مراکشی دارالخلافہ کی اہم ترین جماعتوں میں ہوتا ہے ۔

(۳) سعدی اور فلالی شاخیں: ان دونوں شاخوں نے قدیم بربر خاندانوں کے زوال کے بعد مراکش میں زمام سلطنت سنبھالی۔ دونوں عبد اللہ الکامل کے بیٹے محمد النفس الزکیّہ کی حقیقی اولاد ہونے کا دعوی کرتے ہیں۔ محمد النفس الزکیّہ کی تیرھویں پشت تک ان کے آبا و اجداد مشترک تھے، جیسا کہ شجرۂ ذیل سے ظاہر ہے:



ان کے برسراقتدار آنے کے بارے میں دیکھیے مادۂ مراکش، بذیل تاریخ:

حسینی جماعتیں: مراکش کے دو شریفی گروہ جن کی اہمیت بہت کم ہو گئی ہے، موسیٰ بن جعفر الصادق بن محمد (الباقر) بن علی بن زین العابدین کی اولاد سے ہونے کا دعوی کرتے ہیں اور اس طرح اپنا سلسلۂ نسب امام الحسینؓ بن علیؓ سے ملاتے ہیں۔ یہ شرفائے صقلیون (بجائے صقلیوں یعنی اہل صقلیہ) ہیں، جو علی الرضا بن موسیٰ الکاظم کی اولاد میں سے ہیں اور شرفائے عراقیوں میں سے بیشتر جو ان کے بھائی ابراہیم المرتضی کی اولاد میں سے ہیں، فاس میں آباد ہیں۔ ان میں سے بعض گزشتہ صدی میں قاہرہ میں جا کر آباد ہو گئے۔

اس شخص کو جسے المغرب کے ان شریفی گروہوں کی غیر معمولی اہمیت کا احساس ہے، یہ معلوم کر کے کوئی حیرت نہ ہو گی کہ اس کی وجہ سے انساب و سیر پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ ان مضامین پر پہلی اہم کتابیں فاس کے ایک قادری شریف، ابو محمد عبد السلام بن الطیّب القادری، نے مرتب کیں جو ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء میں فوت ہوا (قب مقالہ نگار: *Histoire des Chorfa*، ص ۲۷۶ تا ۳۹۹)۔ سوانح اولیائے شرفاء پر تین رسالوں کے علاوہ اس نے مراکش کی شریفی جماعتوں کے متعلق متعدد کتابیں لکھیں۔ پہلی کتاب جو مراکش کی شریفی جماعتوں کا عام مطالعہ ہے، الدر السنی فی بعض من بفاس من اهل النسب الحسنی ہے، جس میں حسینی شاخوں کے شرفاء بھی شامل ہیں۔ اس عہد کے پیش نظر جس میں وہ کتاب لکھ رہا تھا، اس نے سعدیوں کا ذکر ارادۃً نہیں کیا جو جانشین نہ ہونے کی وجہ سے جلد ہی ختم ہونے کو تھے۔ اس کتاب کی ۱۳۰۳ھ اور ۱۳۰۸ھ میں فاس میں لیتھو میں طباعت ہوئی۔ القادری کے اور رسالے یہ ہیں: (۱) قادری شرفاء کے حالات میں (العرف العاطر فی من بفاس من ابناء الشیخ عبد القادر)؛ (۲) شرفائے عراقیون کے حالات میں (مطلع الاشراف فی الاشراف الواردین من العراق)۔

گیارھویں صدی ھجری کے آخر اور بارھویں صدی ھجری کے آغاز میں مراکش میں شریفی انساب پر دو اور رسالے مرتب ھوئے: ایک سجلماسہ کے علوی شرفاء پر، جسے ابوالعباس احمد بن عبدالملک الشریف السجلماسی نے تصنیف کیا (یعنی الانوار السنیہ فی نسبۃ من بسجلماسہ من الاشراف المحمدیہ)؛ دوسرے رسالے کا نام ہے: شذور الذھب فی خیر نسب۔ یہ جبل العلم کے ایک شریف التہامی ابن محمد بن احمد بن رحمون کی تصنیف ہے جو ۱۱۰۰ھ/ [۱۶۸۸-۱۶۸۹ء] میں لکھی گئی۔

۱۱۲۷ھ/ ۱۷۱۵ء میں دلاء کے زاویے کے مرابطی خاندان کے ایک فرد ابو عبداللہ محمد المسناوی بن احمد الدلائی (م ۱۱۳۶ھ/ [۱۷۲۴ء]) نے قادری شریفیت پر ایک نیا رسالہ لکھا (نتیجۃ التحقیق فی بعض اھل الشرف الوثیق)، طبع تونس ۱۲۹۶ھ و فاس ۱۳۰۹ھ۔ اس کے ایک حصے کا ترجمہ The first part نے Weir کے عنوان سے of the Mulâyâ 'l Tuhâmi ایڈنبرا میں ۱۹۰۳ء میں شائع کیا۔ کچھ عرصے کے بعد فاس کے "شرفاے صقلیون" پر الدر السنی کے مصنف کے ایک پوتے محمد بن الطیب القادری (م ۱۱۸۷ھ/ ۱۷۷۳ء) نے ایک رسالہ بعنوان لمحۃ البہجۃ العالیۃ فی بعض فروع الشعبۃ الحسینیۃ الصقلیۃ لکھا۔ اٹھارھویں صدی میں وزان کے شرفاء کے حالات بھی متعدد مؤرخین نے لکھے، جن میں سے حمدون الطاھری الجوطی (م ۱۱۹۱ھ/ ۱۷۷۷ء) کی تحفۃ الاخوان ببعض مناقب شرفاء وزان قابل ذکر ہے، جو ۱۳۲۴ھ میں فاس میں لیتھو میں چھپی۔

کتاب التحقیق فی النسب الوثیق بھی، جسے فاس کے ماھرین انساب جعلی تصور کرتے ھیں اور احمد بن محمد عشماوی السکی سے منسوب کرتے ھیں، اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر کی تصنیف ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ ۱۹۰۶ء میں Père Giacobetti نے کیا۔ یہ صرف ان شریفی خاندانوں کے حالات پر مشتمل ہے جو الجزائر میں آباد ھو گئے۔

شریفیوں کے انساب کا ایک ماھر ابوالربیع سلیمان بن محمد الشفشاونی الحوات (۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء تا ۱۲۳۱ھ/ ۱۸۱۶ء در فاس) تھا۔ دوسری تصانیف کے علاوہ اس کا ایک مخصوص رسالۃ قرۃ العیون فی الشرفاء القاطنین بالعیون، بھی ھم تک پہنچا ہے جس کا موضوع شرفاے دباغیون ھیں جو فاس میں اپنی جاے قیام کی وجہ سے "شرفاء العیون" بھی کہلاتے تھے۔ ایک اور رسالہ السر الظاھر قادری شرفاء پر ہے۔ شرفاے عراقیون کا مؤرخ عبداللہ الولید بن العربی العراقی (م [۱۲۶۵ھ]/ ۱۸۴۹ء) الدر النفیس فی من بفاس من بنی محمد بن نفیس (مطبوعۃ فاس) کا مصنف تھا۔

آخر میں ھم جدید تصنیفات کا ذکر کرتے ھیں۔ محمد بن جعفر الکتانی [رک بہ الکتانی] کی قابل قدر تصنیف سلوۃ الانفاس کے علاوہ مراکش کے شریفی خاندانوں پر بھی دو کتابیں ھیں۔ پہلی الدرر المکنونہ فی النسبۃ الشریفۃ المصونۃ مصنفۂ محمد ابن الحاج المدنی جنون (م ۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۵ء) ہے، اور دوسری اس سے زیادہ اھم (الدر البہیہ والجواھر النبویۃ فی الفروع الحسنیہ و الحسینیہ ہے)، یہ کتاب، جو ابوالعلا ادریس بن احمد الفضیلی (م ۱۳۱۶ھ/ ۱۸۹۸-۱۸۹۹ء) کی تصنیف ہے، فاس میں ۱۳۱۴ء میں [دو جلدوں میں] لیتھو میں چھپی اور بہت سے قیمتی غیر مطبوعہ معلومات

پر مشتمل ہے جسے بہت وضاحت سے پیش کیا گیا ہے ۔ [شرفاے ادارسہ پر ابوعبداللہ محمد المسناوی کی دو کتابیں : رسالة في نسب الشرفاء الادارسة؛ التعریف بالاشراف الادارسة (دیکھیے براکلمان : تکملہ، ۲ : ۶۸۵)] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکورہ عربی تصانیف کے علاوہ دیکھیے، (۱) G. Salmon : *Les Chorfa Idrisites de Fès*، در *Archives marocaines*، ۱ (۱۹۰۴ء) : ۹۷ تا ۱۲۸؛ (۲) وہی مصنف : *Les Chorfa Filâla et Djilâla de Fès*، مجلة مذکورہ، ۳ (۱۹۰۵ء) : ۹۷ تا ۱۲۸؛ (۳) وہی مصنف : *Ibn Rahmoûn*، مجلة مذکورہ، ص ۱۰۹ تا ۲۶۰؛ (۴) E. Aubin : *Le Maroc d' aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) R. P. Giacobetti : *Kitab en-Nasab, Généalogie des Chorfa*، *R.A.*، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۶) E. Lévi Provençal : *Les historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء .

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

⊗ **شرف الدین احمد المنیری** : رک بہ المنیری [المنیری] .

* **شرف الدّین علی یزدی** : ایرانی مؤرخ [اور ادیب] جس کا مولد یزد تھا ۔ وہ شاہرخ کا اور بالخصوص اس کے بیٹے میرزا ابراہیم سلطان (م ۸۳۸ھ / ۱۴۳۴ - ۱۴۳۵ء) کا مصاحب رہا ۔ ۸۴۶ھ / ۱۴۴۲ء میں میرزا سلطان محمد نے جو عراق عجم کا حاکم تھا، اسے قم میں بلا کر اپنا مشیر مقرر کیا ۔ اس شہزادے نے جب ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ - ۱۴۴۷ء میں بغاوت کی تو شرف الدین پر سازش میں شرکت کا شبہہ کیا گیا اور شاہرخ نے اس کے قتل کا حکم دے دیا، مگر الغ بیگ کے بیٹے میرزا عبداللطیف کی سفارش سے جان بخشی ہوئی اور وہ اسے سمرقند لے آیا ۔ سلطان محمد نے، جو شاہرخ کی وفات کے بعد خراسان کا بادشاہ بنا، اسے یزد واپس جانے کی اجازت دے دی (۸۵۳ھ/۱۴۴۹ - ۱۴۵۰ء)؛ جہاں اس نے ۸۵۸ھ/۱۴۵۴ء میں وفات پائی ۔ اسے مدرسۂ اشرفیہ میں جو اس نے تفت کے گوؤں میں بنایا تھا، دفن کیا گیا ۔

۸۲۸ھ / ۱۴۲۴ - ۱۴۲۵ء میں اس نے نہایت بلیغ انداز میں ظفر نامہ کے نام سے تیمور کی تاریخ لکھی، جس کا مواد بظاہر نظام الدین شامی کی تاریخ سے ماخوذ ہے جو تیمور کے حکم سے اسی نام سے ۸۰۳ھ / ۱۴۰۱ء تا ۸۰۶ھ/۱۴۰۴ء میں لکھی گئی تھی اور جس کا ایک نادر نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے ۔ اس تاریخ کا Pétis de la Croix نے ۱۷۲۲ء میں فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا اور J. Darby نے ۱۷۲۳ء میں فرانسیسی سے انگریزی میں ۔ متن بغیر مقدمے کے *Bibliotheca Indica* (کلکتہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء) میں چھپ چکا ہے ۔ اس نے شرف کے تخلص سے چیستانوں پر ایک رسالہ لکھا اور ایک تعویذی مربعات پر ۔ علاوہ ازیں اس نے بوصیری کے [قصیدۂ] بردہ کی شرح اور متفرق نظمیں بھی لکھیں ۔

مآخذ : (۱) خواند امیر : حبیب السیر، ۳/۳ : ۱۴۸؛ (۲) دولت شاہ : تذکرہ، طبع Browne، ص ۳۷۸ تا ۳۸۱؛ (۳) J. von Hammer : *Geschichte d. schön.*، ص ۲۸۴؛ (۴) Rieu : *Pers. Catal. Redek*، *Pers. Brit. Mus.*، ص ۱۷۳ تا ۱۷۵؛ (۵) E.G. Browne : *Hist. of Pers. Liter. under Tartar dominion*، ص ۱۸۳، ۳۶۲ تا ۳۶۵ .

(CL. HUART)

* **شرقاوہ** : (نیز شرقاوہ)؛ وسطی مراکش میں المرابطوں کے ایک سلسلے کی عام نسبت جو صوفی ابو فارس عبدالعزیز التباع کے توسط سے شاذلی

جزولی سلسلے سے منسلک ہے۔ اس کا مفرد شرقاوی ہے جو شرقی (شرگی، جمع شارگہ) کا مترادف ہے۔ یہ ایک جغرافیائی نسبت ہے، (قب اس کے برعکس تادلی منسوب بہ تادلا، جو اس نام کے شرفاء کے لیے مخصوص ہے، بحالیکہ جغرافیائی نسبت تادلاوی ہے)۔ شرقاوہ کا مرکزی زاویہ ابوالجعد (جدید املا: بوجعد) کے شہر میں، وسطی اطلس اور بحر اوقیانوس کے ساحل کے مابین تادلا میں ہے۔ سترھویں صدی کے آخر میں اس نے اہمیت اختیار کر لی اور اس کے بعد یہ زاویہ مراکش بھر میں سب سے بڑی زیارتگاہ بن گیا۔

المرابطون کے اس سلسلے کے مشاہیر میں سے حسب ذیل کا ذکر یہاں کیا جا سکتا ہے:

۱۔ ابوالجعد کے زاویے کا بانی، محمد (میم اول مفتوح) بن ابی القاسم الشرقی السمیری الزعری الجبیری (م یکم محرم ۱۰۱۰ھ / جولائی ۱۶۰۱ء)۔ اس کی اولاد میں سے ایک شخص ابو محمد عبدالخالق بن محمد العروسی التادلی الشرقاوی نے اس پر ایک مخصوص رسالہ موسومہ بہ المرقی فی ذکر بعض مناقب القطب سیدی محمد الشرقی لکھا ہے۔

۲۔ مؤخر الذکر کا بیٹا محمد المعطی، (م ربیع الآخر ۱۰۹۲ھ / اپریل - مئی ۱۶۸۱ء)؛

۳۔ اس کا بیٹا محمد الصالح، جو مؤرخ الافرانی (یا الوفرانی [رک بآن]) کا سرپرست تھا۔ فاس کے ایک فاضل نے جو علوی سلطان مولای اسمعیل ابو علی الحسن بن رحال المعدانی التادلی (م ۱۱۴۰ھ / ۱۷۲۸ء) کے عہد حکومت میں، مکناسہ (مکناسۃ الزیتون) کا قاضی تھا، اس پر ایک مخصوص رسالہ موسوم بہ الروض الیانع الفائح فی مناقب الشیخ ابی عبداللہ محمد الصالح لکھا۔

۴۔ سابق الذکر کا بیٹا محمد المعطی جس نے زاویے کی ترمیم و تجدید کی اور چالیس جلدوں میں دعاؤں کا ایک مجموعہ مرتب کیا جس کا نام ذخیرۃ الغنی و المحتاج فی صاحب اللواء والتاج تھا (ایک جلد رباط کے ایک کتاب خانے میں موجود ہے، عدد ۱۰۰ دیکھیے E. Levi Provençal کی *Les Manuscrits Arabes de Rabat*، ۱ : ۳۶)؛ اس نے محرم ۱۱۸۰ھ / جون ۱۷۶۶ء میں وفات پائی۔ اس کے کاتب محمد بن عبدالکریم العبدونی (م ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ - ۱۷۷۶ء) نے اس پر ایک رسالہ موسومہ یتیمۃ العقود الوسطی فی مناقب الشیخ المعطی لکھا ہے۔

مآخذ: (۱) محمد المہدی الفاسی: ممتع الاسماع، چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۳ھ، ص ۱۲۱؛ (۲) الافرانی: صفوۃ من انتشر، چاپ سنگی فاس، ص ۲۰؛ (۳) القادری: نشر المثانی، چاپ سنگی فاس، ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۵۸، ۲ : ۲۷۷؛ (۴) الکتانی: سلوۃ الانفاس، چاپ سنگی، فاس ۱۳۱۶ھ، ۱ : ۱۹۳؛ (۵) R. Basset: *Recherches bibliographiques sur les sources de la Salouat al-anfas*، در *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVème Congrès Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء، ص ۳۳، عدد ۱۹، ص ۳۵، عدد ۱۳۸؛ (۶) Cimetière: *La zaouia de Boujad*، در *RMM*، ۳ : ۲۷۷ ببعد؛ (۷) E. Lévi Provençal: *Les Historiens des Chorfa*، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۱۱۹، ۲۹۷ تا ۲۹۸، ۳۳۰ تا ۳۳۱۔

(E. LÉVI PROVENÇAL)

شرقی، ایک حکمران خاندان کا نام، جو جونپور میں فرمانروا تھا۔ اس کا یہ نام "ملک الشرق" (مشرق کا بادشاہ) کے خطاب کی وجہ سے ہو گیا جو اس کے بانی خواجہ سرا ملک سرور، خواجۂ جہاں کو ملا تھا اور جس نے مارچ ۱۳۹۳ء میں تغلق خاندان کے ناصرالدین محمود کو تخت دہلی پر بٹھایا، اس نے دوآبۂ گنگا اور اودھ میں ہندوؤں کی بغاوت کو فرو کیا

اور پھر جونپور میں خود مختار بن بیٹھا۔ اس نے ۱۳۹۹ء میں وفات پائی اور اپنی سلطنت اپنے متبنّی ملک قرنفل کے لیے چھوڑ گیا جس نے مبارک شاہ کا لقب اختیار کر لیا۔ دہلی کے محمود شاہ نے اودھ کو لینے کی دو ناکام کوششیں کیں۔ مبارک شاہ کا ۱۴۰۲ء میں انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد اس کا چھوٹا بھائی تخت نشین ہوا۔ اس نے شمس الدین ابراہیم شاہ کا لقب اختیار کیا۔ ابراہیم علوم و فنون کا بڑا مربی تھا۔ اسی کے عہد حکومت میں جونپور نے ان شاندار عمارات کی وجہ سے وہ رونق پائی کہ وہاں کے کھنڈر آج بھی دیکھنے والوں سے خراج تحسین وصول کرتے ہیں۔ اس نے ترہت میں بعض اضلاع پر جو اس وقت تک بادشاہ دہلی کے قبضے میں تھے، اپنا تسلط کر لیا؛ بنگال پر حملہ کر کے وہاں کے مسلمانوں کو جور و ستم سے نجات دلائی اور کالپی کو اپنی سلطنت میں ملانے کی ناکام کوشش کی۔ ۱۴۳۶ء میں اس کی وفات پر اس کا بیٹا محمود تخت نشین ہوا۔ محمود شرقی کی مالوے کے محمود خلجی اول سے کالپی کے معاملے میں جنگ ہوئی۔ اس غیر فیصلہ کن جنگ کا خاتمہ ۱۴۴۵ء میں ایسی صلح پر ہوا جو بحیثیت مجموعی جونپور کے لیے باعزت نہیں کہی جا سکتی۔ ۱۴۵۲ء میں اس نے دہلی پر حملہ کیا مگر ناکام رہا۔ اس وقت دہلی میں بہلول لودی حکمران تھا۔ ۱۴۵۷ء میں جب وہ بہلول لودی کے خلاف میدان جنگ میں صف آرا ہونے کی تیاری کر رہا تھا، اس کا انتقال ہو گیا اور اس کی جگہ اس کا بیٹا بھیکن تخت نشین ہوا جس نے محمد شاہ کا لقب اختیار کیا۔ اس کا ظلم اس قدر زیادہ تھا کہ خود اس کے امرا نے عین میدان جنگ میں جب وہ بہلول لودی سے برسر پیکار تھا، اسے تخت سے اتار کر اس کے ایک چھوٹے بھائی حسین کی بادشاہی کا اعلان کر دیا۔ حسین نے بہلول سے صلح کر لی اور پھر اڑیسہ کے ہندوؤں کے خلاف ایک کامیاب مہم کی قیادت کی۔ ۱۴۶۶ء میں وہ گوالیار کی تسخیر میں ناکام رہا، مگر وہاں کے راجا کو خراج دینے اور حلف وفاداری لینے پر مجبور کر دیا۔ ۱۴۷۳ء میں اس نے سلطنت دہلی پر حملہ بول دیا اور آئندہ تین سال اسے زیر کرنے میں صرف کر دیے۔ وہ کئی مرتبہ کامیابی کے آستانے تک پہنچ گیا، لیکن اپنی بے پروائی یا ضرورت سے زیادہ خود اعتمادی کے باعث ناکام ہوتا رہا۔ آخر ۱۴۷۹ء میں بہلول لودی نے جونپور پر قبضہ کر لیا اور حسین کے بنگال کی طرف بھاگ جانے پر شرقی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔ حسین اپنی برطرفی کے بعد ۲۴ سال تک زندہ رہا اور اگرچہ اس عرصے میں اس نے اپنی کھوئی ہوئی سلطنت کو واپس لینے کی کوئی منجملہ کوشش نہیں کی۔ تاہم اس نے سلطنت دہلی کے جنوب مشرقی صوبوں میں شورش برپا کرنے اور بغاوت پیدا کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ ۱۵۰۰ء میں اس کا انتقال ہو گیا.

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، چاپ سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، *Bibliotheca Indica* سلسلہ ہائے ایشیاٹک سوسائٹی بنگال؛ (۳) *Cambridge History of India*، ج ۳، باب ۱۰.

(T. W. HAIG)

شرقی: ترکیہ کے عوامی گیتوں کے برعکس گیتوں کی ایک قسم، جو عام لوگوں میں ایک قومی اسلوب پر کہے گئے ہیں، بہ اجزائے کلمہ (برمتی حسابی) پر مبنی ہیں۔ ان میں کوئی بحر نہیں ہوتی اور جن کی مختلف شکلیں موجود ہیں، بالخصوص تورکو (**Türkü**)، نیز ترکمانی، ورسغی، کوشمہ، قیا باشی، مانی اور تیوج (آخر الذکر کے لیے دیکھیے Samoilowič در *Musulmanskij Mir*، Petrograd ۱۹۱۷ء،

ج ۱، عدد ۱، ص ۱ ببعد) شرقی وہ نظم ہے جسے کوئی شاعر باضابطہ ادبی معیار پر فارسی اور عربی قواعد عروض کی کم و بیش صحیح پابندی کے ساتھ مرتب کرے اور اس میں اوزان بحور کو ملحوظ رکھے ۔ گویا شرقی در اصل اپنی تورکو türkü [= ترکی] ہے جسے ادبی شکل دے دی گئی ہے ۔

لوک گیت نفس مضمون، منظر کشی اور اسلوب بیان کی تمام بندشوں سے آزاد ہوتا ہے ۔ اس کے مقابلے میں شرقی بالعموم ایک دلآویز نغمۂ محبت ہوتا ہے، جس میں وزن، زبان اور مضمون ہر ایک کے اعتبار سے روایتی غنائی اشعار کے نمونے کو ملحوظ خاطر رکھا جاتا ہے ۔

غزل سے یہ ان معنوں میں متمیز ہے کہ غزل محض پڑھنے اور پڑھ کر سنانے کے لیے لکھی جاتی ہے اور شرقی اس لیے لکھی جاتی ہے کہ اسے گایا جائے ۔ غزل کی دو مصرعی طرز کے برخلاف جس میں ہر بیت کے دوسرے مصرع میں ایک ہی قافیہ چلا جاتا ہے، شرقی کی نمایاں خصوصیت اس کی چہار مصرعی بند کی ترکیب ہے ۔ جس کا ماخذ عوامی گیت ہیں ۔ اس کے علیحدہ علیحدہ بند جن میں سے تیسرا بند (میان خانہ) روایۃً سب سے زیادہ اثر انگیز متصور ہوتا ہے، ایک دوسرے سے یک مصرع یا بعض اوقات دو مصرعوں کی تکرار کے ذریعے (جسے نقرات (chorus) کہا جاتا ہے) مربوط ہوتے ہیں جس سے غزل کے قوافی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔ قافیوں کی ترتیب عام طور پر یہ ہوتی ہے : ا ا ا ب (اور زیادہ تر صورتوں میں ا ب ا ب) : ج ج ج ب؛ د د د ب یا ا ا ا ا، ب ب ب ا، ج ج ج ا اور دو سطری ترجیع میں ا ا ا ا، ب ب ب ا ا، ج ج ج ا ا.

شرقی کی زبان بلند پایہ ہوتی ہے اور عوامی بول کی شکلوں سے مبرا [illegible] تورکو کی بہ نسبت اس میں قافیے کا زیادہ سختی کے ساتھ التزام ہوتا ہے، لیکن اگرچہ اس کی زبان تکلف اور تصنع سے بری ہوتی ہے ۔ تاہم اس میں ادبی رنگ اس قدر ہوتا ہے کہ عوام اسے فوراً نہیں سمجھ سکتے ۔

تورکو اور شرقی دونوں کے باہمی ربط کی تشکیل غالباً عوامی شعرا اور صوفیوں نے کی، بالخصوص "عاشقوں" نے جو آوزان [خانہ بدوش گویوں] اور درویش شعرا کے جانشین ہیں جو بہت پہلا سمجھ گئے تھے کہ یہ درمیانی شکل [شرقی] جو ایک ایسا گیت ہے جس میں روپ کی چاشنی ہے اور گانے کے لیے موزوں ہے، تبلیغ و اشاعت کے لیے ایک بہت مناسب ادبی شکل ہے اور اسے ایک حد تک ریاضات ذکر میں پڑھنے کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ بہت بعد میں جا کر ہوا کہ کلاسیکی شعرا کے "باقاعدہ" روایتی دیوانوں میں شرقی کو ایک مسلمہ جگہ مل گئی ۔ اس واقعے کی توجیہ کہ عوامی شعرا کے دیوانوں میں بھی شرقی شاذ و نادر ہی شامل ہوتی ہے اس ادبی تعصب سے بخوبی ہو جاتی ہے جس سے نظم کی غیر کلاسیکی اشکال کو رد کر دیا جاتا تھا ۔

سب سے پہلا شاعر جس کے دیوان میں ہمیں شرقیات ملتی ہیں بظاہر نظیم (م ۱۱۰۲ھ / ۱۶۹۰ء) ہے ۔ شرقی اس عبوری دور کی مخصوص نظم ہے جس کی ابتدا سلطان احمد ثالث کے عہد (۱۷۰۳ تا ۱۷۳۰ء) سے ہوتی ہے، اور وہ عوامی ذوق کی رعایت اور ایرانی اثر کے خلاف رد عمل کی ایک علامت ہے ۔ شرقی لکھنے والوں میں سے مشہور ترین ندیم (م ۱۱۴۳ھ / ۱۷۳۰ء) اور اندرونی عثمان واصف (م ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۴-۱۸۲۵ء) ہیں.

مطبوعہ اور لیتھو میں چھپے ہوئے شرقیات کے مجموعوں کی کثیر تعداد اس کا ثبوت ہے کہ وہ اب

تک عوام میں بہت مقبول ہیں ۔

مآخذ: (۱) Smirnow: Očerk istorii turečkoi literatury؛ (۲) Korsh، در Wee-obščaya istoriya literatury، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۱ء، ۴ : ۳۴۵؛ (۳) Kunos، در Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme، ج ۸، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء؛ (۴) Gibb: A History of Ottoman Poetry، ج ۱ : ۹٦؛ ۳ : ۳۱۹ ببعد؛ ۴ : ۸، ۴۴، ۲۸۰ ۔

(TH. MENZEL)

شرقیہ: مصر میں ایک ضلع (= کورہ) اور ایک صوبے کا نام (سابقا عمل، اب مدیریہ) ۔

۱ ۔ کُورۃ الشرقیہ جس نے Aphroditopolis کی بوزنطی Pagarchy کی جگہ لے لی، ان چند اضلاع میں سے ایک تھا جنھیں عربی نام دے دیا گیا ۔ اس کا یہ (عربی) نام دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہونے کی وجہ سے ہے ۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول] ۔

مآخذ: دیکھیے مقالۂ اَطْفِیح؛ (۱) الکندی، طبع Guest، بمدد اشاریہ، ص ۴۴۲؛ (۲) J. Maspero و G. Weit: Matériaux pour servir à la géogr. de l'Égypte، در MIFAO، ۳٦ : ۲۲، ۱۱۲، ۱۷۳، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۸۰ تا ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵؛ (۳) المقریزی: اَلْخِطَط، در MIFAO، ۴ : ۱۸؛ ۵ : باب ۱۱، فصل ۲ ۔

۲ ۔ مصر کے ڈیلٹا کا مشرقی صوبہ جو الدقہلیہ کے صوبے کے مشرق میں واقع ہے اور جس کے جنوب مغرب کی طرف قلیوبیہ کا صوبہ ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول؛ نیز وو (ع)، تعلیقہ بذیل مادہ] ۔

مآخذ: (۱) J. Maspero: Organ. Milit. de l'Égypte byzantine، ص ۲۸ تا ۲۹، ۱۳۵ تا ۱۳۷؛ (۲) المقریزی: الخِطَط، در MIFAO، ۱ : ۲۲۳ تا ۲۳۹؛ ۳ : ۲۲۴ تا ۲۲٦؛ ۴ : ۸۵ تا ۸۷؛ (۳) Maspero و Wiet: Matériaux، در MIFAO، ج ۳٦، بمدد اشاریہ، بالخصوص دیکھیے ص ۴۵ و ۱۱۲؛ (۴) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۳ : ۲۷۸، ۳٦٦، ۳٦۹ تا ۳۷۰؛ ۱۳ : ۳۷٦ تا ۳۷۸؛ (۵) Quatremère: Mém. sur l'Egypte، ۲ : ۱۹۰ تا ۱۹۵، ۲۱۲ تا ۲۱۴؛ (٦) Hartmann، در ZDMG، ۷۰ : ۴۸۵ تا ۴۸۷؛ (۷) علی باشا مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۱۹ : ۵۲ تا ٦۱ (صوبے کی آبپاشی کی نہریں) ۔

(G. WIET [و تلخیص از ادارہ])

شِرْک: نیز اِشْراک؛ عربی لفظ جس کے معنی ہیں ساجھی بنانا، خاص کر خدا کے ساتھ کسی کو انباز (ساجھی) قرار دینا؛ خدا کے ساتھ ساتھ کسی اور کی بھی ایسی تکریم کرنا جس کی حق دار صرف خدا کی ذات ہے ۔ کئی خداؤں کو ماننا ۔ [قرآن مجید میں مشرکوں کا ذکر بکثرت آیا ہے] اور ان سے اچھے خاصے مناظرے نظر آتے ہیں؛ خصوصاً ان کو یوم حساب سے مسلسل ڈرایا گیا ہے، [: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَاءِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (۲۸ [القصص] : ٦۲)، یعنی اور جس روز (خدا) ان کو پکارے گا اور کہے گا کہ میرے وہ شریک کہاں ہیں جن کا تمھیں دعوٰی تھا]؛ مشرک اپنے بتوں کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں: کہ وہ خدا کے پاس شفیع ہوں گے، لیکن ان کے حق میں کچھ بھی سود مند ثابت نہ ہوں گے [: وَمَا نَرٰى مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكٰٓؤُا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٦ [الانعام] : ۹۴)، یعنی اور ہم تمھارے ساتھ تمھارے سفارشیوں کو نہیں دیکھتے جن کی نسبت تم خیال کرتے تھے کہ وہ تمھارے (شفیع اور ہمارے) شریک ہیں ۔ (آج) تمھارے آپس کے سب تعلقات منقطع ہو گئے اور جو دعوے تم کیا کرتے تھے سب جاتے رہے؛ وَيَعْبُدُونَ

مِن دُونِ اللّٰہِ مَا لَا یَضُرُّھُم وَلَا یَنفَعُھُم وَ یَقُولُونَ ھٰؤُلَاۤءِ شُفَعَاۤؤُنَا عِندَ اللّٰہِ ؕ قُل اَتُنَبِّئُونَ اللّٰہَ بِمَا لَا یَعلَمُ فِی السَّمٰوٰتِ وَلَا فِی الاَرضِ ؕ سُبحٰنَہٗ وَ تَعٰلٰی عَمَّا یُشرِکُونَ (۱۰ [یونس]: ۱۸)، یعنی اور (یہ لوگ) خدا کے سوا ایسی چیزوں کی پرستش کرتے ہیں جو نہ ان کا کچھ بگاڑ ہی سکتی ہیں اور نہ کچھ بھلا ہی کر سکتی ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ خدا کے پاس ہماری سفارش کرنے والے ہیں۔ کہہ دو کیا تم خدا کو ایسی چیز بتاتے ہو جو اس کے علم کی رو سے نہ آسمانوں میں ہے نہ زمین میں وہ پاک ہے اور (اس کی شان) ان کے شرک کرنے سے بہت بلند ہے؛ وَلَم یَکُن لَّھُم مِّن شُرَکَاۤئِھِم شُفَعٰۤؤُا وَ کَانُوا بِشُرَکَاۤئِھِم کٰفِرِینَ (۳۰ [الروم]: ۱۳)، یعنی اور ان کے (بنائے ہوئے) شریکوں میں سے کوئی بھی ان کا سفارشی نہ ہوگا اور وہ اپنے شریکوں سے منکر ہو جائیں گے؛ [نیز دیکھیے ۳۹ [الزمر]: ۳۸)]؛ بلکہ اس کے برعکس وہ اپنے پوجنے والوں ہی پر قیامت کے دن الزام لگائیں گے [: وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللّٰہِ اٰلِھَۃً لِّیَکُونُوا لَھُم عِزًّا ۙ کَلَّا ؕ سَیَکفُرُونَ بِعِبَادَتِھِم وَ یَکُونُونَ عَلَیھِم ضِدًّا (۱۹ [مریم]: ۸۱، ۸۲)، یعنی اور ان لوگوں نے خدا کے سوا اور معبود بنا لیے ہیں تاکہ وہ ان کے لیے (موجب عزت و) مدد ہوں، ہرگز نہیں وہ (معبودان باطل) ان کی پرستش سے انکار کریں گے اور ان کے دشمن (و مخالف) ہوں گے؛ وَ یَومَ نَحشُرُھُم جَمِیعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِینَ اَشرَکُوا مَکَانَکُم اَنتُم وَ شُرَکَاۤؤُکُم ۚ فَزَیَّلنَا بَینَھُم وَ قَالَ شُرَکَاۤؤُھُم مَّا کُنتُم اِیَّانَا تَعبُدُونَ (۱۰ [یونس]: ۲۸)، یعنی اور جس دن ہم ان سب کو جمع کریں گے پھر مشرکوں سے کہیں گے کہ تم اور تمہارے شریک اپنی اپنی جگہ ٹھیرے رہو تو ہم ان میں تفرقہ ڈال دیں گے اور ان کے شریک (ان سے) کہیں گے کہ تم ہم کو تو نہیں پوجا کرتے تھے]؛ نیز یہ بت بھی اپنے پوجنے والوں کے ساتھ جہنم کا ایندھن بنیں گے [: اِنَّکُم وَمَا تَعبُدُونَ مِن دُونِ اللّٰہِ حَصَبُ جَھَنَّمَ ؕ اَنتُم لَھَا وٰرِدُونَ (۲۱ [الانبیآء]: ۹۸)، یعنی (مشرکو! اس روز) تم اور جن کی تم خدا کے سوا عبادت کرتے ہو دوزخ کا ایندھن ہو گے (اور) تم (سب) اس میں داخل ہو کر رہو گے]؛ مشرک باوجودیکہ خدا نے ان کو سمندر میں طوفان سے بچایا اس کے شکر گزار نہیں [: فَاِذَا رَکِبُوا فِی الفُلکِ دَعَوُا اللّٰہَ مُخلِصِینَ لَہُ الدِّینَ ۚ فَلَمَّا نَجّٰھُم اِلَی البَرِّ اِذَا ھُم یُشرِکُونَ (۲۹ [العنکبوت]: ۶۵)، یعنی پھر جب یہ کشتی میں سوار ہوتے ہیں تو خدا کو پکارتے (اور) خالص اسی کی عبادت کرتے ہیں۔ لیکن جب وہ ان کو نجات دے کر خشکی پر پہنچا دیتا ہے تو جھٹ شرک کرنے لگتے ہیں]؛ مؤمنوں کو چاہیے کہ مشرکوں سے دور رہیں اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کریں [: وَلَا تَنکِحُوا المُشرِکٰتِ حَتّٰی یُؤمِنَّ ؕ وَلَاَمَۃٌ مُّؤمِنَۃٌ خَیرٌ مِّن مُّشرِکَۃٍ وَّلَو اَعجَبَتکُم ۚ وَلَا تُنکِحُوا المُشرِکِینَ حَتّٰی یُؤمِنُوا ؕ وَلَعَبدٌ مُّؤمِنٌ خَیرٌ مِّن مُّشرِکٍ وَّلَو اَعجَبَکُم ؕ (۲ [البقرۃ]: ۲۲۱)، یعنی اور (مومنو!) مشرک عورتوں سے جب تک ایمان نہ لائیں نکاح نہ کرنا، کیونکہ مشرک عورت خواہ تم کو کیسی ہی بھلی لگے اس سے مومن لونڈی بہتر ہے اور اسی طرح مشرک مرد جب تک ایمان نہ لائیں مومن عورتوں کو ان کی زوجیت میں نہ دینا، کیونکہ مشرک (مرد) سے خواہ وہ تم کو کیسا ہی بھلا لگے مؤمن غلام بہتر ہے]؛ مسلمانوں کو ہدایت کی گئی ہے کہ مشرکوں کے معبودوں کو گالیاں نہ دو، ورنہ یہ مشرک اپنی

جہالت میں اللہ کو گالیاں دیں گے [: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ؕ (۶ [الانعام] : ۱۰۸)، یعنی اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں ان کو برا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے برا (نہ) کہہ بیٹھیں]؛ ۹ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم خود کو مشرکوں سے قطعی طور پر جدا کر لیتے ہیں [: وَاَذَانٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖٓ اِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْاَكْبَرِ اَنَّ اللّٰهَ بَرِيْٓءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ۙ وَرَسُوْلُهٗ ؕ (۹ [التوبۃ] : ۳)، یعنی اور حج اکبر کے دن خدا اور اس کے رسول کی طرف سے لوگوں کو آگاہ کیا جاتا ہے خدا مشرکوں سے بیزار ہے اور اس کا رسول بھی (ان سے دست بردار ہے)]؛ مگر حقیقت میں اس سے پہلے ہی مشرکوں سے اعراض کرنے کا حکم آ چکا تھا [: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِيْنَ (۱۵ [الحجر] : ۹۴)، یعنی پس جو حکم تم کو (خدا کی طرف سے) ملا ہے وہ (لوگوں کو) سنا دو اور مشرکوں کا (ذرا) خیال نہ کرو]؛ مشرک نجس ہیں [: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ۚ (۹ [التوبۃ] : ۲۸)، یعنی مومنو! مشرک تو پلید ہیں تو اس برس کے بعد وہ خانۂ کعبہ کے پاس نہ جانے پائیں]؛ مؤمنوں کو چاہیے کہ مشرک کے لیے دعاے مغفرت نہ کریں خواہ وہ قریبی رشتے دار ہی کیوں نہ ہو [: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْٓا اُولِيْ قُرْبٰى مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُمْ اَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ (۹ [التوبۃ] : ۱۱۳)، یعنی پیغمبر اور مسلمانوں کو شایاں نہیں کہ جب ان پر ظاہر ہو گیا کہ مشرک اہل دوزخ ہیں تو ان کے لیے بخشش مانگیں، گو وہ ان کے قرابت دار ہی ہوں]؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نے شرک کا شمار ان گناہوں میں کیا ہے جن کو خدا معاف نہیں کرے گا [: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰٓى اِثْمًا عَظِيْمًا (۴ [النسآء] : ۴۸)، یعنی خدا اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور گناہ جس کو چاہے معاف کر دے اور جس نے خدا کا شریک مقرر کیا اس نے بڑا بہتان باندھا؛ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ؕ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِيْدًا (۴ [النسآء] : ۱۱۶)، یعنی خدا اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا (اور گناہ) جس کو چاہے گا بخش دے گا اور جس نے خدا کے ساتھ شریک بنایا وہ رستے سے دور جا پڑا؛ وَاِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ؕ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۳۱ [لقمٰن] : ۱۳)، یعنی اور (اس وقت کو یاد کرو) جب لقمان نے اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے کہا کہ بیٹا خدا کے ساتھ شرک نہ کرنا۔ شرک تو بڑا (بھاری) ظلم ہے]؛ شرک کو ایک نامعقول خیال قرار دیا گیا ہے [: لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ (۲۱ [الانبیآء] : ۲۲)، یعنی اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے، جو باتیں یہ لوگ بتاتے ہیں خداے مالک عرش ان سے پاک ہے]۔

قرآن مجید میں تصور شرک کا ارتقا بھی بہت کچھ تصور کفر [رک بآں] کے ارتقا کے مطابق ہوا ہے۔ کافر ایک وسیع تر اصطلاح ہے جس کا اطلاق اکثر اور عام طور پر ایمان نہ لانے والے تمام لوگوں پر ہوا ہے، خواہ مشرک ہو یا اہل کتاب، چنانچہ

اہل کتاب اور مشرک دونوں میں کے کافر ہمیشہ ہمیشہ دوزخ کی آگ میں رہیں گے [: اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ وَالْمُشْرِکِیْنَ فِیْ نَارِ جَھَنَّمَ خٰلِدِیْنَ فِیْھَا ؕ اُولٰٓئِکَ ھُمْ شَرُّ الْبَرِیَّةِ (۹۸ [البینة]: ۶)، یعنی اہل کتاب اور مشرکوں میں سے [نبوت محمدی کا] انکار کرنے والے دوزخ کی آگ میں پڑیں گے اور ہمیشہ اس میں رہیں گے۔ یہ لوگ سب مخلوق سے بدتر ہیں]۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین میں اختلاف رائے ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ اہل کتاب مشرکین ہی میں شامل کرنے چاہییں اور یہ کہ یہاں محدودتر اصطلاح (اہل کتاب) پہلے استعمال ہوئی ہے اور بعد ازاں وسیع تر اصطلاح (المشرکین) برتی گئی ہے۔ دیگر مفسروں کی رائے یہ ہے کہ اہل کتاب اور مشرکوں میں (مشرک کے محدود معنی لے کر) امتیاز کرنا چاہیے۔ یہ امتیاز اس ترکیب کے استعمال کے مطابق ہے جو بعد میں بصورت غالب رواج پذیر ہوگیا، لیکن لفظ شرک قرآن مجید میں ہر جگہ توحید الٰہی کے راست تضاد میں استعمال ہوا ہے۔ اس تضاد کا اظہار سورة الاخلاص (۱۱۲: ۱ تا ۴) میں نہایت پر معنی الفاظ میں کیا گیا ہے۔ ایک مفسر کے مطابق سورة الاخلاص کی ہر آیت میں شرک کی ایک واضح قسم کو ناممکن بنا دیا گیا ہے۔

احادیث میں بھی شرک سے عموماً وہی معنی مراد ہیں جو قرآنی آیات میں مذکور ہیں، یعنی ”عقیدۂ توحید کی روشنی کے آگے خارجی حجاب قائم کرنا“، مشرکین خدا کے ناشکرے ہیں اور اللہ تعالٰی کے بجائے اسباب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”اگر ہمارے کتے نہ ہوں تو ہم لٹ جائیں“۔ اکثر حدیثوں میں ہے کہ لڑائی سے پہلے مشرکوں کو دعوت دی جاتی تھی کہ اسلام قبول کر لیں۔ ایک موقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے اللہ تعالٰی سے دعا بھی مانگی کہ وہ مشرکوں کو راہ ہدایت دکھائے ــــــ؛ ایک حدیث میں بیان ہوا ہے کہ گناہ شرک میں مؤمن شاذ ہی مبتلا ہوتا ہے۔ اسی طرح آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا: میں تم کو چند دعائیں بتاتا ہوں اگر تم انہیں پڑھو گے تو شرک سے محفوظ رہو گے: اے میرے اللہ میں تیرے پاس اس بات سے پناہ مانگتا ہوں کہ میں عمداً کسی کو تیرا شریک ٹھیراؤں اور میں تجھ سے معافی چاہتا ہوں اگر میں نے سہوًا کسی کو تیرا شریک ٹھیرایا ہے۔

کتب فقہ میں کافروں کے لیے قانونی اصطلاح ”مشرک“ ہی استعمال ہوتی ہے، گو لفظ کافر بھی بارہا استعمال ہوتا ہے۔ فقہا کی نظر میں [دنیوی معاملات کی حد تک (مثلاً ایفاے عہد اور لین دین وغیرہ) مؤمن اور کافر برابر ہیں۔ کافر دشمن سے کیے ہوئے عہد کی پابندی مسلمانوں پر فرض ہے۔ اگر کوئی مسلمان کسی کافر کو مار ڈالے تو اس کی دیت واجب ہے اور حنفی فقہا تو قصاص کا حکم دیتے ہیں۔ ہاں اگر کوئی کافر یا مشرک حالت جنگ میں مارا جائے تو دیت کا سوال پیدا نہیں ہوتا] [نیز رک بہ کافر اور خاص امور کے متعلق جہاد؛ دارالحرب؛ قانون جنگ کے متعلق رک بہ ذمہ؛ خراج؛ جزیہ]؛ قانون اساسی (Constitutional law) کے متعلق بعض مسائل کی حد تک [ہی نہیں بلکہ عام طور پر بھی] فقہا تسلیم کرتے ہیں کہ غیر مسلم آپس میں قانونی معاملات انجام دینے کے مجاز ہیں، مثلاً قانون نکاح میں۔ غیر مسلم اپنے نابالغ بچوں کے نکاح کا فیصلہ خود آزادی کے ساتھ کر سکتے ہیں؛ مسلمانوں کے نکاح میں غیر مسلم گواہ بن سکتے ہیں۔ اگر غیر مسلم میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو ان میں تفریق کرا دی جائے گی [بشرطیکہ وہ اہل کتاب نہ ہوں اور اگر بیوی کتابیہ ہو تو تفریق کا سوال

پیدا نہیں ہوتا] ۔ قانون وراثت میں غیر مسلموں کی وصیتیں جائز ہیں، چاہے وصیت کے دونوں فریق مختلف مذاہب کے غیر مسلم ہوں یا موصی اور موصیٰ لہٗ میں سے ایک مسلم اور دوسرا غیر مسلم ہو، مگر کسی صورت میں غیر مسلم دشمن کے حق میں کسی چیز کی وصیت نہیں جا سکتی ۔ قانون اس بات سے روکے گا کہ کسی غیر مسلم کو وصی (وصیت کے اجرا کرنے والا) مقرر کیا جائے، [غلاموں کے متعلقہ قانون کے لیے رک بہ عبد؛ مکاتبۃ]۔

خاصے ابتدائی زمانے ہی میں جب اسلامی لشکروں کو فتوحات کے سلسلے میں مختلف مذاہب سے بکثرت سابقہ پڑا تو مسلمان یہ تسلیم کرنے لگے کہ سارے مشرک ایک ہی ملت نہیں ہیں اور ان سے سب سے یکساں سلوک نہیں کیا جا سکتا ۔ ملل و نحل سے بحث کرنے والی کتابوں میں مختلف غیر مذاہب کے متعلق خاصے مفصل بیانات ملتے ہیں اور نحل کی ذیل میں فلسفی، ستارہ پرست، خدا کے وجود سے انکار کرنے والے بھی شامل ہیں ۔ جدل اور مناظرے کی کتابوں میں بھی کبھی کبھی مختلف غیر مذاہب کا تفصیلی بیان ملتا ہے ۔ ایسی بحثیں بھی موجود ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ کن نفسیاتی وجوہ سے بت پرستی اور شرک کا عقیدہ پیدا ہوا ۔ اس قسم کے نقطہ ہاے نظر کی بنا پر شرک کی ذیلی تقسیمیں ہوگئیں، مگر ان کی تفصیل ہم کو موضوع سے دور کر دے گی ۔ تاہم اس قسم کی تحقیقات کو عملی نقطۂ نظر سے قانونی اہمیت حاصل ہو گئی ہے، کیونکہ اس طرح وہ الفاظ معلوم و معیّن ہو گئے، جن میں مختلف مذاہب کے پیرووں کو حلف دیا جاتا تھا تا کہ ان کو ان کے اقرار کا خاص کر اسلامی حکومت کے اقتدار کو ماننے کے متعلق، پابند کیا جا سکے ۔ القلقشندی نے صبح الاعشٰی (۱۳ : ۲۰۰ ببعد) میں مملوکوں کے عہد میں استعمال ہونے والے سوگند ناموں کا ایک دلچسپ ذخیرہ مہیا کیا ہے ۔

اسلامی عقائد کی بحث کے دوران میں شرک کے تصور کو اس بنا پر خاصی وسعت حاصل ہوگئی کہ کئی اسلامی فرقوں کے افراد مخالف فرقوں کے مسلمانوں پر بے دریغ شرک کا الزام لگانے لگے ۔ [دراصل مسئلۂ توحید اتنا بنیادی مسئلہ ہے کہ اس کے بارے میں ذرا سا ضعف اعتقاد بھی از روے قرآن مجید جائز نہیں ۔ بدین وجہ علماے امت نے ہر دور میں شرکیہ معاملات کی شدید مخالفت کی ہے ۔ البتہ بعض فرقوں نے ایک دوسرے کو محض برباے تعصب بھی مشرک کہا]، چنانچہ جب بھی توحید کے تصور میں ذرا سا بھی دھندلا پن پیدا ہوا [اس پر سخت گرفت ہوئی] چاہے وہ کسی ایسے معیّن نکتے کے متعلق کیوں نہ ہو جسے خود ان فرقوں نے نمایاں کیا تھا ۔ بعد کے دور میں متکلمین اپنی کتابوں میں توحید کی تشریح کے موقع پر اصولاً اس کی ضد، یعنی شرک سے بھی بحث کرتے ہیں ۔ ان کے تقریباً ہر فقرے سے پتا چلتا ہے کہ [بر بناے شرک] کسی نقطۂ نظر کو قبول یا رد کیا جا رہا ہے ۔ اس طرح اس پورے ارتقا کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے جس کے باعث موجودہ نظام عقائد پیدا ہوا ۔

[اس انداز فکر کا نتیجہ تھا کہ] معتزلہ اپنے مخالفوں کو اس بنا پر شرک سے مطعون کرتے تھے کہ وہ ابدی صفات الٰہی کو مان کر (گویا) یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات ابدی وجود کی شکل میں خدا کے ساتھ ساتھ موجود ہیں ۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک یہ صفات الگ اور قائم بالذات نہیں ہیں، بلکہ وہ خدا سے غیر منفک طور پر وابستہ ہیں، یعنی خدا سے جدا نہیں ہیں [کہ ان کا الگ ذکر کیا جائے]۔

اسی طرح الموحدین جن کا خصوصی اساسی عقیدہ توحید ہی سے متعلق تھا، اپنے مخالفوں کو اس لیے شرک کا الزام دیتے تھے کہ وہ قرآن مجید کے غیر

مخلوق ہونے کے قائل تھے اور (اس گروہ کے نزدیک) توحید ربانی کا تقاضا تھا کہ قرآن مجید کو غیر مخلوق تسلیم کیا جائے اور خدا کے پہلو بہ پہلو قرآن مجید کی شکل میں ایک اور ابدی ہستی کا اقرار نہ کیا جائے ۔ اسی طرح تجسیم کے قائلین (تجسیمیہ) کو بھی اس بنا پر مشرک کہا گیا کہ وہ خدا میں مادّی انسانی صفات کے قائل تھے اور اس سے خدا کی وحدانیت پر حرف آتا ہے ۔ [اسی طرح اسمعیلیہ کے بھی توحید اور شرک کے بارے میں مخصوص خیالات ہیں] ۔ وہابیوں [یعنی محمد بن عبدالوہاب کے معتقدوں] کا تصور شرک انتہا پسندانہ ہے ۔ وہ اس شرک کے سخت مخالف ہیں جو پیغمبروں، ولیوں یا قبروں سے پرستارانہ عقیدت کی شکل میں عام مسلمانوں کے عقائد میں داخل ہوچکا ہے ۔ اگرچہ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ دوسرے (غیر وہابی) راسخ العقیدہ مسلمانوں میں بھی (جیسا کہ Goldziher : *Zahiriten* ص ۸۹ ، اور Strothmann : *Kultus der Zaiditen* ، ص ٦۷ ببعد میں بتایا گیا ہے) ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جو اولیا پرستی کو توحید کے خلاف قرار دیتے ہیں، لیکن اس طرح کے اظہار عقیدت [پر سخت گرفت اس لیے نہیں کی کہ یہ عوام کی اکثریت کا معمول بن چکا تھا ۔ اس لیے شدت کے بجائے بتدریج ان کے عقائد میں تبدیلی لانے کو قرین مصلحت سمجھا گیا] ۔ وہابیوں کا خیال ہے کہ اولیا پرستی سے حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی شخصیت اور سنت اور اس لیے خود اسلام کے اصل اصول کی تکذیب ہوتی ہے ۔

نجد کے مذہبی رہنما اور مصلح شیخ محمد بن عبدالوہاب [رك بآں] نے خصوصیت کے ساتھ شرک کی مندرجۂ ذیل صورتوں کی مخالفت کی : (۱) شرک فی العلم، [یعنی خدا کے سوا کسی اور کو غیب کا علم ہونا]؛ چنانچہ ان کی رائے میں پیغمبروں یا ولیوں کو علم غیب حاصل نہیں، بجز اس کے کہ خدا جو تنہا علم غیب رکھتا ہے، خود ان میں سے کسی کو وہ علم عطا فرمائے ۔ اگر کوئی شخص ان کو عالم غیب جانے یا علم غیب ان کی طرف منسوب کرے یا کاہنوں، نجومیوں یا خواب کی تعبیر کرنے والوں کو غیب دان سمجھے تو وہ مشرک ہے؛ (۲) شرک فی التصرف، یعنی یہ عقیدہ کہ خدا کے سوا کسی اور میں بھی کوئی ایسی قدرت پائی جاتی ہے [جو خدا ہی کا حصہ ہے]، مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے کہ پیغمبر یا ولی خدا کے پاس (کسی مشرک کی) شفاعت کر سکتے ہیں تو وہ بھی شرک کا مرتکب ہے، چاہے وہ ولی کا توسل صرف اس لیے ڈھونڈتا ہو کہ اس طرح وہ خدا سے قریب تر ہو جائے گا ۔ اسی لیے وہابی قرآن مجید [: اَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُفَعَآءَ ؕ قُلْ اَوَلَوْ كَانُوْا لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْـًٔا وَّلَا يَعْقِلُوْنَ ۝ قُلْ لِّلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيْعًا ؕ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ (۳۹ [الزمر] : ۴۳، ۴۴)؛ یعنی کیا انہوں نے خدا کے سوا اور سفارشی بنا لیے ہیں ۔ کہہ دیجیے کہ خواہ وہ کسی چیز کا اختیار نہ رکھتے ہوں اور نہ (کچھ) سمجھتے ہی ہوں ۔ کہہ دو کہ سفارش تو سب خدا ہی کے اختیار میں ہے ۔ اسی کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے، پھر تم اسی کی طرف لوٹ کر جاؤ گے] سے استدلال کرتے ہوئے ہر قسم کی شفاعت [رك بآں] کو رد کر دیتے ہیں ۔ [اس مسئلے کے لیے رك بہ شفاعت جو آگے تعلیقے میں آ رہی ہے] ۔ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کو شفاعت کی اجازت خدا کے پاس صرف قیامت کے دن حاصل ہوگی، اس سے پہلے نہیں؛ (۳) شرک فی العبادۃ، یعنی کسی مخلوق (مثلاً آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم یا کسی ولی) کی قبر پر احتراماً سجدہ کرنا یا اس کا طواف کرنا، اس پر نذر و نیاز پیش کرنا، وہاں منتیں

ماننا، اس کے لیے روزے رکھنا، اس کی زیارت کو جانا، کسی ولی کے نام کا ورد کرنا، صاحب قبر سے مرادیں اور حاجتیں مانگنا وہاں کے بعض پتھروں کو بوسہ دینا وغیرہ؛ (۴) شرک فی العادۃ، یعنی اوہام پرستی وغیرہ، مثلاً استخارہ، شگون گیری، دنوں کے مبارک یا منحوس ہونے پر اعتقاد رکھنا، اپنے ناموں میں **اللہ** کے سوا کسی اور کا عبد ظاہر کرنا، فال گیروں اور طالع بینوں سے مشورہ چاہنا وغیرہ؛ (۵) شرک فی الادب [یعنی خدا کے سوا کسی اور کے نام کی قسم کھانا۔ ان عقائد کے سلسلے میں خاصی نزاعات بھی ہوئیں، مگر محمد بن عبدالوہاب کے پیرووں کے عقائد یہی ہیں (دیکھیے محمد بن عبدالوہاب: کتاب التوحید)]۔

اسلامی کتب اخلاق میں بھی خصوصاً امام غزالیؒ کے ہاں لفظ شرک ایک خاص مفہوم رکھتا ہے۔ [شرک یہی نہیں کہ خدا کے ساتھ کسی کو شریک بنایا جائے بلکہ جو عبادت] کاملاً بے غرضانہ نہیں وہ بھی شرک ہی میں داخل ہوگی، چنانچہ مذہب پر ریاکارانہ عمل کرنا، جو صلے اور دکھلاوے کی نیت سے ہو، یعنی لوگوں کی تحسین و داد حاصل کرنے کے لیے، شرک ہے، کیونکہ اس طرح خدا کے ساتھ انسانوں کا بھی خیال آ جاتا ہے۔ غرور اور انانیت (یعنی خود پرستی) بھی ایک قسم کا شرک ہے۔ اس شرک کو (جسے شرک صغیر، یا شرک اصغر اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کو جلی اور واضح کفر سے جسے "شرک عظیم" کہا جاتا ہے، ممتاز کیا جائے) کئی مدارج قرار دیے جاتے ہیں، کسی عمل کی اخلاقی قدر و قیمت کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ خلوص نیت کو کس حد تک ملاوٹ یا کوتاہیوں نے ملوث کیا ہے۔

جس طرح صوفیوں کے نزدیک "اخلاص" [رک بآں] سے مراد یہ ہے کہ "صرف خدا کے ہو جائیں"، اسی طرح لفظ شرک سے مراد یہ ہوتی ہے کہ "کامل اخلاص کے ساتھ صرف خدا کا ہو جانے میں کوئی چیز مانع ہو، چنانچہ نفس پر یہ خطرہ گزرنا کہ وہ کسی خیر کا مالک ہے یا یہ کہ وہ بذات خود کوئی قدر و قیمت رکھتا ہے، یہ بھی شرک خفی ہے۔ اس کا اطلاق اس صورت میں بھی ہوتا ہے جب آدمی یہ خیال کرے کہ "میں خدا کو کما ھو جانتا ہوں"، کیونکہ اس میں عارف کے موضوع معرفت میں اعتراف ثنویت پایا جاتا ہے۔ صوفی کے لیے جو وصل باری چاہتا ہے، رسوم اور مذاہب کی حتیٰ کہ اسلام کی اہمیت بھی زائل ہو جاتی ہے (دیکھیے Goldziher: *Vorlesungen*، ص ۱۷۱).

مآخذ: قرآن مجید کے علاوہ (۱) امام ابو یوسف: کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۷۳ ببعد، ۱۱۸ ببعد؛ (۲) زید بن علی: کتاب المجموع، طبع Griffini، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ شرک؛ (۳) النفوسی: قناطر الخیرات، ۱: ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۵۲، ۲۸۹؛ (۴) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۷۰۷ ببعد؛ (۵) محمد فؤاد عبدالباقی: مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ شرک؛ (۶) Goldziher: *Vorlesungen*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ؛ (۷) وہی مصنف: *Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung*، در *ZDMG*، ۴۱: ۶۸؛ (۸) Fagnan: *Additions*، ص ۸۸؛ (۹) Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorāns*، ۱: ۱۲۹، ۲۲۰، ۲۲۹؛ (۱۰) Weitbrecht-Stanton: *The Teaching of the Qorān*، بمدد اشاریہ، بذیل مادہ ہائے Idolatry و Idols؛ (۱۱) Hamilton: *Hidāya*، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ Infidels؛ (۱۲) *Il Muḫtaṣar o Sommario del diritto malechito di Ḫalīl ibn Esḥāq*، مترجمۂ Guidi-Santillana، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ guerra santa، kitābi؛ (۱۳) Houtsma: *De Strijd over het Dogma in den Islām tot op el-Ash'ari*،

ص ١٦ بعد؛ (١٤) Hughes : Dict. of Islam، بذیل مادّہائے Mushrik؛ Shirk؛ Wahhābī؛ (١٥) R. Hartmann : al-Qushairī's Darstellung des Ṣūfītums، ص ١٥ بعد، ٥٩ و ٧٧؛ (١٦) H. Bauer : Islamische Ethik، ١ : ٥٣ بعد، ٣٩ بعد، ٦٨ بعد؛ (١٧) Obermann : Der....Subjektivismus al-Ghazālī's، ص ٥٣، ١٥٥، ٢٦٣؛ [(١٨) وحیدالزمان : تبویب القرآن، باب ردالشرک، ص ١٧ تا ٣٥، لاہور ١٩٧٥ء].

(WALTHER BJÖRKMAN [و ادارہ])

⊗ تعلیقہ : شِرْک بمعنی ساجھی بنانا؛ خصوصاً خدا کے ساتھ کسی کو ساجھی بنانا (تھانوی : کشاف بحوالۂ منتخب؛ نیز دیکھیے لسان العرب؛ زیادہ اصطلاحی معنوں میں مذکورۂ بالا معانی کے علاوہ خدا کے ساتھ کسی اور کی بھی ایسی تعظیم و تکریم کرنا جس کی حق دار صرف خدا کی ذات ہے، یا خدا کی صفات کو خدا کی ذات کے علاوہ کسی اور سے منسوب کر دینا۔

قرآن مجید میں شرک اور مُشرکین کا جن مختلف نوعیتوں سے بار بار ذکر آیا ہے اس کی رُو سے علما و مفسرین نے شرک کی چار قسمیں بتائی ہیں : (١) الشرک فی الالوهیۃ؛ (٢) الشرک فی وجوب الوجود؛ (٣) الشرک فی التدبیر اور (٤) الشرک فی العبادۃ۔ الوهیت، وجوب قدرت اور حکمت میں شرک کرنے والے ثنویہ ہیں، کیونکہ وہ خیر کے خدا کو یزدان اور شر کے خدا کو اهرمن (= شیطان) کہتے ہیں؛ عبادت اور تدبیر میں شرک کرنے والے کواکب پرست ہیں۔ بعض وہ ہیں جو صانع حقیقی کا سرے سے انکار کرتے ہیں اور افلاک و کواکب کو مدبر الامور مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ قائم بالذات اور واجب الوجود ہیں۔ یہ لوگ خالص دھریہ ہیں۔ بعض وہ ہیں جو کسی نہ کسی طور پر غیر اللہ کو خدائی میں شریک کرتے ہیں (مثلاً نصاریٰ کہ عیسیٰ علیہ السلام کو اور یہود کہ عزیر کو ابن اللہ کہتے ہیں)۔ اصنام اور بتوں کی پرستش کرنے والے واضح طور سے مشرک ہیں [دیکھیے الزمخشری : الکشاف؛ نیز رک بہ الصابئون، مجوس، نصاریٰ، یہود، فلاسفہ، کافر]۔

قرآن مجید نے بڑی سختی سے شرک کی مذمت کی ہے اور مشرک کے لیے سخت سزا پر زور دیا ہے۔ شرک کو سب سے بڑا اور قبیح گناہ قرار دیا ہے۔ اس کا باعث یہ ہے کہ قرآن مجید نے توحید کو اسلام کی اور جملہ نیکیوں کی بنیاد قرار دیا ہے۔ بنا بریں جو امر توحید کے عقیدے میں ضعف پیدا کرتا ہے وہ اسلام کی اصل الاصول (توحید) کے لیے قاطع اور مُہلک ہے۔ شرک توحید کی ضدّ کامل ہے، اس لیے اس کی مذمت و عقوبت بھی زیادہ بیان کی گئی ہے، کیونکہ شرک کے بعد اسلام رہتا ہی نہیں اور دین کی جملہ مصلحتوں اور نیکیوں کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ شرک کی بحث توحید کی بحث کے بغیر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔ اس لیے خدا کی خدائی میں گہرا اعتقاد رکھنے کے لحاظ سے اور تکمیلِ نفس انسانی کے لیے اس اساسی عقیدے کی ضرورت کے لحاظ سے (اور اس کے ضمن میں صدہا اجتماعی اور معاشرتی معاملات میں اس کے اثراتِ فاضلہ کے نقطۂ نظر سے) توحید کی حکمتوں اور فضیلتوں کا جاننا ضروری ہے تاکہ یہ سمجھ میں آ جائے کہ عقیدۂ توحید کے انکار یا اس میں ضعف آ جانے سے (جس کا دوسرا نام شرک ہے) انسان کیسے ہولناک ذہنی، نفسیاتی، اجتماعی اخلاقی اور معاشرتی مہالک و خطرات سے دوچار ہو جاتا ہے (اس کی حکیمانہ بحث کے لیے دیکھیے امام ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں کے علاوہ امین احسن اصلاحی : حقیقت توحید، لاہور ١٩٥٦ء)۔ یہ صرف افراد ہی کے لیے بنیادی معاون عقیدہ نہیں، بلکہ اقوام و ملل کی تاریخ گواہ ہے

کہ توحید کو نہ ماننے سے اقوام پر کس طرح تباھی آئی اور تہذیبیں اور معاشرتیں کس طرح تباہ و برباد ھوئیں۔ توحید اور شرک محض داخلی عقیدے نہیں۔ نفس انسانی کی سب سے بڑی کمزوری خوف اور وھم ھے اور اس کے خلاف توحید ایک نہایت مضبوط ھتیار ھے۔ باطنی تکمیل کے سلسلے میں مؤثر کردار ادا کرنے کے علاوہ توحید خارجی طور سے بھی ایک اھم کردارساز عقیدہ ھے۔ اس سے اوھام و شکوک کے ضعف انگیز اور یاس آفرین اثرات کو دور کیا جا سکتا ھے۔ توحید یقین آفرین عقیدہ و فکر ھے اور اس کے مقابلے میں شرک وھم و ظن و ضعف کا عقیدہ ھے۔ شرک، یعنی خدا کی ذات اور صفات میں کسی اور کو ساجھی (انباز) بنانا بھی انسان کی مذکورۂ بالا جبلّی و نفسیاتی کمزوری (خوف اور وھم) کا نتیجہ ھے۔ شرک اعتماد، امید اور قوت عمل کو ضعیف کر دیتا ھے اور ایسی چیزوں پر بھروسا کرنا سکھاتا ھے جو خود کمزور، ضعیف اور بے بس ھیں.

اس میں شک نہیں کہ آج کل کا سائنسی رویہ بھی توھماتی سہاروں کا مخالف ھے اور اعتماد علی النفس پیدا کرتا ھے، مگر اس کے ساتھ ھی، خود کو اتنا مکمل اور کامل تسلیم کراتا ھے جو انسان کے بس میں نہیں۔ یہ خود پرستی بھی شرک ھی کی ایک قسم ھے۔ انسان بہرحال کمزور مخلوق ھے، کافی المہمات ذات صرف خدا کی ھے۔ یہ بھی شرک کی ایک قسم ھے کہ انسان اپنی ذات اور وجود کو خدائی صفات کا حامل سمجھ لے.

شرک کی ایک قسم یہ ھے کہ ایک انسان دوسرے انسانوں میں سے کسی ایک یا زیادہ کو کسی عارضی اعتباری شرف و کمال کی وجہ سے ایسی صفات اور قدرتوں سے متصف سمجھنے لگے جو صرف خدائے تعالٰی کی ذات سے مخصوص ھیں، مثلاً قدرت کاملہ، اور عظمت و جلال مطلق، تسخیر و تصرّف اور حقیقی معنوں میں نافذ الکلمہ ھونا الوھیت کی شان ھے، مگر کوئی انسان ان صفات میں سے کسی ایک کو یا سب کو کسی انسان سے منسوب کر کے اس پر یقین کر لے تو شرک ھے۔ شاہ ولی اللہؒ دھلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں اس موضوع پر مدلّل بحث کی ھے۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ھے کہ محض اعتراف عظمت و شرف و قدرت جو قادر مطلق نے مجازی طور سے انسانوں کو ارزانی کیا ھے شرک نہیں، لیکن یہ اوصاف مطلق طور پر خدا ھی کے ھیں جو شخص مطلق طور پر ان صفات کو کسی مخلوق سے منسوب کرے گا مشرک کہلائے گا.

شرک کی ماھیت و تعریف کے سلسلے میں دینی کتابوں میں بہت کچھ لکھا گیا ھے اور اس کی تعبیر کے سلسلے میں بڑے دقیق اور اھم نکتے بھی پیدا ھوئے ھیں جن پر طرح طرح کی تعبیر و تدقیق کی عمارتیں کھڑی کی گئی ھیں۔ ان میں ایک بحث سجدۂ تعظیمی کی بھی ھے۔ ایک بحث علم غیب کی ھے، اور ایک مسئلہ زیارت قبور اور وسیلہ و شفاعت کا ھے، ان کے علاوہ استعانت از اولیا کا معاملہ بھی ھے۔ شاہ ولی اللہؒ دھلوی نے ان سب معاملات میں کھل کر بحث کی ھے۔ ان مسائل میں ان کی رائے قطعی ھونے کے باوجود اعتدال کا رنگ لیے ھوئے ھے۔ ان کی رائے یہ معلوم ھوتی ھے کہ شرک کے نتائج تک سے بچنے کے ساتھ ساتھ، کسی کو فوراً مشرک کہہ دینے میں تأمل یا تاویل کی صورت نکل سکے تو انسب ھوگا، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا کہ شرک تک لے جانے والے اقدامات بھی قابل احتراز ھیں۔ بہرحال نیت کا معاملہ بھی ضرور قابل لحاظ ھے، یعنی اگر نیت میں عبودیت کا ارادہ یا انداز نہیں پایا جاتا تو اس کے بارے میں نرم رویہ ممکن ھے، لیکن یہاں یہ امر پھر قابل غور ھے کہ شرک

اتنا نازک معاملہ ہے اور اس کے جلی و خفی اتنے پہلو ہیں کہ معمولی سے معمولی شعوری و غیر شعوری لغزش پر بھی شرک کا حکم لگ سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے اس معاملے میں ایک لطیف نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ ”تشریع کا یہ ایک بنیادی اصول ہے کہ کسی چیز کے مظنّہ کو اس کے اصل کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے، چنانچہ اسی اصول کی بنا پر بعض محسوس مظاہر کو جو شرک کا مظنّہ ہیں (یعنی ان پر کفر و شرک کا گمان ہو سکتا ہو) انھیں شریعت میں کفر کہا گیا ہے، مثلاً غیر اللہ کے سامنے سجدہ کرنا (کسی نیت سے بھی ہو)، اللہ تعالی کے سوا کسی دوسرے کے نام پر جانور ذبح کرنا جس سے اس کا تقرب اور اس کی خوشنودی مقصود ہو یا مثلاً کسی کے نام کی قسم کھانا، خود کو غیر اللہ کا عبد بتانا وغیرہ یہ سب شرک کے مقامات ہیں (حجۃ اللہ البالغۃ، اردو ترجمہ، ۱ : ۳۰۰)۔

دراصل یہ نہایت ہی دقیق نکتہ ہے، کیونکہ نیت کے خلوص کے باوجود، مظنّہ ہائے شرک پیدا ہو سکتے ہیں جن کی بے ضرر انواع بھی شرک تک نہ سہی کفر تک ضرور لے جا سکتی ہیں، اس لیے مظنّہ سے بچنا بھی لازمۂ توحید ہے۔

انسان فطرۃً توہم پرست ہے، اسی وجہ سے وہ بہت جلد خوف غیر اللہ میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ غیر اللہ کے سہارے ڈھونڈنے لگتا ہے، اسی وجہ سے غیر اللہ سے تمسک و توسل کی صورتیں بھی دقیق اور بے شمار ہیں، چنانچہ شرک کی بہت سی انواع و اقسام ہیں، مثلاً (۱) مشرکین کا شرک (ملائکہ پرستی، جنات پرستی، کواکب پرستی، آبا پرستی، خود پرستی، وغیرہ)؛ (۲) اہل کتاب کا شرک (احبار پرستی، حضرت مسیح کو رب بنانا)؛ (۳) اپنی تقدیس و برتری کا دعوی، خود پرستی وغیرہ؛ (۴) منافقین کا شرک (تحاکم الی الطاغوت وغیرہ)۔ اسی طرح کی اور قسمیں بھی ہیں جن کا شمار اس مقالے میں ممکن نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے امین احسن اصلاحی : حقیقت شرک، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۰؛ نیز تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادۂ شرک)۔

ابن القیم نے مدارج السالکین (۱ : ۳۳۹) میں شرک کی دو قسمیں بتائی ہیں : شرک اکبر اور شرک اصغر۔ اول کو خدا معاف نہیں کرتا؛ دوسرے کے بارے میں گنجائش ہے۔ شرک اکبر تو واضح ہے، لیکن شرک اصغر کی جزئیات بہت ہیں۔ زمانے کے حالات کے مطابق ان میں کبھی نرمی اور کبھی بہت سختی کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں مناظرانہ تالیفات بہت ہیں۔ ھندوستان میں اٹھارھویں، انیسویں اور بیسویں صدی میں ان پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ زیارت قبور، عرس، نذر و نیاز، تخاطب یارسول اللہؐ وغیرہ صدہا مباحث کتابوں میں موجود ہیں۔ ان کے بارے میں بڑا اختلافی ادب موجود ہے۔ ھندوستان میں احمد رضا خان بریلوی نے اپنے مسلک کو مسلک نیاز و محبت کہہ کر زیارت قبور، محبت اولیا، تخاطب یارسول اللہ، وغیرہ مسائل میں اپنا موقف بیان کیا ہے۔ ان کے ہم مسلک دوسرے علما نے بھی رسالے اور کتابیں لکھی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مناظرانہ تحریروں میں بعض اوقات شدت اور جدل کا رنگ آ جایا کرتا ہے۔ صحیح راستہ اعتدال کا ہے اور محبت اور توحید کے مسئلے بے حد نازک ہیں، اس لیے بعض اوقات الجھن ہوتی ہے، اگرچہ محبت و نیاز سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

شرک کے سلسلے میں جو اہم نزاعات اسلام کی تاریخ دینی کے مختلف ادوار میں ابھریں، ان میں ایک شرک فی الصفات ہے جو معتزلہ اور دوسرے عقل پرستوں [اخوان الصفا وغیرہ] کی تصانیف میں

ملتا ہے [دیکھیے تھانوی : کشاف، بذیل مادۂ شرک]، لیکن بعض پہلو ایسے ہیں، جو مسلمانوں کی دوسری جماعتوں سے منسوب ہیں، جو یوں راسخ العقیدہ سمجھی جاتی ہیں، لیکن قرآنی آیات و احادیث کی تعبیر کرتے وقت وہ بعض ایسی تشریحات کر جاتی ہیں جن میں مظنۂ شرک پایا جاتا ہے اور منجر بہ شرک ہیں۔ ان کے بارے میں تاویل کی گئی ہے، لیکن غلو پسند طبائع کی شدت اور افراط و تفریط کے باعث یہ بحثیں بہت کچھ الجھ گئی ہیں۔ راسخ العقیدہ طبقوں کی نظر میں، یہ تاویلیں توحید خالص کے نقطۂ نظر سے بے اثر ہیں۔ شرک کے سلسلے میں بعض اختلافی مسائل یہ ہیں : وسیلے کا عقیدہ، شفاعت کا مسئلہ، زیارتِ قبور کا مسئلہ، اہل القبور اور اولیاء اللّٰہ سے استعانت، نذر و نیاز، کسی کے نام پر قربانی، کسی بزرگ ہستی کو خطاب کر کے اس سے مدد مانگنا وغیرہ۔

وسیلہ کا لفظ قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کے معنی ہیں: القربة الی اللّٰہ عز و جل (مدارک)؛ ھی القربة بلا طاعة والعبادة (فتح البیان)؛ التقرب الی اللّٰہ بالطاعات (الخازن)؛ مراعاة سبیلہ بالعلم والعبادة (راغب)؛ یہی معنی طبری اور ابن کثیر وغیرہ نے دیے ہیں۔

اس موضوع پر امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب الوسیلة میں جامع تبصرہ کیا ہے اور اس سلسلے میں قرآن مجید کی دو آیتیں مدنظر رکھی ہیں :

(۱) یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْۤا اِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ وَ جَاهِدُوْا فِیْ سَبِیْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ (۵ [المآئدة] : ۳۵)، یعنی اے ایمان والو! خدا سے ڈرتے رہو اور اس کا قرب حاصل کرنے کا ذریعہ تلاش کرتے رہو اور اس کے رستے میں جہاد کرو تا کہ رستگاری پاؤ؛

(۲) اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ یَبْتَغُوْنَ اِلٰی رَبِّهِمُ الْوَسِیْلَةَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ . . . (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۵۷)، یعنی یہ لوگ جن کو (خدا کے سوا) پکارتے ہیں وہ خود، اپنے پروردگار کے ہاں ذریعۂ (تقرب) تلاش کرتے رہتے ہیں کہ کون ان میں (خدا کا) زیادہ مقرب (ہوتا) ہے۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک توسّل سے تین معنی مراد لیے جاتے ہیں، جن میں دو معنی مسلمانوں میں متفق علیہ ہیں: پہلے معنی ہیں نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم پر ایمان اور آپؐ کی اطاعت کے ذریعے وسیلہ چاہنا، یہ ایمان و اسلام کی بنیاد ہے؛ دوسرے معنی ہیں آپؐ کی دعا چاہنا اور تیسرے معنی ہیں آپؐ کی شفاعت چاہنا اور لکھا ہے کہ یہ بھی نافع ہے، لیکن شفاعت کے سلسلے میں اس امر پر زور دیا ہے کہ یہ مشرکین کے حق میں نہ ہوگی۔ قیامت کے روز آپؐ اپنی امت کے لوگوں کے لیے (خواہ وہ اہلِ کبائر ہی سے کیوں نہ ہوں) شفاعت کریں گے، لیکن یہ شفاعت بھی بمرضاة اللّٰہ اور باذن اللّٰہ ہے۔ خوارج اور معتزلہ وغیرہ شفاعت کے سرے سے منکر ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو ایک دفعہ دوزخ میں داخل ہو گیا اسے اس سے کوئی چیز نہیں نکال سکتی اور جو جنت میں چلا گیا وہ بھی ہمیشہ کے لیے وہیں کا ہوا، لیکن صحابۂ کرامؓ، ائمۂ اربعہ اور دیگر ائمۂ کبار کی رائے اس کے خلاف ہے اور صحابۂ کرامؓ کے عرف میں لفظ توسل انھیں معنوں میں استعمال ہوتا تھا کہ آپؐ روز قیامت [اپنی امت کے گنہگار لوگوں کے لیے] وسیلہ بنیں گے، جو اس کے مستحق ہوں گے۔ کفار و مشرکین اس کے مستحق نہیں ہو سکتے۔

توسّل کا مسئلہ نہایت باریک ہے۔ کیونکہ رفتہ رفتہ دین و دنیا کے سلسلے میں توسّل کا دائرہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے علاوہ دوسرے صلحا و اولیا تک وسیع ہو گیا اور تصرفاتِ روحانی کے عقیدے کی توسیع کے ساتھ ساتھ

زندہ اور مرحوم بزرگانِ امت بھی اس میں شامل کر لیے گئے اور اس پر بڑی شدید اور سخت بحثیں ہوئیں، جو بعض اوقات پھیل کر تحریکیں بن جاتی رہیں ۔ چنانچہ محمّد بن عبدالوھاب نجدی کی تحریک عرب میں، سید احمد بریلویؒ اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ وغیرہ کی تحریک ہندوستان میں اسی نوعیت کی تھی . . .، اور چونکہ یہ اصولاً ایک بنیادی اصلاحی تحریک کا دعوٰی لے کر اٹھی تھی، اس لیے اس کے خلاف دینی حلقوں کا ردِّ عمل بھی شدید ہوا جیسا کہ سابقاً لکھا گیا ہے ۔ ہندوستان میں احمد رضا خاں بریلوی اور ان کے ہم مسلک علما نے اپنی کتابوں میں توسّل کے عقیدے کی بہت سی تعبیرات کی ہیں . . . اور نیت [اور عشق و عقیدت] پر مدار استدلال رکھ کر اولیاء اللہ کے ذریعے استعانت اور قبور کے احترام اور گہری عقیدت کی تائید کی ہے .

ہر چند یہ مسلک فرطِ محبت کے جذبے سے وابستہ ہے، تاہم اس میں شبہہ نہیں کہ حسنِ نیت کے باوجود اس بارے میں انتہا پسندوں کے بعض رویے اور طریقے ایسے بھی ہیں جنھیں توحید خالص کے باریک تصوّر کے نقطۂ نظر سے صحیح ثابت کرنا مشکل ہو جاتا ہے ۔ اسلام کی جملہ تعلیمات کا لبِّ لباب یہی ہے کہ وہ اس فرطِ محبت اور عقیدت پر پابندی عائد کر دے جو بڑھ کر خدائے تعالٰی کی محبت سے جا ٹکرائے، جو خدائے تعالٰی کے سوا کسی کے لیے جائز نہیں ۔ محبت الٰہی کا مقام تو قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۶ [الانعام] : ۱۶۲)، یعنی کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لیے ہے، کے واضح ارشاد میں مضمر ہے ۔ پس ایسی محبت کسی اور کے سلسلے میں کیسے ہو سکتی ہے ۔ البتہ محبت کے دوسرے مدارج موجود ہیں ان کی گنجائش رہنی چاہیے ۔

شرک کے سلسلے میں دو انتہا پسندانہ موقف اور بھی ہیں: ایک تو یہ کہ توحید کا تقاضا یہ ہے کہ امور دنیوی میں بھی سلسلۂ اسباب سے توسّل نہ کیا جائے، یہ خیال یا تو غالی صوفیوں کا ہے یا غالی اربابِ دین کا اور دوسری انتہا یہ ہے کہ دنیوی سلسلۂ اسباب پر اتنا انحصار کیا جائے کہ خدائے تعالٰی سے توسّل اور توکّل کی کامل نفی ہو جائے ۔ یہ دوسرا طریقہ جدید سائنسی نقطۂ نظر کا غلط اثر ہے ۔ یہ دونوں طریقے افراط و تفریط کا مظہر ہیں ۔ اُمور دنیوی میں سلسلۂ اسباب کی توثیق خود قرآن مجید سے ہوتی ہے ۔ [چنانچہ ارشاد ہوا ہے: (۱) وَ اَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّ مِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ اٰخَرِیْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ۚ اَللّٰهُ یَعْلَمُهُمْ ۭ (۸ [الانفال] : ۶۰)، یعنی اور جہاں تک ہو سکے (فوج کی جمعیت کے) زور سے اور گھوڑوں کے تیار رکھنے سے ان کے (مقابلے کے) لیے مستعد رہو کہ اس سے خدا کے دشمنوں اور تمھارے دشمنوں اور ان کے سوا اور لوگوں پر جن کو تم نہیں جانتے اور خدا جانتا ہے ہیبت بیٹھی رہے گی؛ وَ اَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی (۵۳ [النجم] : ۳۹)، یعنی اور یہ کہ انسان کو وہی ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے، وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲ [الجمعة] : ۱۰)، یعنی اور خدا کا فضل تلاش کرو] .

اس موضوع پر متعدد آیات اور بھی پیش کی جا سکتی ہیں، البتہ صرف سلسلۂ اسباب پر انحصار بھی تعلیماتِ قرآنی کے منافی ہے اور ایک طرح کا شرک (انسان کو خدائی طاقتیں دینے کے مترادف) ہے .

شرک کے کچھ مقامات اور بھی ہیں، یہ اکثر صوفیانہ فکر (وحدت الوجود) میں ہیں ۔ صوفیوں کے

نزدیک توحید اضافات اور نسبتوں سے انکار ہے (التوحید اسقاط الاضافات) ۔ موجود صرف خدا کی ذات ہے باقی کچھ نہیں ۔ کچھ غلو پسند لوگ اس انتہا پر ہیں کہ خدا کے سوا کوئی وجود موجود ہی نہیں اور اس سے مغالطہ انگیز نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو کچھ کائنات میں نظر آتا ہے وہ اس کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ اس طرح خدا کی ہستی کو ثابت کرتے کرتے وہ ہر شے کو خدا بنا دیتے ہیں اور اس کا نام انہوں نے وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت رکھا ہے ۔

حضرت مجددؒ سرہندی نے اس موقف کی شدید مخالفت کی ہے اور توحید وجودی [وحدت الوجود] کو خلاف شرع قرار دے کر توحید شہودی کی تبلیغ کی ہے (دیکھیے برھان احمد فاروقی : *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاھور ۱۹۴۰ء؛ نیز ایم ۔ ایم شریف : *A History of Muslim Philosophy*، ۲ : ۸۷۹) ۔ حضرت مجددؒ نے فرمایا "توحید عبارت از تخلیص قلب است از توجه دون او سبحانہ و تعالٰی . . . . . و رأس امراض باطنیه و رئیس علل معنویه گرفتاری قلب است بما دون حق سبحانہ و تعالٰی . . . . محبت غیر حق را بر نہجے غالب ساختن که محبت او تعالٰی در جنب آں معدوم گردد یا مغلوب، نہایت بے حیائی است (مکتوبات، دفتر اول، مکتوب ۱۰۹).

حضرت مجددؒ نے اس پر خاص زور دیا ہے کہ مخلوق کو رب نہ بنائے، مخلوق کے لیے خالق کی صفات تجویز نہ کرے، غیر اللہ سے حاجتیں نہ مانگے، کلمات شرکیه ادا نہ کرے . . . غرض ارباباً من دون اللہ سے استعانت نہ کرے ۔ وحدت وجودی کی تو انہوں نے اتنی شد و مد سے مخالفت کی ہے کہ اس سے دینی فکر کا ایک نیا سلسلہ شروع ہو گیا ہے (ان نزاعات کے بارے میں دیکھیے خواجه میر درد : علم الکتاب؛ خلیق نظامی : تاریخ مشائخ چشت) ۔ شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے وحدت وجود کو مسلمانوں کی فکریات کا جزو اعظم بنا دیا تھا ۔ اس کے ردّ میں شیخ مجدد نے فرمایا کہ — قائل این سخنان شیخ کبیر باشد یا شیخ اکبر شامی، کلام محمدی درکار است نه کلام محی الدین ابن عربی و صدر الدین قونوی و عبد الرزاق کاشی، ما را به نص کار است نه به فص، فتوحات مدنیه از فتوحات مکیه ما را یکسر مستغنی ساخته (مکتوبات، دفتر اول، مکتوب ۱۰۰) ۔ غرض شیخ مجددؒ نے وحدت وجود کو شرک و ضلال قرار دے کر وحدت شہود کا اثبات کیا، چنانچه لکھا ہے که : و به یقین معلوم گشت که صانع را با عالم ازیں نسبت ہاے مذکور هیچ ثابت نیست، احاطه و قرب او تعالٰی علمی است چنانچه مقرر اهل حق است . . . و او سبحانہ تعالٰی با هیچ چیز متحد نیست او اوست تعالٰی و تقدس و عالم عالم . . . قدیم هرگز عین حادث نه شود (مکتوبات، دفتر اول، مکتوب ۳۱) ۔ "پس توحید وجودی که نفی ماسوا یک ذات است با عقل و شرع در جنگ است بخلاف شہودی که در یک دیدن هیچ مخالفت نیست (مکتوب ۴۳) ۔ شیخ مجدد کے قول کے مطابق رب رب ہے اور بندہ بندہ ۔ بندہ کسی حال میں رب کا مقام نہیں لے سکتا.

شیخ مجددؒ اثبات توحید میں اتنے شدید اور سخت نظر آتے ہیں کہ شرک کی طرف پھرنے والے ہر رجحان کی مخالفت کرتے ہیں، چنانچه آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله و سلّم کا دائرۂ امکان میں ہونا نه که دائرۂ وجوب میں، سجدۂ تعظیمی کا منع ہونا، نیاز، زیارت قبور، استمداد غیر اللہ غرض ہر مظنّه کے معاملے میں واضح اور قطعی راے ظاہر کرتے ہیں.

اقبال نے بھی وحدة الوجود کی (اپنے خطبات میں) تردید کی ہے ۔ حق یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا

دقیق ہے۔ شبستری کی گلشن راز سے لے کر شاہ کلیم اللہ دہلوی کی قرآن القرآن تک اس کے مباحثات پھیلے ہوے ہیں، لیکن شرک و توحید پر قولِ فیصل صرف قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حدیث ہے، باقی اقاویل کو انھیں کے معیار پر دیکھنا لازم ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

[ادارہ]

⊗ **تعلیقہ:** قرآن مجید کی بعض آیات میں بھی لغوی معنی کے مشتقات مستعمل ہوے ہیں، مثلاً شُرَكَآءُ فِي الثُّلُثِ (٤ [النسآء] : ١٢)؛ اَنَّهُمْ فِيْكُمْ شُرَكٰٓؤُا (٦ [الانعام] : ٩٤)؛ وَاَشْرِكْهُ فِيْٓ اَمْرِيْ (٢٠ [طٰهٰ]: ٣٢)؛ مُشْتَرِكُوْنَ (٣٧ [الصّٰفّٰت] : ٣٣)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی متعدد احادیث اور صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم کے آثار میں بھی لفظ "شرک" لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (دیکھیے ابن الأثیر: نہایۃ؛ محمد طاہر: مجمع بحار الانوار، بذیل مادۂ شرک)۔ علم الفرائض میں وراثت کا ایک مسئلہ بھی "المشرکہ" یا "المشترکہ" نام سے موسوم ہے (لسان العرب، بذیل مادّہ)، لیکن شریعت کی اصطلاح میں شرک اور اِشراک باللہ کے ایک مخصوص معنی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ کسی بھی سلسلے میں دوسری شے کو اللہ تعالٰی کے برابر مانا جائے، یعنی اللہ تعالٰی کی ربوبیت، اس کے ملک، اس کی عبادت، اس کی الوہیت اور اس کی اطاعت میں کسی مخلوق کو اس کا حصہ دار اور شریک ٹھیرا لیا جائے۔ اصطلاحی معنی کے اعتبار سے اس مضمون سے متعلق قرآن مجید میں تقریباً ڈیڑھ سو آیات آئی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان سب سے بڑی جس گمراہی میں مبتلا ہوتا یا معصیت کا ارتکاب کرتا ہے وہ یہی شرک ہے۔ انسان کو اس معصیت سے نکالنے کے لیے انبیا نے آکر انھیں بتایا کہ وہ اللہ ہی کی عبادت کریں اور شرک سے بچیں۔ قرآن مجید کے مرکزی مباحث میں ایک اہم موضوع "شرک" ہے، جس میں نزولِ قرآن مجید کے وقت دنیا کی سب قومیں مبتلا تھیں اور وہ تمام صفات و اوصاف جو اللہ تعالٰی کے ساتھ خاص ہیں وہ اس کی مخلوق میں مانی جا رہی تھیں اور یوں مخلوق کو خالق کے برابر درجہ دیا جاتا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید میں معبودانِ باطل اور ان مشرکوں کا ایک مکالمہ ذکر فرمایا گیا ہے۔ جب دوزخ میں داخل ہوں گے تو معبودانِ باطل کو خطاب کر کے ان کے پجاری کہیں گے: تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ ۙ اِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ (٢٦ [الشعرآء]: ٩٧، ٩٨)، یعنی خدا کی قسم ہم تو صریح گمراہی میں تھے جبکہ تمھیں (خدا سے) رب العالمین کے برابر ٹھیراتے تھے۔ یہ برابر سمجھنا ان کا یہ ہے کہ جو کام یا جو عبادت (بدنی یا مالی یا قولی) اللہ تعالٰی ہی کے لیے خاص ہے وہ دوسرے کے لیے کی جائے، مثلاً کسی دوسرے کو سجدہ کرنا، رکوع کرنا، غیر اللہ کے نام کی منتیں ماننا، نذر و نیاز دینا، اس کے نام کے روزے رکھنا، یا جو صفات اللہ تعالٰی کے لیے مختص ہیں جیسے ہر چیز کا علم ہونا، یا ہر جگہ سے سن لینا، ہر مصیبت زدہ کی مدد کرنا، بیمار کو صحت عطا کرنا، اولاد اور رزق دینا، نفع و نقصان پہنچانا جو چاہے وہ کر گزرنا۔ اس قبیل کے اختیارات الٰہی کا کسی مخلوق میں پائے جانے کا عقیدہ رکھنا، مخلوق کو اللہ رب العالمین کے برابر قرار دینا یہ شرک ہے، اگرچہ یہ عقیدہ کسی بت اور مجسمے کے لیے ہو یا سورج، چاند، کسی ستارے، کسی عنصر، کسی درخت، کسی نبی، کسی بزرگ، فرشتے، جن یا کسی قبر کے بارے میں ہو۔

اصطلاحی معنی کی رو سے شرک کی دو قسمیں ہیں: (١) شرکِ عظیم، جو شرک جلی یا کھلا

ہوا شرک ہے اور (۲) شرک صغیر، یہ شرک خفی ہے، جو ایسے طریقے سے انسان کے اندر داخل ہوتا ہے کہ پتا تک نہیں چلتا۔ شرک صغیر یہ ہے کہ کسی کام میں اللہ تعالٰی کے ساتھ دوسرے کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے تا کہ وہ خوش ہو۔ اس کا دوسرا نام ریا ہے۔ متعدد احادیث میں اس کو شرک سے تعبیر کیا گیا ہے۔

قرآن مجید میں ہے: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا (۱۸ [الکہف]: ۱۱۰)، یعنی جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھے چاہیے کہ عمل نیک کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

رہا شرک عظیم تو اس کی ایک صورت اللہ تعالٰی کی ربوبیت میں شرک ہے، یعنی کسی مخلوق کو پورا یا ادھورا خدا سمجھنا۔ "پورا خدا" اس طرح کہ مثلاً مجوس کا عقیدہ تھا کہ خیر، یعنی نیکی اور نور کا خالق تو خدا ہے جسے وہ "یزداں" کہتے تھے اور شر، یعنی برائی، تکالیف و مصائب اور ظلمت کا خالق کوئی اور، یعنی شیطان جس کو وہ "اَھرمن" کہتے تھے، یا جس طرح یونان کے فلاسفہ اور ہندوستان کے ہندو تمام کائنات پر پورا تصرف عقل اوّل، مادّہ، عناصر، کواکب وغیرہ کا مانتے تھے۔ وہ ان چیزوں کی پرستش، ان کے مجسمے (وثن، صنم، بت) بنا کر کرتے تھے۔ ان کو خوش کرنے کے لیے ان کے نام کے وظیفے پڑھتے تھے۔ ان کے نام کی منتیں مانتے تھے۔ انھیں دیوتا سمجھ کر ان کی دہائیاں دیتے تھے۔ ان سے حاجتیں طلب کرتے تھے۔ ان سے رزق مانگتے تھے۔ اولاد طلب کرتے تھے۔ ان کو بیماریاں دور کرانے کا ذریعہ قرار دیتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کا شرک حضرت نوحؑ اور حضرت ابراہیمؑ کی قوموں میں، بلکہ خود عربوں میں بھی بعثت محمدی کے وقت موجود تھا۔ اللہ تعالٰی نے پیغمبر مبعوث فرمائے تا کہ وہ ان قوموں کو شرک سے نجات دلائیں۔

قرآن مجید میں بسلسلۂ قوم نوحؑ ذکر فرمایا گیا ہے: وَقَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا ۙ وَّلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا ۚ وَقَدْ اَضَلُّوْا كَثِيْرًا ۚ وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا ضَلٰلًا ۝ مِمَّا خَطِيْٓـٰٔتِهِمْ اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا ۙ فَلَمْ يَجِدُوْا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْصَارًا ۝ (۷۱ [نوح]: ۲۳ تا ۲۵)، یعنی (قوم نوح کے لوگ آپس میں ایک دوسرے کو کہنے لگے) اپنے معبودوں کی پرستش مت چھوڑنا اور ود اور سواع اور یغوث اور یعوق اور نسر کو بھی ترک نہ کرنا۔ (نوحؑ نے کہا: اے پروردگار!) انھوں نے بہت لوگوں کو گمراہ کیا۔ اب تو ان کو گم کردہ راہ بنا دے۔ (آخر ان کے) اپنے گناہوں کے سبب سے ان کو غرق کر دیا گیا، پھر آگ میں ڈال دیے گئے، جہاں انھوں نے خدا کے سوا کسی کو اپنا مددگار نہ پایا۔

حضرت نوحؑ کے بعد جیسے جیسے آبادیاں وسعت پذیر ہوتی گئیں اور نسلِ انسانی کا سلسلہ بڑھتا اور پھیلتا گیا، اسی نسبت سے شرک کی بھی نئی نئی قسمیں ایجاد ہوتی گئیں۔ کہیں اکابر پرستی شروع ہوئی، کہیں شمس و قمر اور کواکب کی پوجا ہونے لگی۔ کہیں شجر و حجر کو معبود قرار دیا جانے لگا اور کہیں بتوں اور بزرگوں کے آثار و قبور کو الٰہہ مانا گیا۔ اس کے نتائج بد سے آگاہ کرنے کے لیے پیغمبروں کا سلسلہ شروع ہوا اور ہر پیغمبر اور ہر مرد دانا نے لوگوں کو شرک سے دامن کشاں رہنے کی تاکید کی، چنانچہ حضرت لقمانؑ نے بھی اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے واضح الفاظ میں فرمایا: يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۭ اِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ (۳۱ [لقمٰن]: ۱۳)، یعنی اے میرے بیٹے! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت ٹھیرانا۔ شرک کا

ارتکاب یقیناً بڑا ظلم ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے کے دوران میں قرآن مجید نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ ان کی قوم سارے وہ کام اپنے مجسموں اور بتوں کے لیے کرتی جو اللہ تعالٰی کے لیے مخصوص ہونے چاہییں۔ سجدہ کرنا، چڑھاوے چڑھانا، نفع و نقصان کا مالک سمجھنا، و نحو ذٰلک (دیکھیے ٦ [الانعام]: ٧٦ تا ٨١؛ ٢١ [الانبیآء]: ٥٢ تا ٦٦؛ ٢٦ [الشعرآء]: ٧٠ تا ٨٢؛ ٣٧ [الصّٰفّٰت]: ٨٥ تا ٩٦)۔ مثال کے طور پر سورۃ الشعرآء کی آیات یہ ہیں:

اِذْ قَالَ لِاَبِيْهِ وَ قَوْمِهٖ مَا تَعْبُدُوْنَ ○ قَالُوْا نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عٰكِفِيْنَ ○ قَالَ هَلْ يَسْمَعُوْنَكُمْ اِذْ تَدْعُوْنَ ○ اَوْ يَنْفَعُوْنَكُمْ اَوْ يَضُرُّوْنَ ○ قَالُوْا بَلْ وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا كَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ ○ قَالَ اَفَرَءَيْتُمْ مَّا كُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ ۙ اَنْتُمْ وَ اٰبَآؤُكُمُ الْاَقْدَمُوْنَ ۙ فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْٓ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ ۙ الَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ ۙ وَ الَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَ يَسْقِيْنِ ۙ وَ اِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ ۙ وَ الَّذِيْ يُمِيْتُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْنِ ۙ وَ الَّذِيْٓ اَطْمَعُ اَنْ يَّغْفِرَ لِيْ خَطِيْٓـَٔتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ ۗ (٢٦ [الشعرآء]: ٧٠ تا ٨٢)، یعنی جب (ابراہیمؑ نے) اپنے باپ اور اپنی قوم کے لوگوں سے کہا کہ تم کس چیز کو پوجتے ہو؟ وہ کہنے لگے کہ ہم بتوں کو پوجتے ہیں اور ان کی پوجا پر قائم ہیں۔ (ابراہیمؑ نے) کہا کہ جب تم ان کو پکارتے ہو تو کیا وہ تمہاری (آواز) سنتے ہیں یا تمہیں کچھ فائدہ دے سکتے ہیں یا نقصان پہنچا سکتے ہیں؟ انھوں نے کہا (نہیں)، بلکہ ہم نے اپنے باپ دادا کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے۔ (ابراہیمؑ نے) کہا: کیا تم نے دیکھا کہ جن کو تم پوجتے رہے ہو، تم بھی اور تمہارے پہلے باپ دادا بھی، وہ میرے دشمن ہیں، مگر خدائے رب العالمین (میرا دوست ہے)، جس نے مجھے پیدا کیا ہے اور وہی مجھے رستہ دکھاتا ہے اور وہ جو مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے اور جب میں بیمار پڑتا ہوں تو مجھے شفا بخشتا ہے اور وہ جو مجھے مارے گا اور پھر زندہ کرے گا اور وہ جس سے میں امید رکھتا ہوں کہ قیامت کے دن میرے گناہ بخشے گا۔ سجدہ (ہر قسم کا) اللہ تعالٰی کے لیے خاص ہے۔ ایک مقام پر اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں یوں انتباہ فرمایا:

لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ (٤١ [حٰمٓ السجدۃ]: ٣٧)، یعنی سورج اور چاند کو (کسی کو) سجدہ نہ کرو، بلکہ اللہ ہی کو سجدہ کرو جس نے ان کو پیدا کیا ہے اگر تم کو اس کی عبادت منظور ہے۔ شرک فی الربوبیت کا ارتکاب وہ فلاسفہ بھی کرتے ہیں جو قدم عالم کے قائل ہیں، کیونکہ قدامت تو فقط اللہ تعالٰی ہی کے لیے خاص ہے۔ باقی چیزیں قدیم نہیں ہیں، بلکہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ قدامت و ازلیت کا تعلق صرف اللہ کی ذات اقدس سے ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ ۚ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (٥٧ [الحدید]: ٣)، یعنی وہ سب سے پہلا اور سب سے پچھلا اور سب پر ظاہر اور (اپنی ذات میں) پوشیدہ ہے اور وہ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔

مشرکین کے زمرے میں وہ لوگ بھی آتے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ موت و حیات کا سبب فطرت یا دہر و زمانہ کی کارفرمائیاں ہیں۔ قرآن مجید نے ان لوگوں کا عقیدہ یوں نقل کیا ہے: وَ قَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ ۚ (٤٥ [الجاثیۃ]: ٢٤)، یعنی کہتے ہیں کہ ہماری زندگی تو صرف دنیا ہی کی ہے کہ یہیں مرتے اور جیتے ہیں اور ہمیں تو زمانہ مار دیتا ہے۔

شرک کی ایک قسم یہ ہے کہ بعض امور میں اللہ کے ساتھ غیر اللہ کو بھی شامل کیا جائے۔ اس کے بارے میں قرآن کہتا ہے: فَلَمَّآ اٰتٰىهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰىهُمَا ۚ فَتَعٰلَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۝ اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَّهُمْ يُخْلَقُوْنَ ۝ (۷ [الاعراف]: ۱۹۰، ۱۹۱)، یعنی جب اللہ ان کو صحیح سالم بچہ دیتا ہے تو اس (بچے) میں جو وہ ان کو دیتا ہے اس کا شریک مقرر کرتے ہیں۔ جو وہ شرک کرتے ہیں اللہ اس سے بلند و بالا ہے۔ کیا وہ ایسوں کو شریک بناتے ہیں جو کچھ بھی پیدا نہیں کرتے، بلکہ خود مخلوق ہیں۔ دوسری قسم ہے شرک فی الالوھیت یا شرک فی العبادة اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص یا قوم ہر قسم کی عبادتوں، التجاؤں اور تمناؤں کا مرکز، اللہ کے سوا کسی اور کو قرار دے لے۔ ضرورت کے لیے اسی کے سامنے اظہار تذلل کرے اور اسی کو ہر نوع کی حوائج کا محور گردانے، رکوع و سجود کے لیے اس کو خاص کرے، رفع مصائب اور حل مشکلات کے لیے اسی کی طرف رجوع کرے اور آخری آداب تعظیم اسی کے لیے بجا لائے، اسی کے نام کی نذریں نیازیں دے وغیرہ، حالانکہ یہ سب کام اللہ کے لیے خاص ہیں۔ اگر کوئی شخص ان جیسے کام دوسروں کے لیے بجا لائے تاکہ اس ذریعے سے اللہ تعالٰی کا قرب حاصل کرے تو یہ شرک ہے۔ جس کی شدید مذمت کی گئی ہے، مثلاً ایک جگہ فرمایا: وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ ۘ مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَآ اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى ۭ اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِيْ مَا هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ (۳۹ [الزمر]: ۳)، یعنی جن لوگوں نے اس (اللہ) کے سوا دوسروں کو اپنا حمایتی بنایا ہے (وہ کہتے ہیں) ہم تو ان کو بس اس لیے پوجتے ہیں کہ وہ ہم کو خدا کے نزدیک کر دیں۔

یہاں یہ بات خوب سمجھنے کی ہے کہ مشرکین عرب بھی اللہ کی ربوبیت کو مانتے تھے اور یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ زمین و آسمان اور ساری کائنات کا خالق صرف اللہ تعالٰی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ ۭ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ۭ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ (۳۱ [لقمن]: ۲۵)، یعنی اگر تم ان سے پوچھو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا ہے تو بول اٹھیں گے خدا نے۔ کہہ دو کہ خدا ہی قابل تعریف ہے، لیکن اکثر ان میں سمجھ نہیں رکھتے۔ نیز فرمایا: قُلْ لِّمَنِ الْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهَآ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ۝ سَيَقُوْلُوْنَ لِلّٰهِ ۭ قُلْ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۸۴)، یعنی کہو کہ اگر تم جانتے ہو تو بتاؤ کہ زمین اور جو کچھ زمین میں ہے یہ سب کس کا ہے؟ ۔ جھٹ بول اٹھیں گے کہ خدا کا، کہو پھر سوچتے کیوں نہیں۔

اس مضمون کی آیات قرآن مجید میں بکثرت آئی ہیں جن میں بڑی تفصیل سے فرمایا ہے کہ مشرکین عرب یہ نہیں کہتے تھے کہ اصنام مینہ برساتے ہیں یا وہ لوگوں کو رزق دیتے اور تدبیر امر کرتے ہیں، مگر اس کے باوجود ان کو مشرک قرار دیا گیا ہے اور یہ اس لیے کہ ان کا قلبی رشتہ تو غیر اللہ سے تھا۔ قرآن مجید نے اس طرز عمل پر ان کو ڈانٹا ہے اور بتایا ہے کہ اس طرح انہوں نے اللہ تعالٰی کے "انداد" (شریک) بنا لیے۔ چنانچہ فرمایا: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّتَّخِذُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَنْدَادًا يُّحِبُّوْنَهُمْ كَحُبِّ اللّٰهِ ۭ (۲ [البقرة]: ۱۶۵)، یعنی بعض لوگ ایسے ہیں جو غیر خدا کو شریک خدا بناتے ہیں اور ان سے خدا کی سی محبت کرتے ہیں۔ نِد اور شریک بنانے کی عموماً صورت یہ تھی کہ من دون اللہ کو اللہ تعالٰی کے ہاں واسطہ اور وسیلہ بناتے، اس طرح کہ اپنی حاجات و ضروریات یا تو ان سے

براہ راست طلب کرتے یا اپنی ضرورتوں کے پورا کرنے کے لیے وہ ان کو اپنے ''شفعاء یعنی اللہ کے نزدیک سفارشی قرار دیتے تھے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا (دیکھیے ۱۰ [یونس]: ۱۸).

قرآن مجید نے فرمایا کہ ''شفعاء'' کے اختیار میں کچھ بھی نہیں، وہ محض بے بس ہیں: اَمِ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ شُفَعَآءَ ۭ قُلْ اَوَلَوْ كَانُوْا لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَعْقِلُوْنَ ۝ قُلْ لِّلّٰهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيْعًا ۭ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۭ (۳۹ [الزمر]: ۴۳، ۴۴)، یعنی کیا انہوں نے اللہ کے سوا اور سفارشی بنا لیے ہیں۔ کہو کہ خواہ وہ کسی بھی چیز کا اختیار نہ رکھتے ہوں اور نہ کچھ سمجھتے ہی ہوں۔ کہہ دو کہ سفارش تو سب اللہ ہی کے اختیار میں ہے۔ اسی کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے، پھر تم اسی کی طرف لوٹ کر جاؤ گے''.

ایک جگہ فرمایا کہ قیامت کے دن مشرکوں کی کوئی سفارش نہیں کرے گا (دیکھیے ۳۰ [الروم]: ۱۳).

قرآن مجید نے بڑے واضح الفاظ میں شرک سے روکا ہے اور خالص اللہ کی عبادت کا حکم دیا ہے: وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا (۴ [النسآء]: ۳۶)، یعنی اللہ ہی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ بناؤ۔ پھر فرمایا کہ شرک کے مرتکب کی مغفرت نہیں ہوتی: اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۭ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًۢا بَعِيْدًا (۴ [النسآء]: ۱۱۶)، یعنی اللہ اس گناہ کو نہیں بخشے گا کہ کسی کو اس کا شریک بنایا جائے اور اس کے سوا اور (گناہ) جس کو چاہے گا بخش دے گا۔ اور جس نے اللہ کے ساتھ شریک بنایا وہ رستے سے دور جا پڑا۔ ایک جگہ یہ بھی ارشاد ہے کہ جس نے ارتکاب شرک کیا، اس کے لیے اللہ نے جنت کو حرام ٹھیرا دیا ہے: اِنَّهٗ مَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ (۵ [المآئدة]: ۷۲)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے بیعت کی ایک شرط یہ تھی کہ آپؐ کے حلقۂ بیعت میں آنے والے لوگ شرک کا ارتکاب نہیں کریں گے، قرآن مجید میں ارشاد ہے: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا جَآءَكَ الْمُؤْمِنٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلٰٓي اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا (۶۰ [الممتحنة]: ۱۲)، یعنی اے پیغمبر جب تمہارے پاس مؤمن عورتیں اس بات پر بیعت کرنے کو آئیں کہ اللہ کے ساتھ شرک نہ کریں گی''.

شرک چونکہ اللہ کے نزدیک (اگر توبہ نہ کی جائے تو) ناقابل عفو معصیت ہے، اس لیے قیامت کو اس کے مرتکب سخت ندامت کا اظہار کریں گے اور کہیں گے: سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا (۶ [الانعام]: ۱۴۸).

یہ تو قرآن مجید کا تصور شرک ہے۔ احادیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے شرک کی وہی تعریف کی ہے جو قرآن مجید نے کی ہے اور مشرک کی اسی انداز سے مذمت کی ہے جس انداز سے قرآن مجید میں کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں محدثین اور فقہا نے بھی یہی طریق اختیار کیا ہے.

مآخذ: (۱) لسان العرب، بذیل مادۂ شرک؛ (۲) مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۳) مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ۱: ۹۱، ۹۷ تا ۹۸، الریاض ۱۳۸۱ھ؛ (۴) ابن قیم الجوزیہ: مدارج السالکین، ۱: ۱۳۳، ۱۸۱، ۱۹۳؛ (۵) رشید رضا: تفسیر المنار، مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۸۲، ۱۴۷ تا ۱۵۱، ۲۴۴، ۳۱۹ تا ۳۲۳ و ۲: ۵۵، ۵۶ تا ۷۲، ۲۵۳؛ (۶) شاہ عبدالقادر دہلوی: حاشیۂ موضح القرآن، تفسیر آیۂ کریمہ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ الآیہ (۲ [البقرہ]: ۲۲۱)؛ (۷) المقریزی: التجرید التوحید المفید، قاہرہ، ص ۲۳ تا ۳۰؛ (۸) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ

البالغة، مطبوعهٔ قاهره، ۱ : ۹۵، باب التوحید، ص ۱۶۱ تا ۱۶۳؛ باب اقسام الشرک، ۱۹۲ تا ۱۹۳؛ (۹) وهی مصنّف: التفهیمات الالٰهیه، مطبوعهٔ ڈابھیل، ۲ : ۴۴، ۶۳ تا ۹۴، ۲۰۳ تا ۲۰۵؛ (۱۰) وهی مصنّف: البدور البازغة، ص ۱۲۳ تا ۱۲۵؛ (۱۱) وهی مصنّف: الخیر الکثیر (مبحث الخزانة العاشرہ)، ص ۱۱۸؛ (۱۲) وهی مصنّف: البلاغ المبین، ص ۳۲ تا ۳۴، ۵۵ تا ۶۰، ۷۷، ۸۱ تا ۸۲؛ (۱۳) شاہ عبدالعزیز دہلوی: تفسیر عزیزی (فارسی)، دہلی ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۱۲۶ تا ۱۲۷۔

(محمد عطاء اللّٰہ حنیف)

شِرْکَة: (نیز شَرِکَة؛ اوّل الذّکر الفیومی کی مصباح کے مطابق ہے اور ترکی قانونی زبان میں یہی شکل زیادہ عام ہے)۔ دراصل شرکة کا مفہوم یہ تھا کہ کوئی چیز ایک سے زائد آدمیوں کی اس طرح مشترکہ ملکیت ہو کہ اس حصے کے تناسب سے جو اسے دیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک اس چیز کے چھوٹے سے چھوٹے حصے میں بھی حق ملکیت رکھتا ہو۔ لفظ کا یہ مفہوم تمام سامی زبانوں میں عام معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اسی طرح یہ تالمودی ادب میں بھی پایا جاتا ہے (دیکھیے L. Auerbach : Jüd. *Obligationenrecht*، فصل ۴۰)۔ بعد میں اسی مفہوم میں شرکة کا لفظ مختلف شکل کی تجارتی جماعتوں کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔ لہٰذا فقہا شرکة سے ابتداءً کوئی مشترکہ ملکیت (شرکة الاملاک) مراد لیتے ہیں جو، مثلاً وراثت، ہبہ یا اشتراک لاینحل کے ذریعے ظہور میں آئی ہو۔ اس قسم کی ملکیت یا جائداد کا کوئی حصے دار دوسرے حصے داروں کی منظوری ہی سے اپنے حصے سے متعلق کوئی کارروائی کر سکتا ہے؛ شرکة کی دوسری قسم وہ ادارہ (کمپنی) ہے جس کی بنیاد باہمی معاہدے، یعنی عرض و قبول پر ہو (شرکة العقود)۔ اس کی تاسیس کی شرائط میں وکالت (وکالة) کی تفویض و قبولیت یا نقد مال یا متبادل جنس کا لینا دینا شامل ہے۔ شرکة تجارتی ادارے کا نام ہے جس میں منافع یا تو برابر برابر تقسیم کیے جاتے ہیں یا حصوں کی نسبت سے۔ مختلف شرکتوں کا باہمی تعلق اعتماد (امانت) پر مبنی ہے۔ شرکة اس طرح ٹوٹ سکتی ہے: (۱) جب اس کا کوئی رکن الگ ہونے کی خواہش ظاہر کرے (Renuntiatio)؛ (۲) اسلام سے منحرف ہو جائے یا دارالحرب چلا جائے (دیکھیے capitis diminutio)؛ (۳) مر جائے یا کسی دماغی عارضے میں مبتلا ہو جائے۔ وارث نئے سرے سے شرکت کا عہد و پیمان کر کے ہی تجارتی ادارے کا کاروبار جاری رکھ سکتا ہے [تفاصیل کے لیے دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۶۷؛ عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، ۳ : ۸۳ تا ۱۲۴]۔

احناف کے ہاں چار قسم کی شرکتیں تسلیم کی جاتی ہیں:

(۱) شرکة المُفاوضه: اس میں سب حصے دار بلحاظ سرمایہ، تصرّف اور نفع نقصان برابر کے شریک ہوتے ہیں، بشرطیکہ ہر ایک حصے دار نہ صرف دوسرے حصے داروں کا "وکیل مختار" ہو، بلکہ ان کا "ضامن" بھی ہو۔ غلاموں اور کافروں کے ساتھ مفاوضه جائز نہیں۔ مالکیه اس قسم کی شرکة مفاوضه کو نہیں مانتے، بلکہ ان کے ہاں مفاوضه سے مراد ایسی شرکة ہے جس میں حصے دار ایک دوسرے کے محض وکیل عام ہوں، ان میں نفع یا نقصان ان کے حصوں کی مقدار کے مطابق تقسیم ہوتا ہے۔

(۲) شرکة العنان: اس میں سرمائے اور نفع کے حصوں کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی، کسی حصے دار کو انتظامی کام کرنے کے معاوضے میں اس کے سرمائے کی مقدار سے زیادہ نفع مل سکتا ہے۔ ہر ایک

رکن فقط اپنے ہی معاملات کا ذمے دار ہوتا ہے اور دوسرے حصے داروں سے فقط اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ اسی شرکة کے مطابق ہے جسے مالکیوں کے نزدیک شرکة مُفاوَضہ کہتے ہیں، بحالیکہ عِنان سے ان کی مراد ایسی شرکة ہے جس میں حصے دار سرمائے کو فقط محدود اور معین کام میں لگانے کا اختیار رکھتے ہوں؛ (۳) شرکة الصَّنائع (یا شرکة الأبدان یا شرکة التَّقبل)، اس میں صنّاع کوئی مشترک کاروبار کرنے کے لیے متحد ہو جاتے ہیں۔ کاروبار کا انجام دینا تمام ارکان کا اجتماعی فرض ہو جاتا ہے۔ اگر ان میں سے صرف ایک ہی رکن کام کرے تو بھی باقی ارکان منافع کے حصے دار ہوتے ہیں؛ تاہم مالکیوں کے نزدیک [کسی رکن کی] زیادہ طویل علالت کی صورت میں معاہدہ منسوخ ہو جاتا ہے؛ (۴) شرکة الوُجوہ (یا شرکة الذِّمام یا شرکة المَفالیس)، یہ شرکة فقط حنفیوں کے نزدیک جائز ہے۔ اس کے ارکان کسی سرمائے کے بغیر کام کرتے ہیں اور خرید و فروخت قرض پر ہوتی ہے۔

شافعیہ فقط شرکة العنان کے قائل ہیں۔ اس شرکة کی بھی اجازت فقط ان چیزوں میں ہے جو اس قدر مختلط ہو جائیں کہ جدا کرنا مشکل ہو (جیسے زرنقد۔ اناج)۔ نفع نقصان کی تقسیم محض ارکان کے کمپنی میں حصوں کے تناسب سے ہوتی ہے۔

ازروے تاریخ شرکة العنان غالباً شرکة کی زیادہ پرانی شکل ہے؛ چنانچہ زمانۂ جاہلیت میں اس کے وجود کی شہادت جاہلی شاعر النّابغة الجعدی کے اشعار میں ملتی ہے۔ دوسری طرف شرکة المُفاوَضہ (societas quaestus) کو جو رومی بوزنطی قانون میں بھی موجود ہے، امام الشافعیؒ نے سختی سے رد کیا ہے (الأمّ، ۳ : ۲۰۶) اور امام ابو حنیفہؒ بھی اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے برعکس ابن ابی لیلی، الشیبانی اور ابو یوسف اس کے جواز کے قائل ہیں۔ سفیان الثوری (السرخسی : المبسوط، ۱۱ : ۱۵۳) اس رائے میں منفرد ہیں کہ اگر کسی حصے دار کو کوئی مال وصیت یا میراث میں ملے تو وہ بھی شرکت (کمپنی) کی ملک ہو جاتا ہے۔ احناف کی مقرر کردہ اقسام شرکة اور اصول کو بن و عن ترکی کے قانون دیوانی میں شامل کر لیا گیا ہے (مجلة، مقالہ ۱۰۴۵، ۱۰۶۰ ببعد، ۱۳۲۹ ببعد).

مآخذ: کتب حدیث و فقہ اور ان کی شروح میں متعلقہ ابواب، بالخصوص (۱) الکاسانی: بدائع الصنائع، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۶ : ۵۶ تا ۷۹؛ (۲) خلیل: مختصر، ترجمۂ Santillana، میلان ۱۹۱۹ء، ۲ : ۳۶۱ تا ۳۷۳؛ طبع زخاؤ: *Muh. Recht*، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۳۱۵ تا ۳۲۰؛ (۳) v. Tornauw: *Moslem. Recht*، لائپزگ ۱۸۵۵ء، ص ۱۱۰ تا ۱۱۸؛ (۴) [عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، ۳ : ۸۳ تا ۱۲۴].

(HEFFENING)

⊗ **(قاضی) شُرَیح الکِنْدی**: ابو اُمیّہ شریح بن الحارث بن قیس بن الجَہم بن معاویة کا شمار کبار تابعین میں ہوتا ہے۔ وہ صدر اسلام کے مشہور قاضی اور فقیہ تھے۔ حضرت عمر فاروقؓ [رک باں] نے انہیں کوفے کا قاضی مقرر کیا اور وہ اس عہدۂ جلیلہ پر پچھتّر برس تک فائز رہے اور اپنے فرائض کو بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیتے رہے۔ بالآخر حجاج بن یوسف [رک باں] کے عہد میں وہ اپنے عہدۂ قضا سے مستعفی ہو گئے۔

وہ قضا کے معاملات میں بڑی مہارت اور دستگاہ رکھتے تھے اور حدیث میں بھی ثقہ مانے جاتے تھے۔ سوانح نگار ان کے فہم و فراست، علم و بصیرت اور ذہانت و اصابت رائے کی بڑی تعریف کرتے ہیں۔ انہیں شعر گوئی کا بھی ذوق تھا اور مزاج میں مزاح بھی تھا۔ سو برس سے اوپر عمر پا کر

۷۸ھ/۶۹۷ء میں کوفے میں وفات پائی۔ ان کی عمر اور سال وفات میں اور بھی کئی اقوال منقول ہیں (دیکھیے وفیات الاعیان، ۲: ۱۶۹)۔ ان کی اولاد میں سے علی بن عبداللہ بن معاویہ بن میسرہ بن شریح کوفے کے محدث تھے۔ ان کے بھائی عبیداللہ بن الحارث کا ایک بیٹا ابو المغازل عثمان خراسان کا والی تھا (ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۲۵)۔

مآخذ: (۱) ابونعیم الاصفہانی: حلیۃ الاولیاء، ۴: ۱۳۲؛ (۲) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، ص ۴۲۵؛ (۳) ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۲: ۱۶۷ تا ۱۶۹، طبع محمد محی الدین عبدالحمید، قاہرہ؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب، ۱: ۸۵؛ (۵) ابن عبدربہ: العقد الفرید، بمدد اشاریہ (*Indices to the Kitab-al Iqd*)، مرتبۂ محمد شفیع لاہوری)۔

[ادارہ]

شَرِیْش: (نسبت شَرِیْشی): موجودہ Jerez de la Frontera کا عربی نام، ہسپانیہ کا ایک اہم شہر، قادس (Cadiz) کے صوبے میں۔ اس شہر سے ذرا شمال کی جانب۔ اس شہر کو Jerez de les Caballeros، یعنی اسلامی عہد کے شریشہ سے الگ سمجھنا چاہیے (دیکھیے الادریسی: صفۃ الاندلس، ص ۱۷۵، ۱۸۶، ۲۱۱، ۲۲۶) جو بطلیوس کے صوبے میں ایک چھوٹا سا قصبہ ہے اور اس صدر مقام کے جنوب اور زُفرہ کے مغرب میں واقع ہے۔ شریش ایک نہایت زرخیز اور شاداب علاقے میں ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کے عہد میں بھی نہایت دولتمند اور خوش حال شہر تھا اور اب بھی ہے۔ بعض جغرافیہ نویسوں کے نزدیک یہ البحیرہ (Lago de la Janda) کے صوبے کا حصہ تھا اور بعض کے نزدیک شذونہ (Sidona) کا۔ اس کے انگوروں کے باغ اور زیتون کے درختوں کے جھنڈ قرون وسطی میں بھی مشہور تھے۔ اس شہر کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ یہاں مُجَبَّنات (ایک قسم کی پنیر کی مٹھائی) تیار ہوتی تھی۔

اسلامی عہد میں شریش کبھی صوبے کا صدر مقام نہیں ہوا، اس لیے کہ یہ اپنے قریب کے بڑے شہر اشبیلیہ (Seville) کے بہت زیادہ نزدیک تھا، جس کی سیاسی تقدیر میں اسے اکثر شریک رہنا پڑا۔ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اندلس کی تسخیر کے دوران میں مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین پہلی آویزش شریش کی **وادی لکہ** کے کنارے پر ہوئی تھی، لیکن اب پتا چلا ہے کہ اس میدان کارزار کا محل وقوع اس سے کہیں آگے مشرق کی جانب وادی سلاد Rio Salade میں تلاش کرنا چاہیے۔ بعد کی تاریخ میں اس شہر کا بہت ہی کم حصہ ہے اور اس کے عاملین کے نام تک بھی محفوظ نہیں رہ سکے۔ اموی خلافت کے زوال کے بعد یہ شہر عبّادی سلطنت کا حصّہ رہا۔ [۶۳۰ھ]/ ۱۲۳۳ء میں اس نے المرابطون اور الموحدون کی سیادت کو یکے بعد دیگرے رد کر دینے کے بعد غرناطہ کے ناصری حکمرانوں کے آگے ہتھیار ڈال دیے۔ شریش کو پہلی مرتبہ عیسائیوں نے ۱۲۵۱ء میں اشبیلیہ کی تسخیر کے تین سال بعد فتح کیا، لیکن بعد کے برسوں میں قشتالی زعما، گارسی گومیز کیریلو *Garci Gomez Carrillo* اور فُرطون دتورہ Fortûn de Torre کی کوششوں کے باوجود مسلمانوں نے اسے دو مرتبہ پھر فتح کر لیا۔ آخر میں الفانسو دانشمند (Alfonso the Wise) نے اسے ۹ اکتوبر ۱۲۶۴ء کو آخری اور قطعی طور پر فتح کر لیا۔ اس کے بعد بعض مرینی سلاطین بالخصوص ابو یوسف یعقوب بن عبدالحق نے اسے دوبارہ فتح کرنے کی کوشش کی، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اندلس میں اپنی متعدد بار فوج کشی کے دوران میں یعقوب ۵ کا مطمح نظر اشبیلیہ اور یہ شہر ہی تھا۔ تاخت و

تاراج کے دوران میں اس شہر کو کئی مرتبہ نقصان اٹھانا پڑا۔

ان مشہور مسلمانوں میں سے جن کا مولد شریش ہے، ہم مقامات الحریری (دیکھیے اگلا مقالہ) کے شارح کے علاوہ مشہور فقیہ جمال الدین ابوبکر محمد بن احمد البکری الشریشی کا ذکر کر سکتے ہیں جو ۶۰۱ھ / ۱۲۰۳ء میں پیدا ہوا اور ۶۸۵ھ / ۱۲۸۶ء میں دمشق میں مالکی قاضی القضاۃ کے منصب کو رد کر دینے کے بعد دمشق میں وفات پا گیا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ الاندلس، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن ص ۲۰۶، ترجمہ ص ۲۵۳؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وستنفلڈ، بذیل مادّہ؛ (۳) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۶۶؛ (۴) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۳ء، ص ۸۲، ۱۰۶؛ (۵) المقری: نفح الطیب، ۱: ۱۱۳، ۲۹۲، ۸۹۲؛ (۶) ابن ابی زرع: روض القرطاس، طبع Tornberg (*Annales regum Mauritaniae*)، Upsala ۱۸۴۳ء: مرینی خاندان، بمواضع کثیرہ؛ (۷) ابن خلدون: کتاب العبر، *Histoire des Berbères*، طبع و ترجمۂ de Slane، ج ۲، بمدد اشاریہ؛ [(۸) عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادّہ]۔

(E. LÉVI - PROVENÇAL)

۲۔ **اَلشَّرِیشی:** ابوالعبّاس احمد بن عبدالمؤمن (یا بقول السیوطی عبدالمنعم جس کا اتباع Brockelmann نے بھی کیا ہے) بن موسیٰ بن عیسیٰ بن عبدالمؤمن القیسی کمال الدین، ایک اندلسی مصنف، شریش [رک بآں] کا باشندہ، جہاں اس نے ۶۱۹ھ/ ۱۲۲۳ء میں وفات پائی۔ اس نے الفاسی کی الایضاح اور الزجاجی کی الجمل کی شرحیں لکھیں، نیز ایک رسالہ علم عروض پر تالیف کیا۔ اس نے قدیم عربی شاعری کا ایک مجموعہ [قصائد العرب] بھی مرتب کیا اور القالی کی النوادر کا ایک ملخص بھی تیار کیا، لیکن اس کی سب سے زیادہ شہرت مقامات الحریری کے شارح کی حیثیت سے ہے۔ اس نے مقامات کی تین شرحیں لکھیں: ایک مبسوط (ادبی)، [شرح المقامات الحریریہ] دوسری متوسط (لغت کے اعتبار سے) اور تیسری مختصر جو خلاصے کے طور پر ہے۔ ان میں سے پہلی بولاق میں ۱۲۸۳ اور ۱۳۰۰ھ میں اور قاہرہ میں ۱۳۰۶ اور ۱۳۹۳ھ میں شائع ہوئی۔ دوسری [متوسط] لائیڈن کے کتاب خانے میں موجود ہے، عدد ۳۱۵۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: تکملۃ الصلۃ، ج ۱، طبع Bel و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۲۰ء، ص ۱۳۶ تا ۱۳۷، عدد ۲۸۱؛ (۲) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۳۳؛ (۳) المقری: نفح الطیب (*Analectes*)، ۱: ۵۳۶؛ (۴) براکلمان، ۱: ۲۷۷، ۶؛ [و تکملہ، ۱: ۵۳۳]۔

(E. LÉVI - PROVENÇAL)

⊗ **شَرِیْعَت:** (اور اسی طرح شَرْع، شِراع، شِرْعہ، مَشْرَعَۃ اور شروع) عربی زبان کا اسم المصدر ہے جس کے لفظی معنی ہیں گھاٹ، پنگھٹ، وہ جگہ جہاں سے آسانی کے ساتھ پانی پینے کے لیے پہنچا جا سکے، دریا اور سمندر کے کنارے ایسی جگہ جہاں جانور پانی پینے کے لیے وارد ہو سکیں؛ دہلیز، چوکھٹ، عادت، بیان، اظہار اور وضاحت (الجوہری: الصحاح، بذیل مادّہ؛ لسان العرب، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ)۔ لسان نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اہل عرب صرف اس پانی کو شریعۃ کا نام دیتے ہیں جو منقطع نہ ہوتا ہو اور کھلے چشمے کی صورت میں ہو اور جہاں سیرابی کے لیے رسی وغیرہ کی ضرورت نہ ہو (لسان العرب، بذیل مادّہ)؛ دین، ملت، منہاج، راستہ، مثال، نمونہ۔ اور مذہب کو بھی شریعۃ کہتے ہیں (حوالۂ سابق)۔ دینی مصطلحات میں شریعۃ اور شرعہ سے مراد وہ طریقۂ زندگی (= دین) ہے جو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے مقرر کر دے اور اس پر چلنے کا

حکم دے، جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ اور دیگر اعمال صالحہ (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادہ)۔

الشریف الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۳۲) لکھتے ہیں کہ لغت کے اعتبار سے شرع کے معنی ہیں اظہار و بیان، کہا جاتا ہے: شَرَعَ اللّٰہ کذا، یعنی اللہ نے یہ ایک راستہ اور مسلک ظاہر فرمایا۔ اسی طرح شریعت ایک مذھبی راستہ ہے جہاں بندہ اپنی زندگی کے پورے اظہار کے طور پر اللہ کا حکم بجا لاتا ہے۔ عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۲ : ۳۰۹) شریعت کے اصطلاحی معنی بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شرع اور شریعۃ سے مراد دین کے وہ معاملات ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے ظاہر کیے ہیں اور جن کا حاصل وہ متعارف طریقہ یا ضابطۂ حیات ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم سے ثابت ہے، نیز کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۶۱ ببعد؛ امام راغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ ابن الاثیر: النہایۃ، بذیل مادہ کے مطابق شریعۃ اور شرعۃ سے مراد وہ راستہ ہے جو دنیوی بھلائی کے لیے بھی ہو سکتا ہے اور اس صورت میں یہ اصلاح و تعمیر اور امن و سکون پر منتج ہوگا، یا دینی و اخروی بھلائی کے لیے اور اس صورت میں روح اور سیرت کی تعمیر پر منتج ہوگا۔

قرآن مجید میں یہ لفظ اور اس کے مشتقات چار مقامات پر وارد ہوئے ہیں جن سے اس لفظ کے مفہوم اور معنی کے تعین میں بڑی مدد ملتی ہے: (۱) شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ ط (۴۲ [الشوریٰ] : ۱۳)، یعنی اللہ نے تمھارے لیے دین کا وہی راستہ مقرر کیا ہے جس کا حکم نوحؑ کو دیا تھا اور جو ہم نے تیری طرف وحی کی اور جس کا ہم نے ابراہیمؑ اور موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو حکم دیا کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ نہ ڈالو؛ (۲) اَمْ لَهُمْ شُرَكٰۗؤُا شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَاْذَنْۢ بِهِ اللّٰهُ ط (۴۲ [الشوریٰ] : ۲۱)، یعنی یا کیا ان کے کوئی شریک ہیں کہ جنھوں نے دین کا کوئی ایسا رستہ مقرر کر دیا ہے کہ جس کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی؛ (۳) ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰي شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاۗءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ (۴۵ [الجاثیہ] : ۱۸)، یعنی پھر ہم نے تجھے اس معاملے میں کھلے رستے پر لگا دیا سو اس کی پیروی کر اور ان لوگوں کی خواهشوں کی پیروی نہ کر جو علم نہیں رکھتے؛ (۴) لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا ط (۵ [المآئدۃ] : ۴۸)، یعنی ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریق بنا دیا ہے۔ ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت کا تعلق دین اور طریقۂ زندگی سے ہے۔ مؤخرالذکر آیت کے ضمن میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ایک قول نقل کیا گیا ہے کہ شرعۃ سے مراد وہ احکام ہیں جو قرآن مجید میں وارد ہوئے ہیں اور منہاج سے مراد وہ مسائل شریعت ہیں جو حدیث نبویؐ میں آئے ہیں گویا نصوص قرآنیہ بنیادی اصول اور اساسی عقائد مہیا کرتی ہیں، جب کہ احادیث نبویہ ان اصول و عقائد کی تفصیل اور ان کی عملی تطبیق کا لائحۂ عمل ہیں (مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ فی التشریع الاسلامی، ص ۱۳ ببعد؛ القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ۴ : ۲۸۸؛ فی ظلال القرآن ۶ : ۸۸)۔ اسی طرح اول الذکر آیت شریعت اسلامی کے نقطۂ نظر اور دیگر شرائع سماویہ (یہودیت و عیسائیت) کے ساتھ اس کے تعلق اور مناسبت کی توجیہ و تعیین کرتی ہے (فی التشریع الاسلامی، ص ۱۳)۔

فقہاے اسلام خصوصاً جدید دور کے فقہا نے جہاں فقہ اسلامی کے اصول و مبادی کی توضیح و تشریح میں دقت و تفصیل سے کام لیا ہے وہاں شریعت

کی تعریف و تعیین پر بہی خاص توجہ دی ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ شریعت کے معنی وہ امور ہیں جو زمین اور اہل زمین سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی مناسبت سے شَارِع یا شارعۃ (جمع شَوَارِع) ایسے راستے کو کہتے ہیں جو سیدھا اور محفوظ ہو۔ اسی مناسبت سے شریعت بھی ایک محفوظ اور سیدھا راستہ ہے جو بھلائی اور نیکی پر منتج ہوتا ہے (فی التشریع الاسلامی، ص ۱۳ تا ۱۴)۔ لفظ شریعت یا شریعت اسلامیہ جب دنیا کے مروّج قوانین کے مقابلے میں مستعمل ہو تو اس سے مراد وہ تمام احکام ہوتے ہیں جن پر دین اسلام مشتمل ہے اور جو فقہ اسلامی کے مآخذ اربعہ، یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس کی بنیاد پر قائم و مشتمل ہیں (عبدالقادر عودہ: مقدمۃ التشریع الجنائی الاسلامی؛ المحمصانی: مقدمہ فلسفۃ التشریع فی الاسلام)۔ حسن احمد الخطیب (فقہ الاسلام، ص ۹) کے ہاں شریعت اسلامی اور فقہ کے عملی احکام مترادف و ہم معنی ہیں۔ الآمدی (الاحکام فی اصول الاحکام، ۱: ۷ ببعد) بھی علم الفقہ کی تعریف اور موضوع کا تعیین کرتے ہوئے اسی رائے کی طرف مائل نظر آتا ہے (تفصیل کے لیے رک بہ فقہ و فقہ جعفری)۔

شریعت اسلامی انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین سے کئی لحاظ سے مختلف و ممتاز ہے۔ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کے اصول و مبادی شروع میں قلیل و متفرق شکل میں ہوتے ہیں، بعد میں جمع و تنقیح کا عمل جاری رہتا ہے اس کے برعکس شریعت اسلامی کے اصول شارع علیہ السلام کی حیات طیبہ میں ایک کامل و شامل، جامع و مانع اور مہذب و منقح شکل میں انسانیت کے لیے پیش کر دیے گئے۔ انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین میں نقص ہوتا ہے جو مرور زمانہ کے ساتھ تغیر و تبدل کے مراحل سے گزرتے رہتے ہیں۔ اس کے بالمقابل شریعت مکمل و اکمل صورت میں ہے جسے وقت کی رفتار بوسیدہ یا ناقابل عمل نہیں بنا سکتی۔ اسی طرح انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین کسی خاص قوم، وقت اور ملک کے لیے ہوتے ہیں جو دوسری قوم، وقت اور ملک کے لیے موزوں نہیں ہو سکتے؛ جبکہ شریعت اسلامی تمام انسانیت اور تمام زمانوں کے لیے ہے اور کسی قوم، زمانے یا ملک سے مقید نہیں۔ عام قوانین اور شریعت اسلامی میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اول الذکر مخلوق کے وضع کردہ ہیں جبکہ شریعت کا وضع کرنے والا خالق کائنات ہے (مقدمۃ التشریع الجنائی الاسلامی، ص ۱۴ تا ۴۲؛ الاوضاع التشریعیۃ، ص ۱۲۸ تا ۱۵۰؛ *Law in the Middle East*، جلد اول: *Islamic Law*، ص ۸۵ تا ۱۱۲)۔

شیخ عبدالقادر عودہ (التشریع الجنائی الاسلامی، ص ۱۹) کی تصریح کے مطابق شریعت اسلامیہ کے ممیزات جوہری یا اصلی امتیازات تین ہیں: کمال، بلندی (سمو) اور دوام۔ اسلامی شریعت کا ایک خصوصی امتیاز یہ ہے کہ اس کے اصول و مبادی اور ان سے مستنبط ہونے والی فروعات انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی و محیط ہیں۔ گہوارے سے لے کر گور تک تمام مراحل زندگی کے لیے شریعت ایک مکمل ضابطہ پیش کرتی ہے، چنانچہ احکام شریعت (حقوق اللہ، حقوق العباد اور مخلوط و مشترک حقوق) تین ابواب میں منقسم ہوتے ہیں: عبادات، معاملات اور جنایات و عقوبات (التشریع الجنائی الاسلامی، ص ۳۴ تا ۴۲؛ *Law in the Middle East*، جلد اول: *Islamic Law*، ص ۸۵ ببعد)۔

آغاز کار سے عصر حاضر کی نشأۃ ثانیہ تک اسلامی شریعت اور قانون سازی چھے مختلف ادوار و مراحل سے گزری ہے۔ ہر دور اور ہر مرحلہ خصوصی امتیازات کا حامل ہے۔ شریعت اسلامی کا آغاز صاحب شریعت حضرت محمد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم

کے اعلان نبوت سے ہوا جبکہ ۶۱۰ء میں نزول وحی کا سلسلہ شروع ہوا ۔ یہ دور ۶۳۲ء میں آنحضرت کی وفات پر ختم ہوا ۔ اس عہد میں شریعت کا مآخذ کتاب اللہ، سنت نبوی اور اجتہاد (آپ کا اور آپ کے صحابہ کا اجتہاد) تھا ۔ اسی عہد مبارک میں اسلامی شریعت کے اساسی اصول و مبادی تکمیل پذیر ہوے۔ عہد ثانی (۱۱ھ/۶۳۲ء تا ۴۰ھ/۶۶۱ء) خلفاے راشدین کا عہد ہے جس میں کتاب و سنت کے علاوہ اجماع اور قیاس تھے۔ تیسرا عہد بنو امیہ کا عہد حکومت (۶۶۱ تا ۷۵۰ء) ہے ۔ سیاسی اور مذہبی اختلافات کے باوجود اس عہد میں فقہ اسلامی کی تدوین و تشکیل کا آغاز ہوا ۔ چوتھا اور سنہرا دور بنو عباس کا عہد خلافت ہے جو دوسری صدی ہجری سے چوتھی صدی ہجری کے نصف تک پھیلا ہوا ہے، اس عہد میں تدوین فقہ کا سلسلہ کمال و عروج کو پہنچا اور مختلف فقہی مسالک (حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی مسالک) وجود میں آئے، مصطلحات فقہیہ (مثل استحسان، مصالح مرسلہ، اور استصحاب الحال) پیدا ہوئیں اور ان کا گہرا مطالعہ کیا گیا ۔ پانچواں دور عہد زوال و انحطاط سے تعلق رکھتا ہے جس میں کوئی نیا فقہی مسلک وجود میں نہیں آیا اور علما کی سرگرمیاں اجتہاد فی المذہب اور فروعی مسائل کے استنباط تک محدود رہیں (الاوضاع التشریعیۃ، ص ۱۳۸ تا ۱۵۵؛ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۵۵ ببعد؛ اصول الفقہ، ص ۱۲۹ ببعد).

شریعت اسلامی کی تاریخ کا چھٹا اور آخری دور نشأۃ ثانیہ کا دور ہے جس کے آغاز کا سہرا امام احمدؒ، ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) اور محمد ابن قیم الجوزیۃ (م ۷۵۱ھ) کے سر ہے۔ ان کے بعد محمد ابن عبدالوہاب نجدی (م ۱۲۰۶ھ)، شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ)، جمال الدین افغانی (م ۱۸۹۷ء) اور شیخ محمد عبدہٗ مصری، نے شریعت کی تجدید و عملی نفاذ کے لیے بڑا کام کیا (حوالۂ سابق)۔ بعض اسلامی ممالک میں مختلف فقہی مسالک کو ایک دوسرے کے قریب قریب لانے کے لیے تقریب بین المذاہب کی تحریک بھی شروع ہوئی (الاوضاع التشریعیۃ، ص ۸۱ تا ۱۰۴) ۔ دور محکومی سے قبل تمام اسلامی ممالک میں عدالتی فیصلے شریعت کے مطابق طے ہوتے رہے، مگر غلامی کے سبب کئی ملکوں میں تو شرعی عدالتیں ختم کر دی گئیں (جیسا کہ برصغیر پاک و ہند میں ہوا)، مگر بعض ملکوں میں شرعی عدالتیں قائم رہیں ۔ آزادی کے بعد اسلامی ممالک کے دستور اور قانون سازی پر شریعت اسلامی کا گہرا اثر پڑا اور بیشتر اسلامی ممالک کے دستوروں میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ ریاست کا سرکاری مذہب اسلام ہوگا (مثلاً پاکستان، افغانستان کے علاوہ تمام عرب ممالک کے دساتیر میں یہ صراحت موجود ہے صرف شام، لبنان اور عراق کے دستور اس سلسلے میں خاموش ہیں (الاوضاع التشریعیۃ، ص ۳۲۹ تا ۳۳۵) .

مآخذ: (۱) راغب : مفردات القرآن، بذیل مادّہ؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۳) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۴) الجوہری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۵) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۶) عبدالنبی : دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۷) الجرجانی : کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۸) ابن الأثیر : النہایۃ، بذیل مادّہ؛ (۹) الخضری : تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۱۰) وہی مصنف : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) احمد خلیل : فی التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۱۲) بدران : اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۱۳) احمد حسن الخطیب : فقہ الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) الآمدی : الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۵) *Law in the Middle East*، جلد ۱، *Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء.

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **شریعت اللہ، حاجی**: رک بہ فرائضی فرقہ (← الفرائضیہ).

شریف: (ع؛ جمع: اشراف، شُرفاء) "عالی نسب، رفیع المنزلت" اس کے مادّے میں رفعت اور بلندی کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس کا مفہوم ابتداءً ایسا آزاد آدمی ہے جو عالی مرتبت اسلاف کی نسل میں سے ہونے کے باعث ایک نمایاں اور ممتاز حیثیت کا دعوی کر سکتا ہو (دیکھیے لسان العرب، بذیل شرف)۔ ظاہر ہے کہ یہاں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ آبا و اجداد کی صفات حسنہ اولاد میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ بہت سے معزّز اور ممتاز بزرگوں کا وجود شرف ضخم (نیز حسب ضخم) "یعنی مضبوط و مستحکم" نجابت کے لیے ایک ضروری شرط ہے (Goldziher: *Muh. Stud*، Halle ۱۸۹۸ تا ۱۸۹۰ء، ۱: ۴۱ ببعد؛ Lammens: *Le Berceau de l'Islam*، روم ۱۹۱۴ء، ص ۲۸۹ ببعد)۔ اگرچہ اسلام میں تمام عربوں کی مساوات اور بالآخر تمام مسلمانوں کی مساوات کا اصول رائج ہو گیا تھا جو قرآن مجید کی آیت [اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ] (۴۹ [الحجرٰت]: ۱۳)، یعنی بیشک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ معزز وہ ہے جو سب سے زیادہ متقی ہے" پر مبنی تھا (Goldziher، کتاب مذکور، ۱: ۵۰ ببعد، ۹۶ ببعد)، تاهم کسی ممتاز سلسلۂ نسب کے قدیمی احترام کو بھی ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

اشراف، ممتاز خاندانوں کے سربراہ تھے اور ان کے ذمے قبائلی معاملات کا انصرام یا شہروں کا باہمی اتحاد و ارتباط تھا (دیکھیے ابن ہشام: سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۲۳۷، ۲۹۰ س ۱۷؛ الطبری: تاریخ الرسل والملوک، طبع لائیڈن، ۱: ۱۰۹۱؛ اشراف الحیرۃ کے لیے کتاب مذکور، ۱: ۲۰۱۷؛ اشراف القبائل کے لیے کتاب مذکور، ۲: ۱۳۰۵ س ۷؛ اشراف کوفہ کے لیے کتاب مذکور، ۲: ۶۳۱ و مواضع کثیرہ؛ اشراف خراسان، کے لیے کتاب مذکور، ۳: ۱۳۷ س ۱؛ اشراف الاعاجم کے لیے الیعقوبی، طبع Houtsma، ۲: ۱۷۶ س ۸)۔ اشراف اپنے آپ کو صاحب فضیلت (اهل الفضل) سمجھتے تھے اور ان کے مقابلے میں رذیل، سفیہ اور خسیس لوگ (اَرَاذِل، سُفَہاء، اَخِسّاء) تھے (الطبری، ۲: ۶۳۱ س ۷)۔ شریف اس شخص کو بھی کہتے ہیں جو بمقابلہ ایک ادنی معاشری حیثیت کے آدمی (ضعیف، وضیع؛ البخاری، بدء الوحی، باب ۶، الحدود، باب ۱۱ و ۱۲) اہمیت اور عظمت رکھتا ہو۔ ان معنوں میں یہ لفظ پرانے اسلامی ادب میں بکثرت ملتا ہے، مثلاً خود البلاذری کی تاریخ کا نام: انساب الاشراف؛ بعض ابواب کے عنوانوں میں مثلاً ابن قتیبہ (عیون الاخبار، ۱، قاہرہ ۱۳۴۳ھ، ص ۲۳۲)؛ میں، افعال من افعال السّادۃ والاشراف ابن عبدربہ (العقد الفرید، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲: ۳۹) میں مراثی الاشراف؛ ص ۲۰۷ پر اشراف کتاب النبی؛ ۳: ۳۱۲ میں نوکۃ الاشراف، ۳: ۳۰۶ میں حمقی من الاشراف؛ اور الثعالبی (لطائف المعارف، طبع de Jong، لائیڈن ۱۸۶۷ء، ص ۷۷) میں صناعات الاشراف، نیز دیکھیے L. Massignon: *La Passion d'al Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ۱: ۲۳۰، حاشیہ ۶۔

اسلام میں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کے روزافزوں احترام کے زیر اثر آنحضرتؐ کے گھرانے کا رکن ہونا خاص امتیاز کی علامت ہو گیا۔ اہل البیت کی ترکیب قرآن مجید کی آیت [اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیْرًا] (۳۳ [الاحزاب]: ۳۳) یعنی (اے اہل بیت!) بلاشبہ اللہ چاہتا ہے کہ تم سے ناپاکی کو دور کرے اور تمہیں پوری طرح پاک کر دے" میں وارد ہوئی ہے اس خطاب سے اہل بیت کو بھی ایک گونہ فضیلت حاصل ہو گئی۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے سیرت نویسوں [اور مصنّفین کتب انساب] نے بنو ہاشم کے قبیلے کو سب سے مقدّم رکھا تھا۔ مشیت الٰہی نے تمام خاندانوں میں سے بنو ہاشم کے گھرانے کو اس امر کے لیے منتخب فرمایا کہ اس میں خدا کا رسول پیدا ہو۔ ایک حدیث جو بہت سے طریقوں سے مروی ہے حسب ذیل ہے : رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے فرمایا: خدا نے آل ابراہیمؑ میں سے حضرت اسمٰعیلؑ کو منتخب فرمایا اور اسمٰعیلؑ کی اولاد میں سے بنو کنانہ کو، بنو کنانہ میں سے قریش کو اور قریش میں سے بنو ہاشم کو (ابن سعد : طبقات، طبع زخاؤ، ۱/۱ : ۲)۔ ان میں سے ایک روایت کے آخری الفاظ یہ ہیں: ''چنانچہ میں (یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام) خاندان کے لحاظ سے تم میں سب سے زیادہ شریف ہوں، اور حسب و نسب کے لحاظ سے بھی بہترین ہوں'' ۔ (ابن عبدربّہ : کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۴؛ نیز دیکھیے الخفاجی : نسیم الرّیاض فی شرح شفاء القاضی عیاض، قاہرہ ۱۳۲۵ تا ۱۳۲۷ھ، ۱ : ۴۲۹ ببعد، رسول خدا کے شرف پر باب؛ النّبہانی، ص ۳۷ تا ۳۹).

الکُمَیت کے نزدیک، جس نے رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے خاندانی شرف و فضیلت کی نہایت ہی پرشوکت الفاظ میں مدح و ستائش کی ہے (کتاب مذکور، متن ص ۱۴، شعر ۴۵ ببعد) بنو ہاشم ''شرافت کے بلند ترین مقام پر فائز ہیں'' (کتاب مذکور، ص ۵، شعر ۱۴) اور ''انھیں تمام نسل انسانی پر فوقیت بخشی گئی ہے'' (ص ۵۸، شعر ۸۷)۔ لہٰذا پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ساتھ قرابت ثابت کرنے سے دعوائے شرف کے لیے ایک بڑی قوی دلیل قائم ہوجاتی ہے نیز (دیکھیے البیہقی : المحاسن والمساوی، طبع Schwally، Giessen ۱۹۰۲ء، ص ۹۵ ببعد)۔ حضرت حسن و حسین رضی اللہ عنہما نسب کے اعتبار سے شریف ترین انسان سمجھے جاتے تھے (الثّعالبی، کتاب مذکور، ص ۵۱ ببعد).

بنو ہاشم کی یہ مخصوص حیثیت، جن میں سے بنو طالب کو الکُمَیت نے پہلے ہی سے اشراف و سادۃ کا لقب دیا ہے (کتاب مذکور، متن، ص ۱۰، شعر ۲۹ و ص ۱۵۶، شعر ۸۰) عباسی دور کے آخر میں (چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے قریب) الشریف کے اعزازی لقب کو حضرت عباسؓ اور ابوطالب کی اولاد تک محدود کرنے کا باعث بن گئی۔ کہتے ہیں کہ یہ حضرت علیؓ کا بھی مخصوص لقب تھا (محب الدین الطبری : الریاض النضرۃ، قاہرہ ۱۳۲۷ھ، ۲ : ۱۵۵)؛ الطّبری (۳ : ۶۳۵ س ۶) بنو ہاشم کے ساتھ ساتھ اشراف کا بھی ایک مخصوص جماعت کی حیثیت سے ذکر کرتا ہے.

الماوردی (الاحکام السلطانیۃ، طبع Enger، Bonn ۱۸۵۳ء، ص ۱۶۵ س ۷) نے اشراف کو طالبیوں (بنو طالب) اور عباسیوں (بنو عباس) میں تقسیم کیا ہے۔ چوتھی صدی کے نصف آخر کی ادبی تاریخ سے ہمیں دو بھائیوں : الشریف الرّضی اور الشریف المرتضٰی کا پتا چلتا ہے (دیکھیے براکلمان : G.A.L.، ۱ : ۸۲)۔ السیوطی : رسالۃ السلالۃ الزینبیۃ، ورق ۴ الف ببعد (الصبّان، ص ۱۸۳ ببعد) کے بیان کے مطابق صدر اول میں الشریف کا نام ان تمام لوگوں کے لیے استعمال ہوتا تھا جو اہل بیت سے تعلق رکھتے تھے، خواہ وہ حسنی ہوں یا حسینی یا علوی، یعنی محمد بن الحنفیّہ کی اولاد سے ہوں یا حضرت علی کے دوسرے بیٹوں میں سے کسی ایک کی اولاد سے یا جعفری یا عقیلی یا عبّاسی۔ وہ لکھتا ہے کہ الذہبی [رک باں] کی تاریخ میں ہمیں اکثر ایسے القاب ملتے ہیں، مثلاً الشریف العبّاسی، الشریف العقیلی، الشریف الجعفری، الشریف الزینبی، جس سے زیادہ قدیم دور کے متعلق کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ جیسا کہ اس کا بیان

ہے، فاطمیوں نے اس لقب کو صرف حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما کی اولاد کے لیے مخصوص رکھا اور مصر میں یہ دستور اس کے زمانے تک بھی برابر قائم رہا ۔ اگرچہ یہ بیان اس نہایت ہی مختصر سی عبارت کے مطابق نہیں ہے جو اس نے ابن حجر العسقلانی کی کتاب الالقاب سے نقل کی ہے اور جس کے مطابق ''الشریف'' کا لفظ بغداد میں ہر عباسی کے ساتھ، اور مصر میں ہر علوی کے ساتھ بطور لقب استعمال ہوتا تھا؛ تاہم ہم یہ بآسانی فرض کر سکتے ہیں کہ الشریف کا لفظ اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے اس وقت صرف حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی اولاد کے لیے استعمال ہوتا تھا ۔ السیوطی نے ایک دوسرے سلسلے میں ذکر کیا ہے (ص ۶ الف / ب؛ الصبان، ص ۱۹۰ ببعد؛ ابن حجر الہیتمی : الفتاوی الحدیثیة، ص ۱۲۳ ببعد) کہ جو وقف یا وصیت اشراف کے حق میں ہو وہ صرف حضرت الحسنؓ یا حضرت الحسینؓ کی اولاد ہی کو پہنچتی ہے، کیونکہ اس قسم کی تمام امانتوں یا تحویلوں کا فیصلہ عرف (یعنی مقامی رواج) کے مطابق کیا جا سکتا ہے اور مصر کے رواج کے مطابق، جو فاطمیوں کے زمانے سے جاری ہے، یہ لفظ صرف حسنیوں اور حسینیوں ہی کے لیے استعمال ہو سکتا ہے ۔ آخر میں السیوطی نے لکھا ہے کہ مصر کے لسانی محاورے کے مطابق شرف کے مختلف درجے تھے؛ چنانچہ ایک درجے میں تمام اہل بیت شامل تھے؛ دوسرے درجے میں صرف حضرت علیؓ کی ذرّیت تھی جس میں زینبی (حضرت زینبؓ بنت علیؓ کی اولاد) اور حضرت علیؓ کی دیگر بیٹوں کی اولاد بھی شامل تھی ۔ آخر میں اس سے بھی ایک چھوٹی جماعت شرف النِّسبة کی تھی، جس میں صرف حضرت حسنؓ و حضرت حسینؓ کی اولاد تھی ۔

مؤرخین کے ہاں شریف کا لقب سب سے پہلے سلطنت عباسیه کے زوال کے وقت علویوں کے لیے استعمال ہوا ہے، جب کہ علوی ہر جگہ بغاوت کر رہے تھے اور طبرستان اور عرب میں طاقت پکڑ رہے تھے (Snouck Hurgronje : *Mekka*، ۱ : ۵۶ ببعد).

لفظ سیّد بھی شریف ہی کے مترادف تھا ۔ سیّد کے معنی آقا و مالک کے ہیں اور یہ لفظ غلام کی ضد ہے (دیکھیے، مثلاً البخاری، کتاب الاحکام، باب ۱، وغیرہ؛ التّرمذی، کتاب البّر، باب ۵۳) اور خاوند بھی اپنی بیوی کا سیّد ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: [وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيْصَهٗ مِنْ دُبُرٍ وَّاَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ ط (۱۲ [یوسف] : ۲۵)] ۔ قوم یا قبیلے کے سردار کو بھی عام طور سے سیّد کہتے تھے ۔ (قرآن مجید میں ہے) وَقَالُوْا رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا (۳۳ [الاحزاب] : ۶۷)، یعنی اور انہوں نے کہا اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے سرداروں کی پیروی کی؛ نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۲۹۵، س ۱۷) جس کا اثر و اقتدار صرف ذاتی اوصاف پر مبنی ہوتا تھا، مثلاً حِلم، سخاوت، اور خطابت (دیکھیے ابن قتیبه : عیون الاخبار، ۱ : ۲۲۳ ببعد؛ G. Jacob : *Altarab Beduinenleben*، ۲ (برلن ۱۸۹۷ء) : ۲۲۳ ببعد؛ Lammens : *Le Berceau de l'Islām*، ص ۲۰۶ ببعد) ۔ بعض جسمانی صفات بھی سیّد کی علامات سمجھی جاتی تھیں (ابن قتیبه : محلّ مذکور؛ Mez : *Die Renaissance des Islāms*، ص ۱۳۳) ۔ قرآن مجید نے حضرت یحییٰ علیه السلام کی تعریف کرتے ہوئے انہیں سیّد کہا ہے [فَنَادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُّصَلِّيْ فِي الْمِحْرَابِ ۙ اَنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيٰى مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ وَسَيِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ (۳ [آل عمرٰن] ۳۹)] ۔ اسی زمانے میں لفظ سیّد بھی علویوں اور طالبیوں کے لیے لقب کے طور پر استعمال ہونے لگا ہوگا جس زمانے میں شریف استعمال ہوتا

تھا۔ اس لفظ کے استعمال کے ارتقا میں غالبًا وہ روایات ضرور اثر انداز ہوتی ہیں جن میں حضرت الحسنؓ اور حضرت الحسینؓ اور ان کے والدینؓ کو سیّد کہا گیا ہے۔ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کا یہ ارشاد مبارک ہم تک بذریعۂ روایت پہنچا ہے ''میرا یہ لڑکا حسن سیّد ہے۔ گمان غالب ہے کہ اللہ تعالی اس کے توسّط سے دو مسلمان جماعتوں میں صلح کرا دے گا'' (البخاری، کتاب الفتن، باب ۲۰، عدد ۲؛ کتاب فضائل الصحابة، باب ۲۲؛ الترمذی، مناقب الحسن و الحسین، باب ۳۰)۔ حضرت الحسینؓ کو احادیث میں ''سیّد شباب اھلِ الجنّة'' کہا گیا ہے (النبہانی، ص ۶۴ س ۱۷ ببعد) اور حضرت الحسن اور حضرت الحسین کو سیّدا شباب الجنّه (یعنی جنت کے نوجوانوں کے دو سردار) کا خطاب دیا گیا ہے، وغیرہ (الترمذی، کتاب مذکور؛ النسائی، خصائص امیر المومنین علی ابن ابی طالب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ص ۳۲ و ۳۶) اور ان دونوں کی والدۂ محترمہ حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالی عنہا کو پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے میری امت کی خواتین کی سردار، خواتین عالم کی سردار اور خواتین جنت کی سردار فرمایا ہے (سیدة نسآء امتی، یا سیدة نسآء ھذہ الامّة، اور سیدة نسآء العالمین، سیدة نسآء اھل الجنة، دیکھیے ابن سعد: طبقات، ۸ : ۱۷ ببعد؛ البخاری، فضائل الصحابة، باب ۲۹؛ النسائی: کتاب مذکور، ص ۳۲ ببعد؛ النبہانی، ص ۳۵ س ۳ ببعد)۔ کہتے ہیں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے حضرت علیؓ کو سیّد العرب اور سید المسلمین کہا تھا اور ایک موقع پر ان سے فرمایا کہ تم اس دنیا میں بھی سردار ہو اور اگلی دنیا میں بھی (مُحبّ الدّین الطبری: کتاب مذکور، ۲ : ۱۷۷)۔ البیہقی (کتاب مذکور، ص ۹۶ س ۱۰) میں ایک شعر میں حضرت علیؓ کو سید النّاس کہا گیا ہے، لیکن اصولاً اس قسم کے الفاظ [صرف رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم ہی کے لیے استعمال ہوتے ہیں جیسے سیّد وُلْدِ آدم (ابن سعد: کتاب مذکور، ۱/۱ : ۳، س ۱۵)؛ سیّد البشر (ابن عبدربّه: کتاب مذکور، ۲ : ۲۴۶ س ۱۷)].

ابتدا میں سیّد کا لفظ ان لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہوگا جو اپنے حلقے میں کچھ اثر و رسوخ رکھتے تھے۔ ابن مُھنّا حسنی کی کتاب، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب میں بعض علویوں کو اکثر سیّد کہا گیا ہے (بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۵۱ س ۱۶، ص ۵۲ س ۲، ۳؛ ص ۵۳ س ۱۰، ص ۵۹ س ۲، ۶، ۹، ۱۶؛ ص ۶۵ س ۱۵، ۱۷؛ ص ۱۱۷؛ ص ۱۳۲ س ۷، ص ۱۳۹ س ۹)؛ الذّھبی (تاریخ الاسلام، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۷۲۱، ورق ۵۶ الف) نے یہ لقب ائمۂ دوازدہ میں سے امام علی بن محمد [الرضا] کو دیا ہے۔ ہمیں ان دونوں کا مرکب السیّد الشّریف یا اس کا عکس (الشریف السیّد) بھی ملتا ہے (النّویری: نہایة الارب، قاہرہ ۱۳۴۲ھ، ۲ : ۲۷۷؛ الخزرجی: العقود اللؤلؤیه، ج ۱، سلسلۂ یادگار گب، لائیڈن - لنڈن ۱۹۱۳ء، ص ۳۱۴ س ۱۱)۔ لفظ سیّد کا اطلاق اکابر صوفیه، اولیاے کرام اور مشاہیر علماے دین پر بھی ہونے لگا تھا، مثلاً السّادة (الصّوفیه) اور السادة الاولیآء (الشّرجی: طبقات الخواص، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۲ س ۹ ص ۳ س، ص ۹۵ س ۳)؛ السّادة الاَعْلَام (ابن حجر الہیتمی: الفتاوی الحدیثیه، ص ۲۳۱)، لفظ سیّدی اور سِیدی جو الشّعرانی (لواقح الانوار فی طبقات الاخیار، قاہرہ ۱۳۱۵ھ) کے ہاں بکثرت مستعمل ہے، ان لوگوں کے لیے بہت زیادہ مقبول ہو گیا تھا، جو مقدس خیال کیے جاتے تھے اور اسی سے غلام اپنے آقا کو مخاطب کرتا تھا۔

الشّریف کی طرح السیّد کا اطلاق بھی بہت سے مسلم ممالک میں صرف حسنی اور حسینیوں پر ہونے لگا؛ چنانچہ حضر موت میں ان کا عام لقب سیّد ہے۔

(Snouck Hurgronje : Verspr. Geschr.، ۳ : ۱۶۳)۔ الخزرجی سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانے میں ان کا عام لقب شریف تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۳۰۵ ببعد، بمواضع کثیرہ)، اب امین الرّیحانی (ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۴ء، ۱ : ۹۲، حاشیہ ۱) کے بیان کے مطابق ان کا لقب سیّد ہے۔ حجاز میں عام دستور تھا کہ صرف ان حسنیوں کو شریف کہتے تھے جن کے بزرگ مکۂ مکرّمہ میں رہتے آئے تھے اور سیّد صرف حسینیوں کو کہتے تھے، لیکن مکّے کا باشندہ شریف اعظم کو سیّدنا (ہمارے سید یا آقا) کہتا ہے اور مؤخر الذکر اپنے خاندان کے افراد کو سیّد کا لقب دیتا ہے (Snouck Hurgronje : Mekka، ۱ : ۵۷؛ وہی مصنّف : Verspr. Geschr.، ۳ : ۱۶۳؛ ۵ : ۳۱، ۳۳؛ النّبہانی، ص ۳۱)۔ سیّد اور میر (امیر) کے القاب جو ایران میں رائج تھے ترکی اور ہندوستان میں بھی مستعمل تھے (Chardin : Voyages، طبع Langlés، پیرس ۱۸۱۱ء، ۵ : ۲۹۰؛ d'Ohsson : Tableau de l'empireothoman، پیرس ۱۷۸۹ تا ۱۸۲۰ء، ۱ : ۷۰؛ J. von. Hammer : Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung، ویانا ۱۸۱۵ء، ۲ : ۳۹۸؛ Jaʿfar Sharif. Herklots : Islām in India or the Qānūn-i-Islām، طبع جدید از W. Crooke، لنڈن ۱۹۲۱ء، ص ۲۶ تا ۲۸)۔ سیّد کا لقب ملائیشیا میں عام ہے۔ اس کے ساتھ آچے [ورک بان] کے علاقے میں ہمیں اعزازی لفظ حبیب (پیارا) بھی ملتا ہے۔ یہ لفظ عرب میں بھی مستعمل ہے (Snouck Hurgronje : The Achehnese، ۱ : ۱۰۰)۔

عباسی دور میں اشراف (عباسی اور طالبی) عام طور سے ایک نقیب الملقّب بہ نقیب الاشراف کے زیر اقتدار ہوتے تھے، جسے وہ خود چنتے تھے۔ اس عہدے کی تاریخ کے سلسلے میں بہت کم تحقیق و تدقیق کی گئی ہے۔ یہ امر کہ یہ عہدہ اس سے قبل بنو امیّہ کے عہد میں بھی موجود تھا، جیسا کہ فان کریمر (Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen، ویانا ۱۸۷۵ء، ۱ : ۳۳۹، حاشیہ ۱) نے ابن خلدون کی العبر، (بولاق ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۱۳۴ پانچویں سطر نیچے سے) سے قیاس کیا ہے، نہایت مشتبہ ہے، کیونکہ جو عبارت نقل کی گئی ہے وہ غالبًا مسخ شدہ ہے (دیکھیے الطّبری، ۲ : ۱۶، ۱۷ س ۱)۔ بنو ہاشم کی دونوں شاخیں غالبًا ابتدا ہی سے ایک نقیب (امیر) کے ماتحت تھیں، جیسا کہ ۳۰۱ھ / ۹۱۳-۹۱۴ء کے قریب صورت حال تھی۔ (عریب، طبع de Goeje، ص ۴۷)۔ بایں ہمہ ۲۵۰ھ / ۸۶۴ء میں بقول الطّبری (۳ : ۱۵۱۶، س ۱۰) طالبیوں کے تمام معاملات کا مہتمم یا مختار کار (یتولّی امراء الطالبین) ایک شخص عمر بن فرج (الرخّاجی) تھا جو بظاہر ہاشمی نہیں تھا۔ علی بن محمد بن جعفر الحمّانی العلوی (م ۲۶۰ھ / ۸۷۳-۸۷۴ء) کوفے میں نقیب تھا (المسعودی : مروج الذہب، پیرس ۱۸۶۱-۱۸۷۷ء، ۷ : ۳۳۸)۔ شاید اسی زمانے میں اور اس کے بعد بھی بڑے شہروں میں شرفاء کے نقیب ہوتے تھے، جو نقیب النقباء کے ماتحت ہوتے تھے۔ عمومی نظریے کے مطابق نقیب کے لیے لازمی تھا کہ وہ علم الانساب کا اچھا علم رکھتا ہو اور اس کا یہ فرض ہوتا تھا کہ وہ اشراف کا ایک رجسٹر رکھے؛ اس میں پیدائش و اموات درج کرے اور بیان کردہ علوی سلسلۂ نسب کی صحت کی جانچ پڑتال کرے (دیکھیے عریب، ص ۴۹ ببعد، ۱۹۷)۔ اس کا یہ بھی فرض تھا کہ اشراف کے چال چلن کی نگرانی کرتا رہے، انہیں بے اعتدالیوں (تجاوز عن الحدود) سے باز رکھے؛ انہیں ان کے فرائض کی انجام دہی کی طرف متوجہ کرتا رہے اور ہر اس چیز سے بچنے کے لیے کہتا رہے جو ان کے

اثر و اقتدار کے لیے ضرر رساں ہو۔ اس کا یہ بھی فرض تھا کہ ان کے مطالبات کے پورا کرنے پر زور دے، خصوصاً وہ مطالبات جن کا تعلق خزانۂ عامرہ سے ہو؛ شریف خاندان کی عورتوں کو کم درجے کے مردوں سے رشتۂ ازدواج قائم کرنے سے روکے، نیز یہ دیکھے کہ اشراف کے اوقاف کا انتظام صحیح نہج پر ہو رہا ہے یا نہیں۔ نقیب النقباء کے دیگر مخصوص فرائض بھی تھے، جن میں بعض عدالتی اختیارات بھی شامل تھے، دیکھیے الماوردی، کتاب مذکور، ص ۱۶۳ ببعد؛ von Kremer، کتاب مذکور، ۱ : ۳۴۸ ببعد؛ Mez : کتاب مذکور، ص ۱۵۰۔

سبز دستار کی ابتدا جو عام طور سے اشراف کا ایک مخصوص نشان بن گئی، سلطان الاشرف شعبان (۷۶۴ھ/۱۳۶۳ء تا ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء) کے ایک فرمان سے ہوئی جس نے ۷۷۳ھ/۱۳۷۱-۱۳۷۲ء میں حکم دیا کہ اشراف کو ایک سبز پٹی (شُطفہ) پہننا چاہیے جو ان کی پگڑیوں سے بندھی ہوئی ہو اور انھیں دوسرے لوگوں سے ممتاز کرے اور ان کے اعلٰی مقام کے لیے باعث عزت بھی ہو (ابن ایاس : بدائع الزہور، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱ : ۲۲۷؛ علی دِدِہ : محاضرۃ الاوائل و مسامرۃ الاواخر، بولاق ۱۳۰۰ھ، ص ۸۵؛ Dozy : *Dict. des noms des vêtements chez les Arabes*، ایمسٹرڈم ۱۸۴۵ء، ص ۳۰۸؛ Mez : کتاب مذکور، ص ۵۹)۔ یہ فرمان جس کا اس زمانے کے شعرا نے ذکر کیا ہے، المأمون کے ایک فرمان کی یاد تازہ کرتا ہے جس نے رمضان ۲۰۱ھ/۸۱۷ء میں اپنے خاندان کے سیاہ رنگ کے (امتیازی) نشان کو سبز میں بدل دیا تھا۔ جب اس نے حضرت امام حسین رضؓ کی اولاد میں سے علی ابن موسٰی الرّضا کو اپنا جانشین نامزد کیا (الطبری، ۳ : ۱۰۱۲ ببعد)۔ محمد بن جعفر الکتّانی الحسنی نے دستار پر جو رسالہ (الدعامۃ لمعرفۃ احکام سنۃ العمامۃ، دمشق ۱۳۴۲ھ، ص ۹۷ ببعد) لکھا ہے، اس میں اس نے فرض کیا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے جانشینوں نے اس کے بعد سے اپنے لیے سبز رنگ مخصوص کر لیا، لیکن وہ صرف اپنے عماموں پر سبز رنگ کی کوئی چیز پہن لیتے تھے۔ اس کا خیال ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ یہ دستور جاتا رہا یہاں تک کہ سلطان شعبان نے اسے اپنے فرمان سے ازسرِ نو زندہ کیا۔ کتاب دُرر الاصداف کے مطابق، جسے الکتانی نے نقل کیا ہے، پوری سبز دستار کے پہننے کا دستور مصر کے پاشا السیّد محمد الشریف کے ایک فرمان مجریہ ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء سے شروع ہوا (الاسحاقی : اخبار الاُول فی من تصرّف فی مصر مِن اَرباب الدُّول، قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ص ۱۶۳ نیچے)، جب اس نے کعبۃ اللّٰہ کے کِسوۃ (غلاف) کی نمائش کی اور اشراف کو حکم دیا کہ ان میں ہر ایک اس کے رو برو سبز دستار پہن کر حاضر ہو۔ السّیوطی نے لکھا ہے کہ اس بِلّے (نشان) کا پہننا بدعت مباحہ ہے جسے اگر کوئی شریف یا غیر شریف اختیار کرنا چاہے تو اسے روکا نہیں جا سکتا، اور اگر کوئی شخص نہ پہننا چاہے تو اس پر بہ جبر ٹھونسا بھی نہیں جا سکتا، کیونکہ ایسے کسی حکم کا استخراج فقہ سے نہیں کیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ نشان اشراف کے امتیاز کے لیے جاری کیا گیا تھا، لہٰذا اسے حسنیوں اور حسینیوں کے لیے مخصوص و محدود کر دینا اور یا اس کا استعمال زینبیوں بلکہ علویوں اور طالبیوں کے باقی ماندہ وسیع تر حلقے کے لیے کھول دینا بالکل یکساں جائز ہے۔ اس دستور کو قرآن مجید [: یٰۤاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ وَ بَنٰتِکَ وَ نِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِھِنَّ ط] (۳۳ [الاحزاب] : ۵۹) سے بھی ملانے کی کوشش کی گئی ہے جس میں بعض مفسرین

اس امر کا اشارہ پاتے ہیں کہ علماے امّت کو اپنی پوشاک سے سبز ہونا چاہیے، مثلاً لمبی آستینیں رکھنا، طیلسان کا لپیٹنا، تاکہ وہ بآسانی پہچانے جا سکیں اور علم کی وجہ سے ان کی قدر و منزلت کی جا سکے (السّیوطی، ورق ۵ الف تا ۶ الف۔ مکمل در الصبّان، ص ۱۸۹ ببعد، مختصر در ابن حجر الہیتمی : الفتاوی الحدیثیہ، ص ۱۲۴ اور النّبہانی، ص ۴۰ ببعد) ۔ مذکورۂ بالا قرآنی آیت کے پیش نظر الصبّان کے خیال میں (ص ۱۹۱) یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ اشراف کے لیے سبز بلّے یا نشان لگانے یا سبز دستار پہننے کی سفارش کی گئی ہے اور علما کے سوا دوسروں کے لیے اس کا استعمال مذموم ہے، کیونکہ مؤخر الذکر یہ [لباس] پہن کر وہ اپنے اصلی نسبی زمرے کو چھوڑ کر کسی دوسرے زمرے میں داخل ہونا چاہتے ہیں جس کی اجازت نہیں ہے ۔ اسی بنا پر الکتّانی کے بیان کے مطابق مالکی فقہا کے نزدیک بھی شریف کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے سبز دستار کا پہننا ممنوع ہے ۔ رہی وہ حدیث جو امام احمدؒ بن حنبل نے روایت کی ہے اور جس کے مطابق رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو قیامت کے روز اللہ تعالٰی کی طرف سے سبز دستار پہنائی جائے گی تو شافعی فقہا کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا سر کا لباس اشراف کے لیے مستحب ہے (الکتّانی، ص ۹۸ نیچے، دیکھیے ص ۹۵) ۔ دوسرے ائمہ اس پر مصر معلوم ہوتے ہیں کہ اہل جنت کے لباس کا رنگ سبز ہوگا، دیکھیے قرآن مجید [: وَّ یَلۡبَسُوۡنَ ثِیَابًا خُضۡرًا مِّنۡ سُنۡدُسٍ وَّ اِسۡتَبۡرَقٍ مُّتَّکِـِٕیۡنَ فِیۡہَا عَلَی الۡاَرَآئِکِ ؕ (۱۸ [الکہف] : ۳۱)، یعنی سبز ریشم کے باریک اور دبیز کپڑوں سے آراستہ وہ مسندوں پر تکیہ لگائے ہوئے ہوں گے؛ عٰلِیَہُمۡ ثِیَابُ سُنۡدُسٍ خُضۡرٌ وَّ اِسۡتَبۡرَقٌ (۷۶ [الدھر] : ۲۱)، یعنی ان کے بدن پر دیبا [illegible] اور اطلس کے کپڑے ہوں گے] ۔ نیز یہ کہ پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کا یہ نہایت محبوب و پسندیدہ رنگ تھا (الکتّانی، ص ۹۵ ببعد، حدیث کے حوالوں سے) ۔

سبز دستار تمام عالم اسلامی میں عام طور پر اشراف کے سر کا لباس نہیں بن سکی ۔ عرب میں وہ سفید دستار کے سوا شاذ و نادر ہی کوئی دوسرا عمامہ پہنتے ہیں (Snouck Hurgronje : Verspr.، Geschr.، ۴/۱ : ۶۳) ۔ سبز رنگ کو ایران میں ترجیح دی جاتی تھی (Chardin : Voyages، محل مذکور؛ P. M. Sykes : Ten Thousand Miles in Persia، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۴۲، حاشیہ ۱، کے بیان کے مطابق وہاں سیّد اپنی نیلی دستار اور سبز تہبند سے پہچانا جاتا ہے ۔ ہندوستان [اور پاکستان] میں سیّد سبز لباس پہنتے ہیں، اسی لیے انہیں بعض اوقات سبز پوش کہا جاتا ہے (Jaʿfar Sharīf-Herklots، کتاب مذکور، ص ۳۰۳) ۔ النّبہانی کے بیان کے مطابق قسطنطنیہ میں سبز دستار نجابت خاندانی کی علامت متصوّر نہیں ہوتی، وہاں سبز دستار صرف علما اور طلبہ ہی نہیں پہنتے، بلکہ تمام اصحاب حرفت اور گلیوں میں چکر لگانے والے بیوپاری بھی پہنتے ہیں، بالخصوص موسم سرما میں کیونکہ اس پر گرد و غبار جلد ظاہر نہیں ہوتا ۔ اس بنا پر بہت سے اشراف سبز رنگ سے گریز کرتے ہیں۔

صحیح الاعتقاد لوگوں کے خیال کے مطابق آل رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کے افراد بعض دوسرے طریقوں سے بھی پہچانے جاتے ہیں، مثلاً صدقہ (زکوٰۃ [رکّ باں]) میں سے حصہ لینا ان کے لیے ممنوع ہے ۔ صدقے کے بارے میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے کئی بار فرمایا : ”یہ لوگوں کا میل ہے“ (دیکھیے قرآن مجید [خُذۡ مِنۡ اَمۡوَالِہِمۡ صَدَقَۃً تُطَہِّرُہُمۡ وَ تُزَکِّیۡہِمۡ بِہَا وَ صَلِّ عَلَیۡہِمۡ ؕ (۹ [التوبۃ] : ۱۰۳)، یعنی (اے پیغمبر !)

ان کے مال سے صدقات (زکوٰۃ) قبول کر لو کہ اس سے تم ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو اور ان کے حق میں دعاے خیر کرو۔ صدقہ نہ پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی ذات کے لیے جائز ہے اور نہ آپ کی آل کے لیے۔ فقہا کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس قاعدے کا اطلاق صرف بنو ہاشم پر ہوتا ہے یا بنو مطلب پر اور ان دونوں خاندانوں کے موالی پر بھی۔ نیز یہ کہ آیا صدقات النفل اور صدقات التطوع بھی اس میں شامل ہیں یا نہیں (النّبہانی، ص ۴۴ ببعد) .

اولاد فاطمہؓ کو یہ خاص حق حاصل ہے کہ وہ رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے بیٹے کہلائیں۔ اس طرح ان کا سلسلۂ نسب براہِ راست رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم تک پہنچ جاتا ہے۔ اسی لیے انہیں اکثر اوقات ''ابن رسول اللہ'' کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ اس کی تصدیق میں الطّبرانی کی کتاب میں سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ارشادات نقل کیے جاتے ہیں، مثلاً آپؐ کا ارشاد ہے: ''کسی ایک ماں کے تمام بیٹے اپنا سلسلۂ نسب ایک مورثِ اعلٰی سے ملاتے ہیں، بجز اولاد فاطمہ کے، کیونکہ ان کا قریب ترین قرابت دار میں ہوں، اور میں ہی ان کا مورث اعلٰی ہوں'' (ولیہم و عصبتہم۔ دیکھیے ابن حجر الہیثمی: الفتاوی الحدیثیّۃ، ص ۱۲۳ س ۲۴ ببعد؛ النّبہانی، ص ۸۴ ببعد).

چونکہ اہل بیت حسب و نسب کے لحاظ سے شریف ترین لوگ ہیں، اس لیے اس خاندان کے ارکان اُناث کا کوئی کفو (یعنی حسب و نسب میں مساوی) نہیں ہے۔ السیّوطی (ورق ۳ الف ببعد؛ دیکھیے الصبّان، ص ۱۸۸؛ ابن حجر الہیثمی، کتاب مذکور، ص ۱۲۳، س ۳۱) کے نزدیک یہ بہت ہی قدیم راے ہے کہ ایک شریفہ عورت کی ایک غیر شریف مرد کے ساتھ شادی ہونے سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ شریف نہیں ہوگا۔ جیسا کہ الصبّان (ص ۱۹۲) ذکر کرتا ہے کہ بہت سے لوگ ہیں جو اپنے شریف سمجھتے ہیں، مگر عملاً سید لڑکیوں کی شادیاں ایسے آدمیوں سے جو ان کے برابر نہ ہوں بہت کم ہوتی ہیں (*The Achehnese* : Snouck Hurgronje، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ۱ : ۵۸؛ وہی مصنف : *Verspr. Geschr.*، ۱/۴ : ۲۹۷ ببعد؛ بیگم میر حسن علی: *Observations on the Mussulmauns of India*، بار دوم مع حواشی از W. Crooke، لنڈن ۱۹۱۷ء، ص ۴ ببعد)۔ الشّعرانی (در النّبہانی، ص ۸۹ ببعد) کسی شریف کی بیوہ یا مطلقہ سے نکاح کرنا مستحسن نہیں سمجھتا۔ ایک شخص کسی شریف عورت کے ساتھ رشتۂ ازدواج میں اسی وقت منسلک ہو سکتا ہے جب اسے یقین ہو کہ وہ اس کے تمام حقوق ادا کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے درپے رہے گا اور اپنے آپ کو اس کا غلام سمجھے گا.

رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا مندرجۂ ذیل ارشاد خاص طور سے اہل البیت سے متعلق ہے: ''حسب اور نسب کے تمام رشتے قیامت کے دن ٹوٹ جائیں گے، سوا میرے تعلق کے''، یعنی اہل البیت ہی ایسے لوگ ہیں جنہیں ان کے خاندانی تعلق سے فائدہ پہنچے گا (النبہانی، ص ۲۲، ۳۰، ۳۹ ببعد، ۴۷).

ایک ضعیف حدیث کی رو سے پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ: ''آسمان کے رہنے والوں کے لیے آسمان کے ستارے 'امان' ہیں اور زمین میں رہنے والوں کے لیے (یا میری امت کے لیے) میرے اہل بیت''۔ شارحین کے نزدیک ''اہل البیت'' سے یہاں مراد (حضرت) فاطمہ رضی اللہ تعالٰی عنہا کی اولاد ہے۔ زمین پر ان کا وجود اس کے رہنے والوں کے لیے بالعموم اور رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی

امت کے لیے بالخصوص عذاب کے خلاف اور فتنوں سے مغلوب ھو جانے کے خلاف ضمانت ھے۔ یہ خصوصیت ان میں سے صرف پرہیز گاروں ھی کو حاصل نہیں، بلکہ یہ شرف و امتیاز صرف رسول خدا کی اولاد (العنصر النبوی) میں سے ھونے کے باعث ھے، اور ان محاسن یا معائب سے بالکل علحدہ چیز ھے جو فرداً فرداً پائی جاتی ھوں۔ اس رائے کی طرف اشارہ قرآن مجید میں بھی تلاش کیا گیا ھے [: وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ (۸ [الانفال] : ۳۳)، یعنی اور اللہ ایسا کرنے والا نہ تھا کہ تو ان کے درمیان موجود ھو اور پھر انہیں عذاب میں ڈالے] (النبہانی، ص ۲۸ ببعد، ۳۰ و ۴۷؛ الصبان، ص ۱۱۹ ببعد؛ ابن حجر الہیتمی : الصواعق، ص ۱۴۴؛ الفتاوی الحدیثیہ، ص ۱۲۲ س ۱۱ ببعد).

اھل البیت میں سے کسی شخص کو بھی دوزخ کا عذاب نہیں ھوگا (المقریزی، ورق ۱۰۹ ب؛ النبہانی، ص ۲۱ س ۱۷ ببعد، ۳۳ س ۵ ببعد، ۴۵)، اور حضرت علیؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ سب سے پہلے پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے ساتھ جنت میں داخل ھونگے (النبہانی، ص ۴۸ ببعد).

بعض نے یہ کہا ھے کہ پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کی اولاد کے لیے خدا کی مغفرت یقینی ھے اور ان کے ھاتھ سے جو بھی ظلم سرزد ھو اسے عذاب الٰہی تصوّر کرنا چاہیے، اور ممکن ھو تو شکر اور امتنان کے ساتھ قبول کرنا چاہیے۔

ابن العربی جو قرآن مجید کی آیۂ تطہیر [إِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۳۳)] کو [لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (۴۸ [الفتح] : ۲، یعنی تاکہ اللہ تعالٰی تیری اگلی اور پچھلی سب کوتاھیوں کی تلافی فرمادے)] سے ملا کر پڑھتا ھے، جس میں اللہ تعالٰی کی طرف سے رسولؐ سے اس کی کوتاھیوں کی بخشش کا وعدہ کیا گیا ھے، دیگر باتوں کے علاوہ کہتا ھے کہ : ”ھر مسلم کے لیے، جو خدا پر اور خدا کی وحی پر۔ تنزیل پر ایمان رکھتا ھے، یہ لازم ھے کہ وہ اس کلام الٰہی کی صداقت کو پہچانے! ”اے اھل بیت : اللہ تو یہ چاہتا ھے کہ تم سے ناپاکی کا داغ دور فرمائے اور تمہیں پورا پورا پاک کر دے“۔ پس ایک مسلم کو اس بات پر یقین و ایمان ھونا چاہیے کہ اھل البیت جو کچھ بھی کریں، اللہ تعالٰی نے انہیں اس کے لیے معافی دے دی ھے۔ اس لیے ایک مسلم کے لیے یہ کسی طرح بھی مناسب نہیں کہ ان پر نکتہ چینی کرے، یا ایسے لوگوں کے حق میں کوئی ناشائستہ بات کہے جن کے متعلق خود خدائے پاک نے یقین دلایا ھے کہ اس نے انہیں پاک کر دیا ھے اور ھر قسم کی ناپاکی کا داغ ان سے دھو دیا ھے، ان کے نیک کاموں کی وجہ سے نہیں جو انہوں نے سرانجام دیے ھوں، نہ ان اعمال حسنہ کے باعث جو انہوں نے کیے، بلکہ محض اس لیے کہ اللہ کی نگاہ لطف و کرم ان پر ھمیشہ رہتی ھے“ (الفتوحات المکّیۃ، قاھرہ ۱۳۲۹ھ، باب ۲۹، ۱ : ۱۹۶ س ۷، تا ۱۹۸ س ۲۵ بالخصوص ص ۱۹۶ س ۳۱ ببعد، ۱۹۷، ۱۴ ببعد؛ در المقریزی، ورق ۱۰۸ ب، ۱۳، ببعد؛ در النبہانی، ص ۱۱ تا ۱۳، ۷۶ تا ۷۹).

ایک شریف کی مثال جس پر کسی ھوائے نفسانی کی وجہ سے حد جاری ھو چکی ھو، مثلاً شراب نوشی یا سرقہ وغیرہ، اس امیر یا سلطان کی سی ھے جس کے پاؤں گندے اور خاک آلود ھو گئے ھوں اور اس کا کوئی خادم انہیں پاک و صاف کر دے۔ اس کی مثال ایک نافرمان لڑکے کی بھی ھو سکتی ھے جو حق وراثت سے محروم نہیں کیا جا سکتا (ابن حجر الہیتمی، کتاب مذکور، ص ۱۲۲

ص ۲۰ ببعد؛ النبہانی، ص ۴۶)۔

اہل البیت کے ساتھ محبت رکھنے کا فرض قرآن مجید [قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبٰى (۴۲ [الشوری]: ۲۳)] سے ماخوذ ہے ۔ جہاں قربی سے مراد رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی قرابت داری ہے (ابن بطریق الحلّی: خصائص وحی المبین، ص ۵۱ ببعد؛ وہی مصنف: العمدۃ، ص ۲۳ ببعد؛ المقریزی، ورق ۱۱۲ الف، ۱۶ ببعد؛ ابن حجر الہیتمی: الصواعق، ص ۱۰۴ ببعد؛ الشبراوی، ص ۴ ببعد؛ الصبّان، ص ۹۶ و ببعد؛ النبہانی، ص ۷۲ ببعد)۔

اشراف کا ہمیشہ اعزاز و احترام کرنا چاہیے، بالخصوص ان میں سے ان کا جو خدا پرست اور عالم و فاضل ہوں ۔ یہ پیغمبر خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کے احترام کا قدرتی نتیجہ ہے ۔ انسان کو ان کے سامنے انکسار برتنا چاہیے، جو شخص انہیں ایذا پہنچائے اسے قابل نفرت سمجھنا چاہیے، ان کے ناروا سلوک کو صبر کے ساتھ برداشت کرنا چاہیے، ان کی برائی کا بدلہ نیکی سے دینا چاہیے، ضرورت کے وقت ان کی مدد کرنا چاہیے، ان کے معائب کو آشکارا کرنے سے احتراز کرنا چاہیے ۔ اس کے برعکس ان کے محاسن کی برملا تعریف کرنا چاہیے، انسان کو ان میں سے خدا پرستوں کی دعائیں لے کر خدا اور اس کے رسول سے قریب تر ہونے کی کوشش کرنا چاہیے (الشبراوی، ص ۷ س ۱۷ ببعد) ۔ الشعرانی کے قول کے مطابق شریف کے ساتھ انسان کو ویسا ہی امتیازی سلوک کرنا چاہیے جو کہ کسی حاکم یا قاضی العسکر کے ساتھ کیا جاتا ہے ۔

بہت سے سیّد اور شریف تمام عالم اسلامی میں موجود ہیں ۔ متعدد خاندانوں نے تھوڑے یا زیادہ عرصے کے لیے حکومت بھی کی ہے، مثلاً طبرستان اور دیلم میں، مغربی عرب میں، یمن اور مراکش میں ۔ بعض دوسرے خاندان مقامی طور پر با اثر رہے ہیں، لیکن ان میں سے اکثر لوگوں نے غربت اور افلاس کی زندگی بسر کی ہے اور کر رہے ہیں ۔ علوی حسب و نسب کی اصلیت مدتوں سے محل نظر رہی ہے ۔ مغربی عرب اور حضر موت میں حسب و نسب کی پاکیزگی زیادہ سے زیادہ قائم رہی ہے ۔ حضر موت کے علوی جن میں بڑے بڑے فقہا، علما اور صوفیہ گزرے ہیں، صرف مغربی عرب کے شریفوں کو حسب و نسب کے اعتبار سے اپنے ہم پلہ تسلیم کرتے ہیں ۔

سیّدوں اور شریفوں سے متعلق اور ان کے احترام کے بارے میں زیادہ تفصیلی بیان کے لیے دیکھیے Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۱: ۳۲ ببعد، ۷۰ ببعد؛ حضر موت کے سیّدوں کے متعلق جن کی ایک نمائندہ جماعت ملیشیا میں موجود ہے اور جن میں سیاک Siak اور پونتیاناک Pontianak کی سلطنتوں کے بانی بھی شامل ہیں، دیکھیے وہی مصنف: *Versper. Geschr.*، ۳: ۱۶۲ ببعد؛ *The Achehnese*، ۱: ۱۰۲ ببعد؛

ان شریفوں کی تاریخ کے لیے جنھوں نے مکّے اور حجاز میں چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے لے کر ۱۹۲۳ء تک حکمرانی کی، دیکھیے Snouck Hurgronje: *Mekka*؛ نیز رک بہ مکّہ (تاریخ)؛ نیز مختصر بیان دیکھیے البتنونی: الرحلۃ الحجازیہ، قاہرہ ۱۳۲۹ء، ص ۷۳ ببعد ۔ عرب کے اشراف خاندانوں سے متعلق معلومات *A Hand-book of Arabia* میں ملیں گی جسے قسمت اطلاعات بحریہ کے جغرافیائی شعبے نے مرتب کیا ہے (مطبوعۂ لنڈن، بمدد اشاریہ اور بذیل مادۂ اشراف) ۔ مراکش کے شریفوں کے لیے رک بہ حسنی، حسینی، شرفاء، ہندوستان کے سیّدوں کے لیے ہند (برطانوی) ۔ [بعض علما نے مذکورۂ بالا بیانات سے اختلاف کیا ہے]۔

طالبیوں کے سلسلۂ نسب کے بارے میں احمد ابن علی . . . . ابن مہنّی الدّاوُدی الحسنی نے عمدۃ الطالب فی انساب علی ابن ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ میں بحث کی ہے .

مآخذ: (۱) النّسائی: خصائص امیر المؤمنین علیؓ ابن ابی طالب، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۲) یحیٰی بن الحسن . . . . ابن بطریق الحلّی: کتاب خصائص وحی المبین فی مناقب امیر المؤمنین، چاپ سنگی، ۱۳۱۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: کتاب العمدہ، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۹ھ؛ (۴) المقریزی: کتاب فیہ معرفۃ ما یجب لآل البیت، من الحق علی من عاداہم، لائیڈن مخطوطہ ۵۶۰، ج ۱۳ (Cat. Cod. Arab.، ۲ : ۵۰)؛ (۵) السّیوطی: رسالۃ السّلالۃ الزینبیّہ، لائیڈن، مخطوطہ عدد ۲۲۲۶ (فہرس المخطوطات العربیہ، ۲ : ۶۰)؛ (۶) وہی مصنف: احیاء المیت فی الاحادیث الواردۃ فی آل البیت، الشّبراوی: الاتحاف کے حاشیے پر دیکھیے نیچے؛ (۷) ابن حجر الہیتمی: الصّواعق المحرقۃ فی ردّ علی اہل البدع و الزندقہ، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۸) وہی مصنّف: الفتاوی الحدیثیّہ، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۹) الشّبراوی: الاتحاف بحبّ الاشراف، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۱۰) محمد الصّبان: اسعاف الرّاغبین فی سیرۃ المصطفی و فضائل اہل بیتہ الطّاہرین، الشّبلنجی: نور الابصار فی مناقب اہل بیت النّبی المختار کے حاشیے پر، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۱۱) یوسف بن اسمعیل النّبہانی: الشّرف المؤبّد لآل محمد، قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۱۲) Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۱۱ ببعد؛ (۱۳) E. W. Lane: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*، بار سوم، لندن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۳۲، ۳۶، ۱۹۷، ۲۱۰، ۳۶۶.

(C. VAN ARENDONK)

شریف پاشا: خدیو اسمعیل و توفیق کے عہد کا ایک مصری مدبّر۔ وہ ترکی الاصل تھا اور قاہرہ میں ۱۸۲۳ء میں پیدا ہوا، جہاں اس کا والد سلطان ترکی کی طرف سے قاضی القضاۃ کے منصب پر مامور تھا۔ جب تقریباً دس سال بعد اس کا خاندان پھر قاہرہ میں عارضی طور پر مقیم ہوا، تو محمد علی [پاشا] نے اس لڑکے کو اس فوجی اسکول میں بھیج دیا جو اس نے کچھ عرصے پہلے قائم کیا تھا۔ اس کے بعد اس کی ساری زندگی مصر کی خدمت ہی میں صرف ہوئی۔ شریف اس ”مصری وفد“ کا رکن تھا، جو اعلٰی تعلیم کے لیے پیرس بھیجا گیا تھا [رک بہ خدیو]، اور جس میں سعید پاشا، اسمٰعیل پاشا (جو بعد میں خدیو بنے) اور علی مبارک پاشا شامل تھے۔ اس کے بعد اس نے St. Cyr کے مدرسۂ حربیہ میں تعلیم پائی (۱۸۴۴ تا ۱۸۴۵ء) اور کچھ عرصے کے لیے فرانسیسی فوج میں ملازمت اختیار کر لی تا آنکہ عباس اوّل نے ۱۸۴۹ء میں اس وفد کو واپس بلا لیا۔ آئندہ چار سال تک وہ شہزادۂ حلیم کے معتمد کی حیثیت سے کام کرتا رہا اور ۱۸۵۳ء میں اس نے دوبارہ فوجی فرائض سنبھال لیے اور سعید پاشا کے ماتحت جنرل کے منصب تک پہنچ گیا۔ اس دوران میں اس کا مصری سالار اعظم، سلیمان پاشا (de Sèves) سے بہت قریبی تعلّق رہا، جس کی لڑکی سے اس نے شادی بھی کر لی.

شریف پاشا کا سیاسی کردار وزیر خارجہ کی حیثیت سے ۱۸۵۷ء سے شروع ہوا اور جب خدیو اسمٰعیل ۱۸۶۵ء میں قسطنطینیہ گیا تو وہ اس کے قائم مقام کے طور پر کام کرتا رہا۔ اس کے بعد وہ سلطنت کے تمام بڑے بڑے مناصب پر یکے بعد دیگرے فائز ہوتا رہا، پھر اسی نے ۱۸۶۶ء میں جدید مجلس نیابی کا خاکہ تیار کیا .

۱۸۷۸ء میں مصر میں آئینی حکومت کے باضابطہ اجرا کے بعد شریف پاشا نے تین وزارتیں مرتّب کیں۔ جب فروری ۱۸۷۹ء میں نوبار پاشا کی وزارت کو (جس میں دو یورپی بھی تھے) قوم پرست

پارلیمان نے ختم کر دیا تو شریف پاشا کے زیر قیادت ایک آئینی تحریک شروع کرا دی گئی، جس کا راہنما عبدالسّلام المُوَیلِحی تھا ۔ اس جماعت نے مالی اصلاحات کا ایک خاکہ تیار کیا، جو خدیو کے سامنے پیش کیا گیا ۔ خدیو نے اپریل ۱۸۷۹ء میں شریف کو خالص مصری وزارت بنانے کا کام تفویض کیا ۔ اس نئی وزارت نے (دیکھیے اراکین کی فہرست صبری کی کتاب میں، ص ۱۰۳، حاشیہ) ایک مجلس شوریٰ دولتی (Conseil d' Etat) قائم کی اور ایوان پارلیمان سے ایک اساسی قانون منظور کرا لیا (جو ۱۴ جون ۱۸۷۹ء کو شائع کیا گیا) ۔ توفیق پاشا کی تخت نشینی کے بعد، شریف پاشا کی کابینہ از سر نو مرتب کی گئی، لیکن نئی حکومت اتنی قوم پرست نہ تھی جتنی کہ اس کی پیش رو تھی ۔ اسی سال کے اگست میں خدیو نے وزیر اعظم کے تیار کردہ آئین کو منظور کرنے سے انکار کر دیا اور اسی مہینے کی ۱۸ تاریخ کو شریف پاشا مستعفی ہو گیا اور اس کی جگہ ریاض پاشا وزیر اعظم مقرر ہوا ۔ اس کے بعد شریف پاشا نے حُلوان میں ایک ”قوم پرست جماعت“ بنائی ۔ اس جماعت نے ۴ نومبر کو ریاض پاشا کے خلاف اپنا منشور شائع کر دیا ۔ دو سال بعد ۹ ستمبر ۱۸۸۱ء کو قوم پرستوں کے برپا کردہ فوجی انقلاب کے اختتام پر شریف پاشا ہی کی واحد شخصیت تھی جسے فوجی پارٹی کافی اعتماد کے ساتھ کابینہ سازی کا کام تفویض کر سکتی تھی (۱۵ ستمبر) ۔ اس پر شریف پاشا نے سر کردہ لوگوں کی ایک مجلس طلب کی، جس کا مقصد فوجی اثر و اقتدار کے مقابلے میں سیاسی توازن برقرار رکھنا تھا ۔ اس مجلس کا اجلاس ۲۶ دسمبر کو ہوا، لیکن اس کے قوم پرست ارکان بہت جلد خدیو اور اس کی کابینہ کے خلاف فوجیوں کے ساتھ مل گئے، کیونکہ ان (خدیو وغیرہ) کے متعلق خیال تھا کہ وہ تمام مالی اور سیاسی معاملات میں دُوَل عظمیٰ کے ضرورت سے زیادہ زیر اقتدار ہیں ۔ شریف پاشا میزانیہ میں راے دہی کے قواعد میں تبدیلی کے معاملے میں مجلس کے ساتھ تعاون کرنا نہیں چاہتا تھا اس لیے وہ جنوری ۱۸۸۲ء میں مستعفی ہو گیا اور محمود پاشا سامی نے اس کی جگہ لے لی ۔ اسی سال ۱۰ اگست کو جب خدیو نے واضح طور پر عرابی پاشا کے خلاف معاندانہ رویہ اختیار کر لیا تو شریف پاشا ایک بار پھر وزیراعظم ہو گیا (۱۸ - ۱۰ اگست ۱۸۸۲ء) ۔ وہ اس منصب پر عرابی کی شکست اور انگریزی احتلال تک مامور رہا، لیکن آخرکار جب انھوں نے سوڈان کے تخلیے کا مطالبہ کر دیا، تو اس کی انگریزی کابینہ اور اس کے نمائندے سے آویزش ہو گئی ۔ شریف پاشا سوڈان کے تخلیے کو مصر کے لیے ایک اقتصادی اور سیاسی خطرہ خیال کرتا تھا؛ لیکن اسے انگریزی دباؤ کے آگے جھکنا پڑا (جنوری ۱۸۸۴ء) ۔ بعد ازاں وہ سیاسیات سے علٰحدہ ہو گیا اور اس کے تین سال بعد جراتز (Graz) میں وفات پا گیا جہاں وہ کسی عارضۂ جگر کی وجہ سے چلا گیا تھا ۔ وہ اپریل ۱۸۸۷ء میں قاہرہ میں مدفون ہوا ۔

پیدائش کے اعتبار سے شریف پاشا مصری ۔ ترکی طبقے سے تعلق رکھتا تھا اور اس کا بجاے قوم پرست جماعت کے خدیوی جماعت سے وابستہ ہونا ضروری تھا، لیکن قوم پرستوں کو اس کے خلوص و صداقت پر کبھی شبہہ نہیں ہوا ۔ اس کی صدق دل سے یہ کوشش رہی کہ خدیوی خاندان کی سرپرستی میں مصر ایک آئینی سلطنت بن جائے ۔ بحیثیت سیاسی شخصیت کے اس کا موقف عرابی پاشا، نوبار پاشا اور ریاض پاشا کے رجحانات کے بین بین تھا ۔

مآخذ : (۱) جرجی زیدان : مشاہیر الشرق، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۲ : ۲۰۳ ببعد؛ (۲) A. Hasenclever: *Geschichte Aegyptens im 19. Jahrhundert*، ہال ۱۹۱۷ء؛ (۳)

La Génèse de l'Esprit national : M. Sabry *Egyptien*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۶۵، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۵؛ (۳) Lord Cromer : *Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۸ء، ج ۱؛ اور وہ تمام مواد جس کے حوالے ان کتابوں میں درج ہیں۔

(J. H. Kramers)

⊗ **شریف حسین بن علی** : شریف مکہ، شریف حسین حجازی سادات کے ایک مقتدر گھرانے سے تعلق رکھتا تھا جس کے متعدد افراد عثمانی حکومت میں مکۂ معظمہ کے والی رہ چکے تھے۔ وہ ۱۸۵۴ء میں استانبول میں پیدا ہوا، جہاں اس کا باپ جلا وطنی کی زندگی گزار رہا تھا۔ تین سال کے بعد اس کے باپ کو مکے واپس آنے کی اجازت مل گئی۔

شریف حسین نے تعلیم و تربیت مکۂ معظمہ ھی میں پائی۔ وہ جوانی میں شعر و شاعری کا دلدادہ اور سیر و شکار کا شوقین تھا۔ اس نے اپنے چچا شریف عبداللہ پاشا کے زمانۂ امارت میں نجد کے قبائلیوں کی سرکوبی کی۔ عبد اللہ پاشا کی وفات پر شریف حسین کا دوسرا چچا عون الرفیق مکے کا والی مقرر ہوا تو اس نے شریف حسین کے اثر و رسوخ سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے اسے استانبول بھجوا دیا۔ وہاں اسے عثمانی پارلیمنٹ (شوریٰ الدولت) کا رکن نامزد کر دیا گیا۔ شریف حسین سترہ سال تک استانبول میں مقیم رہا۔ اس اثنا میں اس نے اعیان سلطنت اور انجمن اتحاد و ترقی کے ارکان کا اعتماد حاصل کرلیا۔ ۱۳۳۶ھ میں اس کے چچا امیر عون الرفیق کے انتقال پر اسے مکے کا والی بنا کر واپس بھیج دیا گیا۔ اس وقت بلاد عسیر میں بغاوت کی آگ بھڑکی ہوئی تھی۔ شریف حسین نے اس بغاوت کو فرو کیا (امین الریحانی: ملوک العرب، بیروت ۱۹۲۴ء، ۱: ۵۵ تا ۶۳)۔

اس زمانے میں احرار عرب عراق، شام اور فلسطین کے لیے اندرونی خود مختاری کا مطالبہ کر رہے تھے جب کہ اراکین انجمن اتحاد و ترقی انھیں وعدوں پر ٹال رہے تھے۔ اس تحریک کا خفیہ مرکز دمشق تھا جس سے شریف حسین کا بیٹا امیر فیصل بھی وابستہ تھا۔ والی شام جمال پاشا کو اس خفیہ تحریک کا پتا چل گیا اور اس نے تحریک کو سختی سے کچل دیا، لیکن امیر فیصل کسی طرح بچ کر نکل گیا (T. E. Lawrence : *Seven Pillars of Wisdom* بحوالۂ *The Arab Awakening*، ص ۱۳۲، حاشیہ، لنڈن ۱۹۶۱ء)۔

اس اثنا میں پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) چھڑ گئی جس میں ترکیہ جرمنی کا حلیف تھا۔ شریف حسین اور اس کے لڑکے موقع غنیمت جانتے ہوئے حجاز کی آزادی کا خواب دیکھنے لگے۔ اتفاق سے اس کا دوسرا لڑکا امیر عبداللہ (جو بعد میں شرق اردن کا فرماں روا ہوا) مکۂ معظمہ سے استانبول جاتے ہوئے قاہرہ میں ٹھیر گیا۔ لارڈ کچنر Kitchner، برطانوی ایجنٹ مقیم مصر نے اپنے اورینٹل سیکرٹری Ronald Storrs کی وساطت سے امیر عبداللہ سے بات چیت کی، طویل مذاکرات و مراسلت کے بعد یہ طے پایا کہ اگر شریف حسین ترکوں کے خلاف اتحادیوں کی جد و جہد میں ساتھ دے تو اسے حجاز کا خود مختار حکمران تسلیم کرلیا جائے گا۔ مزید براں اتحادی دوسرے عرب ممالک (شام و عراق) کے باشندوں کو حصول آزادی میں مدد دیں گے (George Antonius : *The Arab Awakening*، ص ۱۲۶ تا ۱۳۳، بار چہارم، لنڈن ۱۹۶۱ء)۔ اس کے بعد لارڈ کچنر نے پورٹ سوڈان کے راستے شریف حسین کو سامان جنگ اور امدادی رقوم بھیجنی شروع کر دیں جس پر ترکوں کے خلاف بغاوت کی تیاریاں زور شور سے ہونے لگیں۔

۱۰ جون ۱۹۱۶ء کو شریف حسین نے اپنے محل سے بندوق چلا کر ترکوں کے خلاف بغاوت اور

حجاز کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ رشوت اور آزادی موہوم کے وعدوں پر حجاز، شام اور فلسطین کے عرب قبائل امیر فیصل کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ لارنس (T. E Lawrence) کے زیر ہدایت ترکوں کے ذرائع مواصلات دمشق سے لے کر مدینۂ منورہ تک منقطع کر دیے گئے۔ حجاز ریلوے جو قسطنطنیہ کو مدینۂ منورہ سے ملاتی تھی، تباہ و برباد کر دی گئی۔ اس کے نتیجے میں ہزاروں ترک فوجی بھوک اور پیاس سے جان بحق ہو گئے۔ بالآخر حکومت برطانیہ نے شریف حسین کو حجاز کا خود مختار حکمران مان لیا اور امیر فیصل بھی یکم اکتوبر ۱۹۱۷ء کو انگریزی فوجوں کے جلو میں دمشق میں داخل ہو گیا۔ ترکیہ نے ۱۹۱۸ء میں معاہدۂ صلح پر دستخط کر دیے۔ اس طرح تخریب و سازش سے خلافتِ عثمانیہ کا چار سو سالہ اقتدار ہمیشہ کے لیے عالمِ عرب سے رخصت ہو گیا۔

۱۹۱۸ء میں جنگ عظیم کا اختتام ہوا تو اتحادیوں نے عربوں سے آنکھیں پھیر لیں اور تمام وعدے فراموش کر دیے۔ فرانسیسیوں نے امیر فیصل کو دمشق سے باہر نکال دیا۔ انگریزوں نے عراق اور فلسطین پر قبضہ کر لیا اور فلسطین کو یہودیوں کا قومی وطن بنانے کا اعلان کر دیا۔ شریف حسین نے امیر فیصل کی مدد کے لیے امیر عبداللہ کو روانہ کیا، لیکن انگریزوں نے امیر عبداللہ کو بہلا پھسلا کر شرقِ اردن کی امارت قبول کرنے پر راضی کر لیا جس کا صدر مقام عمان قرار پایا۔ شریف حسین نے ۱۹۲۴ء میں عمان کا سفر کیا۔ وہاں لوگوں نے اس کے ہاتھ پر خلافت کی بیعت کی اور اسے امیر المؤمنین کا خطاب دیا۔

دورانِ جنگ میں اہلِ حجاز کو سخت مصائب و شدائد سے دو چار ہونا پڑا۔ ضروریاتِ زندگی نایاب ہو گئیں، ہزاروں باشندے قحط سے ہلاک ہو گئے؛ بدویوں کی لوٹ مار سے حرمین کے راستے مخدوش ہو گئے؛ اس پر عوام میں بے چینی اور اضطراب پھیلنے لگا۔ سلطان عبدالعزیز ابن سعود والیِ نجد اور شریف حسین کے درمیان سیاسی چپقلش عرصے سے جاری تھی۔ شریف حسین نے برافروختہ ہو کر اہلِ نجد کو حج سے روک دیا۔ اس پر سلطان عبدالعزیز بن مسعود کی افواج نے طائف پر فاتحانہ حملہ کر کے مکۂ معظمہ کی طرف پیش قدمی شروع کر دی۔ نجدیوں کی فاتحانہ یلغار کے پیشِ نظر اشرافِ مکہ نے شریف حسین کو تاج و تخت سے دستبردار ہونے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ وہ اپنے بڑے لڑکے کے حق میں دستبردار ہو کر جدے چلا گیا۔ شریف حسین نے انگریزوں سے مداخلت کی درخواست کی، لیکن انھوں نے غیر جانبداری کا عذر پیش کیا۔ وہاں سے بحسرت و یاس اپنے دوسرے لڑکے امیر عبد اللہ کے پاس عقبہ چلا گیا اور چند ماہ گزار کر انگریزوں کی ہدایت پر جولائی ۱۹۲۵ء میں قبرص منتقل ہو گیا۔ یہاں چھے سال گزار کر وہ ۱۹۳۱ء میں راہیِ ملکِ عدم ہوا۔

شریف حسین جاہ پسند اور طالبِ اقتدار تھا۔ اس نے فرات سے لے کر نیل تک سلطنتِ عربیہ قائم کرنے کا جو خواب دیکھا تھا، وہ شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ وہ آخر عمر میں محرومی اور ناکامی کا شکار اور انگریزوں کے طرزِ عمل سے شاکی رہا۔ یہ حقیقت ہے کہ اگر شریف حسین اور اس کے بیٹے انگریزوں کے دامِ فریب میں آ کر خلافتِ عثمانیہ کے خلاف علمِ بغاوت بلند نہ کرتے تو آج اسرائیل کا کہیں وجود نہ ہوتا۔

مآخذ: (۱) امین الریحانی: ملوک العرب، ۱: ۳۲ تا ۴۸، بیروت ۱۹۲۴ء؛ (۲) الزرکلی: الاعلام، ۲: ۲۷۱ تا ۲۷۳، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) وہی مصنف: شبہ الجزیرۃ فی عہد ملک عبد العزیز السعود، چار جلدیں، بیروت ۱۹۷۱ء؛ (۴) George Antonius: *The Arab Awakening*، بمواضعِ کثیرہ۔

طبع چہارم لنڈن ۱۹۱۹ء؛ (۵) T.E. Lawrence : *Seven Pillars of Wisdom*، مطبوعۂ لنڈن؛ (۶) *Ency. Britannica*، ۲ : ۹۳۸، لنڈن ۱۹۵۰ء۔

(نذیر حسین)

* **شریف الرَّضی** : ابوالحسن محمّد بن الحسین بن موسی ۔ ان کا سلسلۂ نسب موسٰی الکاظم کے واسطے سے حضرت حسین بن علی رضؓ سے جا ملتا ہے، جس کی وجہ سے انھیں اور ان کے بھائی علی المرتضٰی [رکّ بآں] کو الموسوی کا خاندانی نام ملا ۔ ان کے والد جو ۳۰۷ھ/ ۹۱۹ - ۹۲۰ء) میں پیدا ہوے آل بویہ کی حکومت کے ماتحت بغداد میں طالبیوں کے نقیب تھے ۔ الرضی (۳۵۹ھ/ ۹۷۰ء) میں بغداد میں پیدا ہوے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ بچپن ہی سے بہت ذہین اور ہونہار تھے؛ چنانچہ ان کا معاصر الثعالبی لکھتا ہے کہ انھوں نے اپنے پہلے اشعار اس وقت کہے جب ان کی عمر ابھی دس سال کی بھی نہ تھی ۔ ان کے دیوان میں ان کی سب سے پہلی نظم ۳۷۳ھ کی لکھی ہوئی ہے جب کہ وہ صرف پندرہ برس کے تھے ۔ الثعالبی اور اس کے مکتب فکر کے دوسرے مصنفین کہتے ہیں کہ الرضی طالبیین کے سب سے بڑے شاعر تھے ۔ ان اشعار کی تعداد بھی، جو انھوں نے اپنی مختصر سی زندگی میں لکھے حیرت انگیز ہے، کیونکہ ان کا دیوان ابتدا میں چار جلدوں پر مشتمل تھا ۔ الرّضی جسمانی طور پر ضرور کمزور ہوں گے، کیونکہ وہ ایک نظم میں ہمیں خود بتاتے ہیں کہ ان کے بال اکیس سال کی عمر ہی میں سفید ہونے شروع ہو گئے تھے ۔ ان کی دیگر متعدد نظموں سے ہمیں ان کے کسی نہایت شدید بیماری سے صحتیاب ہونے کا پتا چلتا ہے ۔ ممکن ہے کہ اپنے والد کے (کسی ایسے جرم میں جس کا ہم پتا نہیں لگا سکے) عرصۂ دراز تک شیراز میں قید رہنے کے باعث ان کی صحت پر برا اثر پڑا ہو ۔ ان کے والد نقیب کے عہدے سے سبکدوش ہو گئے تھے اور ان کی جگہ الرضی کو اس اہم منصب پر سرفراز کر دیا گیا تھا ۔ الثعالبی اور دوسرے سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ وہ ۳۸۸ھ میں اس منصب پر مامور ہوے، مگر نظم کی تمہید سے، جو انھوں نے بہاؤالدّولہ کو اس کی کرم فرمائی کے شکریے میں لکھی تھی، معلوم ہوتا ہے کہ یہ سند انھیں بصرے سے موصول ہوئی تھی ۔ اس کے ساتھ ہی انھیں یہ حکم بھی ملا کہ وہ امیر الحج کے فرائض ادا کریں ۔ اس حکم کی تعمیل کے لیے وہ یکم جمادی الاولٰی ۳۹۷ھ کو بغداد پہنچے ۔ اگلے سال بہاؤالدّولہ نے انھیں الرّضی کا لقب دے کر ان کی مزید عزت افزائی کی ۔ وہ بالعموم اسی لقب سے مشہور ہیں ۔ تین سال بعد ذُوالقعدہ ۴۰۱ھ میں انھیں اسی امیر کی طرف سے الشریف کا دوسرا لقب مرحمت ہوا ۔ بہاؤالدولہ کی عنایات خسروانہ ان پر جاری رہیں اور ۱۶ محرم ۴۰۳ھ کو جمعے کے روز انھیں امیر کی پوری سلطنت میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم کی تمام اولاد کا نقیب مقرر کر دیا گیا، لیکن اسی سال کے ماہ جمادی الاولٰی میں وہ اس قدر شدید بیمار ہوے کہ زندگی کی طرف سے بالکل مایوسی ہو گئی ۔ تاہم دو ماہ بعد رجب کے مہینے میں ان کی صحت اس حد تک بحال ہو گئی کہ وہ سلطان الدولہ کو جو اس وقت ارّجان میں تھا، ایک دوسری نظم لکھ کر بھیجنے کے قابل ہو گئے ۔ بہاؤالدولہ نے جمادی الآخرۃ میں ارجان میں وفات پائی ۔ ان کی آخری نظم (قصیدہ)، جو انھوں نے کسی شاہزادے کی تعریف میں لکھی، وہ تھی جو انھوں نے ماہ صفر ۴۰۴ھ میں سلطان الدولہ کے نام لکھی؛ ان کے دیوان میں سب سے آخری نظم وہ مرثیہ ہے جو انھوں نے ایک شاعر احمد بن علی البتّی کی وفات پر ماہ شعبان ۴۰۵ھ میں لکھا تھا ۔ وہ خود ۶ محرم ۴۰۶ھ/ ۲۶ جون ۱۰۱۵ء کو وفات پا گئے ۔ ان کے بھائی علی المرتضٰی

ان کی وفات کے صدمے سے اس قدر غم زدہ ہوے کہ وہ ان کے جنازے میں شرکت کے لیے بغداد میں نہ ٹھیر سکے، اور وزیر فخر الملک نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔ انھیں بغداد کے محلّۂ الکرخ میں انباریوں کے کوچے میں اپنے مکان کے اندر دفن کیا گیا۔ وہ ایک دل‌آویز سیرت کے مالک اور کشادہ دل تھے، جیسا کہ ان کی اور الصّابی کی دوستی سے پتا چلتا ہے جس کی وفات پر انھوں نے دو مرثیے کہے، حالانکہ وہ (الصّابی) مسلمان نہ تھا۔ پہلا مرثیہ کہنے پر ان کے بھائی کی ملامت و نفرین بھی انھیں دوسرا مرثیہ کہنے سے باز نہ رکھ سکی، جس میں انھوں نے مزید رنج و غم کا اظہار کیا ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے ان کی نظمیں بیشمار ہیں، اور ان کے کئی ایک دوستوں نے ان کو جمع کیا تھا۔ مخطوطے بھی کمیاب نہیں ہیں اور ہمارے پاس فی الواقع ان کے دو مطبوعہ نسخے بھی موجود ہیں (بمبئی ۱۸۸۹ء ایک جلد میں، اور بیروت ۱۸۹۰ تا ۱۸۹۲ء دو جلدوں میں)۔ یہ دونوں ایڈیشن حروف تہجی کی ترتیب پر ہیں۔ یہی صورت ان دو مخطوطوں کی ہے جو برطانوی عجائب خانے میں موجود ہیں (*Add.* ۱۹۴۱۰ اور *Add.* ۲۵۷۵۰)؛ فرق صرف یہ ہے کہ ایک مخطوطے میں مراثی دوسری نظموں سے علٰحدہ کر دیے گئے ہیں۔ قابل قدر بات یہ ہے کہ مخطوطوں اور مطبوعہ نظموں دونوں میں بہت سی نظموں کی نہایت صحیح تاریخیں درج ہیں اور ان تاریخوں سے اس کی زندگی کے بعض واقعات کی تفصیل مل جاتی ہے۔ چونکہ ان نظموں میں سے اکثر مرثیے ہیں جو مشاہیر بغداد پر لکھے گئے، اس لیے یہ نظمیں مزید تاریخی قدر و قیمت کی حامل ہیں۔ ۳۷۴ سے ۴۰۵ھ تک ہر سال کی علٰحدہ علٰحدہ نظمیں ہیں، مگر ان کے مکمل تجزیے کے لیے بہت سی جگہ درکار ہے۔ نظموں کے علاوہ الرّضی کی دو تصانیف قرآن مجید کی تفسیر سے متعلق بھی ہیں: معانی القرآن اور مجازات القرآن، مگر یہ کتابیں ہم تک نہیں پہنچیں۔ کتب خانۂ اسکوریال کے مخطوطات کی فہرست میں عدد ۳۴۸ کے تحت Derenbourg ایک مخطوطہ طَیف الخیال کا ذکر کرتا ہے، جسے وہ الرّضی کی تصنیف بتاتا ہے؛ یہ غلطی خواہ Derenbourg کی ہے یا اس کاتب کی جس نے یہ قلمی نسخہ لکھا، اس میں کلام نہیں کہ یہ ہے غلطی۔ الرّضی کے بھائی علی المرتضٰی نے یقیناً اس نام سے ایک کتاب لکھی اور ایک دوسرا علوی مصنّف ہبۃ اللہ بن الشّجری اپنے حماسہ (پیرس، مخطوطۂ عربی، عدد ۹۲۵۷، ورق ۹۶ الف) میں المرتضٰی کے طَیف الخَیال سے اشعار نقل کرتا ہے۔ مزید برآں اسکوریال کے مخطوطے کے مقدمے میں مصنف ذکر کرتا ہے کہ اس نے اس سے قبل ایک کتاب بڑھاپے پر (فی الشَّیب) لکھی تھی۔ یہ مؤخر الذکر کتاب مطبوعہ صورت میں ہمارے پاس موجود ہے (قسطنطینیہ ۱۳۰۲ھ) اور یہ المرتضٰی کی تصنیف ہے، جو اس کتاب کے خاتمے پر ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے اس کتاب کو ۴۲۱ھ میں پایۂ تکمیل تک پہنچایا، یعنی اپنے بھائی الرضی کی وفات کے پندرہ سال بعد۔ ہم اس بات کو کسی طرح بھی تسلیم نہیں کر سکتے کہ دونوں بھائیوں نے بالکل ایک ہی نام سے اور بالکل ایک ہی یا ملتے جلتے مضمون کی دو الگ الگ کتابیں لکھی ہوں، لہٰذا ہم مجبور ہیں کہ اسکوریال کے نسخے کو المرتضٰی سے منسوب کریں [تصانیف اور مخطوطات کی تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان: تاریخ الادب العربی، (تعریب)، ۲: ۶۲ تا ۶۴، قاہرہ ۱۹۶۱ء].

مآخذ : (۱) الثعالبی : یتیمة الدہر، دمشق، ۳ : ۹۷ تا ۳۱۵، مع اس کی بہت سی نظموں کے اقتباسات کے؛ (۲) ابن خلّکان، طبع Wüstenfeld، ص ۹۳۹، قاہرہ طبع ۲ : ۲؛ (۳) الیافعی : مرآة الجنان، ۳ : ۱۸ تا ۲۰؛ (۴) براکلمان : GAL.، ۱ : ۸۲؛ الرّضی کی نظمیں قریب قریب اشعار کے ہر مجموعے میں ملیں گی.

(F. KRENKOW)

* **شُستر یا شُوشتر** : عربوں کا تُستَر، ایران کے صوبۂ عربستان، قدیم خوزستان، کا ایک شہر، جو مشرق کی طرف تقریباً ۴۹ طول البلد اور شمال کی طرف ۳۲ عرض البلد پر واقع ہے۔ یہ ایک چٹان پر آباد ہے، جس کے مغرب کی طرف دریاے کارُون [رک بآن] بہتا ہے، اس کی درمیانی گزرگاہ شہر سے شمال کی جانب چند میل کے فاصلے پر شروع ہوتی ہے۔ اس جاے وقوع کی وجہ سے شہر کو بہت زیادہ تجارتی اور فوجی اہمیت حاصل رہی ہے اور آب رسانی کے بہت سے ایسے کارخانوں کی تعمیر میں آسانی ہو گئی ہے، جن کی بنا پر یہ شہر مدت سے مشہور ہے۔ ان تعمیرات کی خصوصیات یہ ہیں : (۱) وہ نہر جو اس شہر کے شمال کی طرف دریا کے بائیں کنارے سے تقریباً ۶۰۰ گز کے فاصلے پر بہتی ہے اور اب ''آبِ گرگر'' (ازمنۂ وسطٰی میں مَسرُوقان) کہلاتی ہے، یہ شُستر کی چٹانوں کی مشرقی جانب کے ساتھ ساتھ جنوب کی طرف بہتی ہوئی، قدیم عَسکر مُکرَم کے مقام بندقیر پر دریاے کارون میں دوبارہ جا ملتی ہے؛ (۲) بڑا بند (بندِ قیصر) شہر کے مشرق سے دریا (یہاں شُطَیط یا نہر شُستر) کی سب سے بڑی شاخ پر بنایا گیا ہے اور تقریباً ۴۴۰ گز لمبا ہے۔ اس بند پر ایک پل ہے، جو شہر کو مغربی کنارے کے ساتھ ملانے کے لیے بنایا گیا تھا، لیکن اب اس میں ایک نمایاں شگاف پڑ گیا ہے؛ (۳) وہ نہر جسے میناو (میان آب) کہتے ہیں، شہر کی غربی جانب ہے اور شروع میں پہاڑ کے اندر ایک سُرنگ سے ہو کر گذرتی، اور اس بند سے کچھ اوپر سے شروع ہوتی ہے؛ قلعہ اس حصے کے اُوپر واقع ہے۔ میناو جنوب کی جانب مڑ جاتی ہے اور اس شہر کے جنوبی علاقے کو سیراب کرتی ہے۔

شُستر مسلمانوں کی حکومت سے قبل ان نہروں کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود تھا۔ پلینوس (Pliny) ایک شہر موسوم بہ سوسترا Sostra (۱۲ : ۷۸) سے متعارف ہے، اور یہ Blochet کی *Liste Géographique des villes d' Iran*، شائع کردہ (*Recueil de travaux relatifs à la Philologie et l' archéologie égyptienne et assyriennes* ۱۸۹۵ء، ج ۱۷، عدد ۳۹) میں Shōshtar کی شکل میں درج ہے؛ سریانی ادب میں یہ ایک نسطوری کلیسا (قب Marquart : *Eranšahr*، ص ۲۷) کی حیثیت سے مذکور ہے۔ فارسی روایت کے مطابق بھی یہ ایک بہت پرانا شہر ہے (مثلاً ابوالفداء طبع Reinaud، ص ۳۱۵)، عرب مؤرخین اور جغرافیہ دانوں کے ہاں یہ روایت ملتی ہے، اور عبداللہ الشُّوشتَری (قب ماخذ) کے تذکرۂ شوشتر میں سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ، کہ اس شہر کی بنیاد شوش (سوسه Susa) کی طرز پر، زمانۂ قبل از تاریخ کے ایک اسطوری بادشاہ ہُوشَنگ نے رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ شُشتر شُوش کی صفت تفضیل ہے، جس کے معنی اس شہر، مقام اور منظر کے لحاظ سے ''خوبصورت تر'' کے ہیں۔ (Marquart (محل مذکور) بھی اسے شوش سے مشتق خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ حرف ''تر'' جو بطور لاحقہ آیا ہے، سمت کو ظاہر کرتا ہے)،

اس کی عربی شکل تُسْتَر کو عام طور پر شُوْشْتَرْ کا معرب بتایا جاتا ہے (مثلاً حمزۃ الاصفہانی اور یاقوت، ۱ : ۸۴۸)۔ متعدد ماخذ سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ یہ شہر ایک گھوڑے کی شکل میں تعمیر کیا گیا تھا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نہر میناو کو، جو پہلے نہر داریان کہلاتی تھی، داریوش اعظم نے بنوایا تھا، اور ساسانی بادشاہ اردشیر اوّل نے دریا میں نہر کے دہانے کے نیچے بند بنانا شروع کیا تھا، کیونکہ بہاؤ کی شدت سے دریا کی تہ نیچے دب جانے کی وجہ سے وہ نہر خشک ہوگئی تھی، تاہم وہ کام شاپور دوم کے عہد میں اس کے رومی قیدیوں کے ہاتھوں ویلرین دوم کے زیر نگرانی اختتام پذیر ہوا (قب نیز الطّبری، ۱ : ۸۲۷ اور المَسْعُوْدی : مروج الذھب، ۲ : ۱۸۴) نہر گُرگُر پہلے محض [دریا کے] پانی کی مقدار کو کم کرنے کے لیے کھودی گئی تھی۔ اس کے بعد بند قیصر کی تعمیر کی گئی۔ یہ بند شہنشاہ کے نام سے موسوم ہوا اور بند کے اوپر دریا کی تہ پر پتھر کی بڑی بڑی سلوں کا فرش بنا دیا گیا۔ مزید کٹاؤ کی روک تھام کے لیے ان سلوں کو لوہے کی سلاخوں سے پیوست کر دیا گیا۔ اس فرش کو ''شاد روان'' کہا جاتا تھا۔ اس اصطلاح کا اطلاق خود بند پر بھی ہوتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ آخرکار گُرگُر کے ساتھ ساتھ ایک نیا بند بنایا گیا۔

چودھویں صدی عیسوی میں نہر گُرگُر کو دو دانگ اور نہر شُشْتَر کو چہار دانگ کہتے تھے، کیونکہ ان میں علی الترتیب کارُون کے پانی کی مقدار کا ۲/۶ اور ۴/۶ حصہ موجود تھا۔ مسلم مصنفین آب رسانی کے ان کارخانوں کو عجائبات عالم میں شمار کرتے ہیں (مثلاً حمزۃ الاصفہانی اور ابن بَطُّوطہ)، اگرچہ مذکورۂ بالا روایت بہت حد تک محل نظر ہو سکتی ہے، تاہم روم کے جنگی قیدیوں کا اس بند کی تعمیر میں حصہ لینا کوئی بعید از قیاس بات معلوم نہیں ہوتی (قب Nöldeke : *Geschichte der Perser und Araber*، ص ۳۷)؛ مقامی روایت کی رو سے روم کے آبادکاروں نے چند صنعتیں قائم کیں، مثلاً دیباج (دیبا، brocade) کا تیار کرنا۔ بعض مقبول عوام رسم و رواج بھی ان سے منسوب ہیں۔

حضرت عمر‌رض کے دور خلافت میں اس شہر کو البراء بن مالک نے جن کے مزار کا پتا آنے والی صدیوں میں بھی ملتا رہا، فتح کیا۔ نیز ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہاں سے دانیال پیغمبر کا کفن ملا جو بعد ازاں شُوش لایا گیا۔ بنو امیہ کے عہد میں یہ شہر خارجیوں کا ایک مرکز بن گیا چنانچہ خارجی شَبیب نے اسے اپنا دارالحکومت بنا لیا، لیکن اس کی وفات کے بعد الحجاج نے اس پر قبضہ کر لیا۔ اسی زمانے میں بند کا وہ بڑا پُل منہدم ہوگیا۔ خلفا کے عہد میں تُسْتَر خوزستان کے سات صوبوں میں سے (بعض اوقات اس سے زیادہ تعداد کا ذکر آتا ہے، قب المَقْدسی، ص ۴۰۴) ایک کا صدر مقام تھا، پھر جب بغداد سلطنت کا مرکز بنا، تو رفتہ رفتہ دارالسّلطنت کے قُرب کی وجہ سے شُشْتَر پر اثر پڑا۔ مثلاً دسویں صدی میں بغداد کا ایک محلہ ''محلّۃ التستریین'' کہلاتا تھا۔ یہ خوزستان کے تاجروں اور مقتدر لوگوں کا محلّہ تھا۔ سب سے پرانی مسجد عباسیوں کے عہد میں تعمیر ہوئی۔ اس کی تعمیر المعتزّ (۸۶۶ تا ۸۶۹ء) کے عہد حکومت میں شروع ہوئی اور خلیفہ المُسترشد (۱۱۱۸ تا ۱۱۳۵ء) کے عہد میں مکمل ہوئی۔ تاہم الحلّاج کے زمانے میں ششتر میں ایک آتشکدہ موجود تھا۔

Massignon : *La Passiond' al Hallāj*، ۱ : ۹۲)۔

خوزستان میں شُستر اہواز کی طرح ہمیشہ سے بڑا شہر رہا ہے۔ حمد اللہ المُستوفی اسے اس صوبے کا دارالحکومت کہتا ہے۔ اسے تیمور نے فتح کیا اور یہ ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء تک تیموریوں کے قبضے میں رہا۔ پھر یہ صفویوں کے عہد اقتدار میں شیعی سادات کے ایک خاندان کے قبضے میں آیا۔ اور شیعی تبلیغ کا مرکز بن گیا۔ متعدد حاکموں نے وہاں چھوٹے چھوٹے خاندانوں کی بنیاد رکھی۔ واخشتُو خان (۱۶۳۲ تا ۱۶۶۷ء) کے عہد حکومت میں جس کی اولاد عہد صفویہ کے اختتام تک حکمران رہی، یہ شہر بہت ہی خوشحال رہا۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں یہ ان صوبوں میں شامل تھا جن پر محمد علی میرزا، خلف فتح علی شاہ قاجار نے حکومت کی۔ اس نے بند اور پل کو از سر نو تعمیر کرایا۔ کہا جاتا ہے کہ اس زمانے میں اس کی آبادی ۴۵۰۰۰ تھی، لیکن اس وقت سے اس میں یقیناً بہت حد تک کمی واقع ہوگئی ہے کیونکہ ۱۸۳۶ء میں رالنسن Rawlinson ۱۵۰۰۰ اور ۱۸۹۰ء میں کرزن ۸۰۰۰ بیان کرتا ہے۔ اس شہر کا رقبہ آبادی سے کچھ مناسبت نہیں رکھتا۔ سائیکس Sykes بھی شُستر کو ایران کا سب سے زیادہ تباہ شدہ شہر بیان کرتا ہے؛ سلسلہ ہاے آب رسانی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ مکانات پتھر اور اینٹوں سے بنے ہوے ہیں۔ ان میں تہ خانے ہیں جنھیں وہاں ''شیوا دان'' کہا جاتا ہے اور جن میں وہاں کے باشندے موسم گرما میں دھوپ کی شدت کے وقت پناہ لیتے ہیں۔ جہاں تک وہاں کے باشندوں کا تعلق ہے، وہ عربی اور ایرانی یا اصلی ایرانی عناصر پر مشتمل ہیں۔ اُنیسویں صدی کے وسط میں وہاں ایرانی یا نیم ایرانی عناصر خاصی تعداد میں موجود تھے۔ Layard نے ۱۸۴۰ء میں اُن کے ۲۰۰۰ تا ۳۰۰۰ گھرانے شمار کیے (قب نیز ان کے حالات جو عبداللہ الشُستری نے اپنے مقامی تذکرے کے صفحہ ۴۳ پر بیان کیے ہیں) وہاں کے باشندوں کی پارسائی کی وجہ سے اس شہر کا نام احترام کے طور پر ''دارالمؤمنین'' ہوگیا۔ اس کے برعکس ہم شُستر کو ان ایرانی شہروں میں شامل پاتے ہیں، جو اپنے باشندوں کی بے وقوفی کی وجہ سے مشہور ہیں Christensen در *Acta Orientalia*، ۳ : ۳۱)، اُن کی زندگی کا انحصار زیادہ تر تجارت پر ہے، البتّہ آبادی کی موجودہ حالت اس قدیم روایت کی تصدیق کرتی ہے کہ شُستر کی قسمت میں ہمیشہ ایک غریب شہر رہنا ہی لکھا ہے۔ گزشتہ صدی کے اختتام سے شُستر دزفُل Dizful کے بجاے عربستان کا دارالحکومت بن گیا ہے۔

مآخذ: (۱) سیّد عبداللہ الشوشتری: تذکرۂ شوشتر، شُستر کے تاریخی حالات ۱۱۶۹ھ/۱۷۵۵ء تک (مصنف ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء میں فوت ہوگیا)، *Bibliotheca Indica*، عدد ۲۰۶، کلکتہ ۱۹۱۴ اور ۱۹۲۴ء؛ Le strange نے عرب جغرافیہ دانوں کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۳) P. Schwartz : *Iran im Mittelalter*، لائپزگ ۱۹۲۳ء؛ ۳ : ۳۱۲، ۳۵۱ ببعد؛ (۴) Ritter : *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۰ء، ۹، ص ۱۷۸ ببعد؛ (۵) J. Dieulafoy : *La Perse la Chaldée et la Susiane*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۶) کرزن: *Persia*، لندن ۱۸۹۲ء، ۲ : ۳۹۳ ببعد؛ (۷) P. M. Sykes : *Ten Thousand miles in Persia*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۲۵۲ ببعد؛ (۸) E. Herzfeld، در *Petermann's Georgraphische Mitteilungen*، ج ۳، Gotha ۱۹۰۷ء۔

بند اور وسائل آب پاشی کے متعلق مفصل مآخذ کے

لیے قب مادّۂ کارون و مآخذ جن کا وہاں ذکر کیا گیا ہے ۔

(J. H. KRAMERS)

* **ششتری** : ابوالحسن علی بن عبداللہ، اندلس کا ایک صوفی شاعر، ابن سبعین [رک بآں] کا شاگرد، عوامی عربی زبان میں ''موشحات'' کا مصنف ۔

وادی آش کے متصل یودر Yodar کے مقام پر ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء کے قریب پیدا ہوا ۔ اور دمیاطہ کے قریب طِینہ کے مقام پر ۱۷ صفر ۶۶۸ھ/۱۶ اکتوبر ۱۲۶۹ء کو فوت ہوا ۔ پہلے ششتری نے ابن سُراقہ الشاطبی کے سامنے زانوے تلمُّذ تہ کیا جس نے اسے سہروردی البغدادی کی عوارف المعارف کا بالتفصیل درس دیا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت وہ سلسلۂ مَدْنیّہ میں شامل ہو گیا تھا ۔ ان دنوں وہ پھر رباط، اور سکناسة (Meknes) میں مقیم رہا (جس کا ذکر اس نے اپنی نظم میں اس طرح سے کیا ہے : ''مکناسة کی سرزمین کا ایک شیخ بازار میں سے گاتا ہوا چلا جا رہا ہے ۔ لوگ مجھ سے کیا چاہتے ہیں ؟ میں ان سے کیا چاہتا ہوں ؟'') اور بعد ازاں فاس میں بھی رہا ۔

پھر وہ مشرق کی طرف روانہ ہو گیا ۔ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں وہ سلسلۂ رفاعیہ حریریہ کے ایک ممتاز شاعر، نجم بن اسرائیل (م ۶۷۷ھ/۱۲۷۷ء) کے ساتھ دمشق میں رہا (دیوان در قسطنطینیہ، آیاصوفیا، مخطوطہ عدد ۶۳۳) ۔ ۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء میں وہ مکے میں مستقل طور پر آباد ہو گیا ۔ وہاں ابن سبعین سے اس کی ملاقات ہوئی، جو ۳۸ سال ہی کی عمر میں مشہور ہو گیا تھا ۔ عمر میں اس سے بڑا ہونے کے باوجود وہ اس کی شاگردی میں آ گیا اور اس سے خرقہ سبعینیہ حاصل کیا (جس کے متعلق ہمیں ابن تیمیہ سے معلوم ہوا ہے کہ اس کا ''ذکر'' ''لَیْسَ الّا اللہ'' تھا اور اس کی اسناد کا دارومدار ''منجملہ دوسرے بد عقیدہ لوگوں (مثلاً سقراط کے حلاج کی مسند پر تھا'' ۔ جب ابن سبعین پر مظالم شروع ہوے اور اسے پولیس کی حراست میں لے لیا گیا تو ششتری مُتَجَرِّدین کا سردار بن گیا اور اپنی وفات سے پہلے تقریباً ۴۰۰ مریدوں کے ہمراہ مصر چلا آیا ۔ جن میں باب زُوَیلہ (قاہرہ) کا خانقاہ نشین ابو یعقوب بن مُبَشِّر بھی شامل تھا ۔

المقّری نے اس کی پانچ منثور تصانیف بتائی ہیں، جن میں سے اب صرف رسالۂ بغدادیہ ملتا ہے جو افلاس پر لکھا گیا ہے ۔ (Escurial، مخطوطہ : ۱۶۸، اوراق ۷۵ الف تا ۷۸ ب) اگر اس کا نام اب تک زندہ ہے تو محض اس کے دیوان یا عوامی عربی زبان کے ''موشحات'' کے مجموعے کی وجہ سے زندہ ہے ۔ یہ چھوٹی چھوٹی جدید رنگ کی چبھتی ہوئی نظمیں ہیں جو ابن عَبّاد رُندی کے قول کے مطابق موسیقی کے لیے منتخب کر لی گئیں ۔ آج تک شام میں شاذلیہ سلسلے کے لوگ اپنی مجالس حال میں حالت وجد کے اختتام پر اس کی نظم ''آلِفٌ قبلَ لَمِيني، وَهَاءٌ قُرّةُ عَيْني'' (جس پر ابن عجیبہ نے حواشی لکھے ہیں) الاپتے ہیں ۔

ششتری نے قدیم [کلاسیکی] رنگ میں بھی بعض قصائد لکھے ہیں، ان میں ''لَامِیّۃ عیسویہ'' سب سے زیادہ مشہور ہے جس پر نابلسی نے شرح لکھی ہے ۔

مآخذ : (۱) الغبرینی : عُنوانُ الدّرایة، مخطوطہ پیرس ۲۱۵۵، ورق ۷۲ ب؛ (۲) ابن الخطیب : اِحاطہ، مخطوطہ پیرس ۳۳۴۷، اوراق ۲۰۸ الف تا ۲۱۲ الف؛ (۳) ابن عَبّاد رُندی : رسائل کُبرٰی، چاپ سنگی، فاس ۱۳۲۰ھ، ص ۱۹۸؛ (۴) المقّری : *Analectes* طبع Dozy، ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۰ء، ۱ : ۵۸۲ تا ۵۸۳؛ (۵) براکلمان : *GAL*، ۱ : ۲۷۳ ۔

(L. MASSIGNON)

* **شطا** : قرونِ وسطیٰ میں ایک مشہور مقام جو دمیاط سے چند میل کے فاصلے پر جھیل تِنّیس، جسے اب جھیل مَنْزَلہ کہتے ہیں، کے مغربی کنارے پر واقع تھا۔

یہ شہر عربوں کے دَور سے پہلے موجود تھا، کیونکہ اس کا ذکر اسقف (۴۷۵ء) کے علاقے کے طور پر موجود ہے۔

الواقدی کی طرف منسوب داستان کو لائقِ اعتماد قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں جس میں اس شہر کا بانی ایک شخص شطا بن الھامُوک (یا الھامِرک) کو قرار دیا گیا ہے جو مشہور شاہ مُقوقس کا قرابت دار تھا۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ یہ شطا دمیاط کی محافظ فوج کا ایک فراری تھا جس نے بُرُلّس، دَمیرہ، اور اُشمُون طناح پر قبضہ پانے میں مسلم فوج کی مدد کی اور جو تِنّیس کی تسخیر کے وقت ۱۵ شعبان، ۲۱ھ کو قتل کر دیا گیا۔ اس تاریخ کو ہر سال اس کا یوم وفات منایا جاتا ہے اور مؤرخین بیان کرتے ہیں کہ ابن بطوطہ کے زمانے تک لوگ بغرض زیارت شطا کا سفر کیا کرتے تھے۔

یونانیوں کے بحری حملوں سے بچاؤ کے لیے عربوں نے ساحلی مقامات پر فوج متعین کر رکھی تھی۔ ان مقامات میں ایک شطا بھی تھا۔ یہ بندرگاہ تھی جو قرونِ وسطیٰ میں بڑی با رونق صنعتی مرکز بن گئی اور قیمتی مصنوعات کی تیاری میں دمیاط، دَبیق اور تِنّیس کی برابری کرنے لگی۔ ان میں سے ہر ایک شہر ایک خاص چیز تیار کرتا تھا کیونکہ، جو مال تیار کر کے باہر بھیجا جاتا تھا، اس پر ایک نام کندہ ہوتا تھا جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ یہ مال کہاں تیار ہوا۔ سیّاح اور جغرافیہ نویس شطا کی مصنوعات کی، جنھیں وہ شطاوی کہتے ہیں، بے حد تعریف کرتے ہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اس مقام پر نجی صنعت کے علاوہ حکومت کا ایک کارخانہ ''دارالطّراز'' بھی تھا، جو اسکندریہ اور تِنّیس کے کارخانوں کی مانند تھا۔ مکۂ مکرمہ کے مؤرخ الفاکہی نے اس کتبے کی عبارت نقل کی ہے، جو ایک غلاف کعبہ پر منقش تھی۔ خلیفہ ہارون الرشید نے ۱۹۱ھ میں حکم دیا تھا کہ یہ غلاف دارالطراز میں تیار کیا جائے۔

ہمیں معلوم نہیں کہ دمیاط پر فرنگیوں کے دو مرتبہ قابض ہونے میں اہلِ شطا کا کردار کیا تھا۔ بعض مؤرخین نے اس مقام کو Jean de Brienne کی فوجوں کی چھاؤنی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن بعض مؤرخوں نے اسے رد کیا ہے۔ دو صلیبی جنگوں کے مابین تِنّیس کو الملک الکامل کے حکم سے ۶۲۳ھ میں مسمار کر کے پیوند زمین کر دیا گیا تھا۔ اس کی تباہی جنگی مصلحتوں پر مبنی تھی۔ گمان غالب یہ ہے کہ شطا کا بھی یہی حشر ہوا ہوگا۔

اگرچہ تِنّیس کے کھنڈر اب بھی تل تِنّیس کے نام سے باقی ہیں، لیکن شطا، البتہ ماہی گیروں کی ایک خستہ حال چھوٹی سی بستی کی شکل میں موجود ہے جو شیخ شطا کے نام سے موسوم ہے۔ اس بستی کی جھونپڑیاں ایک مسجد کے اردگرد بنی ہوئی ہیں۔ اسی مسجد میں عربی فتوحات کے بطل شیخ شطا کی قبر بھی ہے جس کی تعظیم و تکریم ہوتی ہے۔ اب یہ شہر جھیل مَنْزَلہ پر بندرگاہ کی شکل میں نہیں ہے کیونکہ سمندر کا پانی وہاں سے پانچ چھے سو گز پیچھے ہٹ گیا ہے۔ جھیل کی گہرائی اس علاقے میں بالکل معمولی رہ گئی ہے اور وہاں کے باشندے کشتی رانی کے لیے سپاٹ پیندے کی کشتیاں استعمال کرتے ہیں۔

مآخذ : (۱) البکری: المُعجم، ۲ : ۸۱۱؛ (۲) لسان العرب، ۱۹ : ۱۶۲؛ (۳) G. Wiet و J. Maspero : *Matériaux*، در *MIFAO*، ۳۶ : ۱۱۲ تا ۱۱۳ میں دیے ہوے ماخذ؛ (۴) المقریزی : الخطط، در *MIFAO*، ۳ : ۸۰ تا ۸۲.

(G. Wiet)

شَطْح : [و شطحات]، (ع؛ جمع : شطْحات، یا [کلمات] شَطْحیات)؛ تصوّف کی ایک اصطلاح جس سے عالم سکر میں کہے گئے الفاظ مراد ہیں؛ نیز خلاف شرع کلمات زبان پر لانا (منتخب) اور بروے کشف یہ وہ کلمات ہیں جو ذوق و مستی کی حالت میں بے اختیار بعض واصلین کی زبان پر آ جاتے ہیں، مثلاً منصور کا کلمۂ ''انا الحق''، جنید کا کلمۂ ''لیس فی جبتی سوا اللہ'' اور ابو یزید بسطامی کا کلمۂ ''سبحانی ما اعظم شانی''؛ مشائخ نے ایسے خلاف شرع کلمات کو نہ رد کیا ہے نہ قبول کیا ہے (محمد بادشاہ : فرہنگ آنند راج) ۔ اس اصطلاح کو صوفیوں نے دسویں صدی عیسوی میں اختیار کیا ۔ پہلے اس سے ''جلوۂ لاہوتی کے یکایک نفوذ سے حالت شعوری کا مختل ہو جانا'' مراد لیا گیا اور بعد میں اس کے معنی ہو گئے : ''اللہ کی طرف سے مُلْہَم قول جو کسی ایسے فوق العادۃ وجد کی وجہ سے کسی شخص کے منہ سے نکلے'' .

مسلم صوفیہ بالاتفاق شطح کے اندر اُس تزکیۂ نفس کی ایک علامت دیکھتے ہیں، جو ابتدائی متصوّفانہ واردات (خطرات، فوائد، نکات) کے ظہور کے بعد، صوفی کی روح تک پہنچ جاتی ہے، لیکن ان میں سے اہل علم (theorists) کی اکثریت نے اولاً پابندی شرع کے خیال سے اور ثانیاً اپنے عقیدۂ توحید کی بنا پر اسے ایک عارضی حالت اور محض ایک ایسی منزل قرار دیا ہے جس سے ہر سالک کو سکینۃ الالٰہیۃ میں فناے ذات کے مقام تک پہنچنے سے قبل گزرنا پڑتا ہے ۔ دوسری جانب بعض صوفیہ کا، جن میں محاسبی اور حلاّج [رک بآنہا] پیش پیش ہیں، خیال ہے کہ یہ الطاف الٰہیّۃ عاشق کی تاسّل آمیز آواز کی صورت بدل دیتے ہیں ۔ اسے تہیہ کر خلعت الٰہیّہ سے ملبوس کرتے ہیں، جس سے وہ ہمیشہ کے لیے ''تیرے اور میرے درمیان'' محادثۂ عشق پر راضی ہو جاتے ہیں ۔ سب سے پہلے ''اقوال عالم وجد و سکر'' کو بعض لوگوں نے حدیث قدسی کا درجہ دینا چاہا جو بوجوہ صحیح نہیں ۔ [شطحیات تو عالم بے خودی اور بے شعوری کی واردات و کیفیات میں سے ہیں اور اس کے مقابلے پر حدیث قدسی کا منبع وحی الٰہی ہے جو صرف رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ساتھ مختص ہے ۔ رسول ؑ صاحب کمال ہوتا ہے اور صاحب کمال کبھی بے خودی سے مغلوب نہیں ہوتا؛ اللہ کے رسول پر اس قسم کا عالم سکر کبھی طاری نہیں ہوتا ۔ شطح جیسے کہ پہلے کہا گیا ہے، سالک کا ابتداے سلوک یا مراتب عبور میں حال سے مغلوب ہو کر عالم سکر میں کچھ کہہ دینا ہے ۔ اہل کمال شطحیات اور مجذوبانہ کلام سے کوسوں دور ہیں ۔ نبی ؑ کا کمال کسبی نہیں، وہبی ہوتا ہے، اس لیے یہاں عبوری دَور کا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ مقصد یہ کہ شطحیات کو حدیث قدسی سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی (دیکھیے ابو نصر سرّاج : کتاب اللُّمع، ۳۸۰، سطر ۵ بعد)] .

شطحیات کے ذیل میں مندرجہ لوگوں کے اقوال کا ذکر کیا جاتا ہے: ابو یزید بسطامی (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء)، حلاّج (م ۳۰۹ھ/۹۲۲ء)، ابوبکر نسّاج

طوسی (م ۴۸۷ھ/ ۱۰۹۴ء)، احمد غزالی (م ۵۱۷ھ/ ۱۱۲۳ء)، ابن سہل تُستری (م ۲۸۳ھ/ ۸۹۶ء)، الواسطی (م ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء)، الشبلی (م ۳۳۴ھ/ ۹۴۶ء)، خرقانی (م ۴۲۶ھ/ ۱۰۳۴ء)، ابن ابی الخیر (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء)، غزالی اکبر (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، ابن عربی (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء)، علی حریری (م ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷ء)، ابن سبعین (م ۶۶۸ھ/ ۱۲۶۹ء)، عفیف التلمسانی (م ۶۹۰ھ/ ۱۲۹۱ء)۔

ان صوفیہ کی شطحیات کی تشریح، تنقید یا تصویب کے لیے طویل مستقل مقالات لکھے گئے ہیں ۔ دوری اور سرّاج نے سب سے پہلے سبحث الٰہیات میں ان کی اہمیت محسوس کی اور روزبہان بقلی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) کی تین کتابیں ہم تک پہنچی ہیں جن میں اس موضوع پر ایک مکمل بحث موجود ہے ۔

[اس قسم کے مقولات کے متعلق اہل نظر کی راے یہ ہے کہ اول تو اس بات کا ثبوت ملنا مشکل ہے کہ یہ مقولات خود ان بزرگوں کے ہیں یا نہیں، کیونکہ اکثر کلمات جو کسی بزرگ کے نام سے لوگوں میں مشہور تھے، تحقیق کی رو سے پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ سکے ۔ دوسرے یہ کہ یہ اقوال سننے والوں نے انھیں ان کے سیاق و سباق سے علٰحدہ کرکے لوگوں کے سامنے پیش کیے اور ان میں سے اکثر قابل اعتراض ٹھیرے، لیکن جب ان کا سیاق و سباق، موقع و محل معلوم ہوا تو وہ ذرا بھی قابل اعتراض ثابت نہ ہوے ۔ آخر میں یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ بات فلاں بزرگ نے واقعی کہی تو پھر اس کو شوق و محبت، وجد و حال اور سکر و مستی کے غلبے کا اثر قرار دیا جائے گا اور جو کلام بے خودی اور غیر شعوری حالت سے منسوب ہو نہ اس پر غور کرنا چاہیے نہ اسے سن کر کسی کے سامنے بیان کرنا چاہیے، کیونکہ اس سے نہ دنیا کا فائدہ وابستہ ہے نہ آخرت کا ۔ شاہ ولی اللّٰہ نے فرمایا ہے ”کلام العشاق یُطوٰی ولا یُروٰی (التفہیمات الالٰہیّة، مطبوعة المجلس العلمی ڈابھیل (سورت)، ۱ : ۲۰۸، ص ۱۳) یعنی محبت سے سرشار لوگوں کی بات لپیٹ کر رکھ دینی چاہیے اور کسی کے سامنے اس کا ذکر نہ کرنا چاہیے ۔ اوپر کے ملاحظات کے لیے دیکھیے سراج : کتاب اللمع؛ ڈوزی؛ ابن خلدون : مقدمہ] ۔

مآخذ : (۱) سراج : اللُّمع، طبع نکلسن، لنڈن ۱۹۱۴ء، ص ۳۷۵ تا ۴۰۹ (جس میں شطحیات بُسطامی کی تشریح از جنید جو غالباً ڈوری سے نقل کی ہے شامل ہے)؛ (۲) خرگوشی : تہذیب، مخطوطۂ برلن، شپرینگر ۸۳۲؛ ورق ۲۲۰؛ (۳) السُّلمی : غلطات، مخطوطہ، قاہرہ ۲ : ۲۲۸؛ (۴) البقلی : الشطحیات، مخطوطۂ شاہد علی پاشا ۱۳۴۲ (اقتباس در حلاج : کتاب الطواسین، طبع Massignon، پیرس ۱۹۱۳ء)؛ (۵) کوراق : مسلک جلی فی حُکم شطح الولی، مخطوطۂ استانبول، ولی الدین ۱۸۱۵، (آپ مخطوطۂ فصل ۹، ۱۸۲۱ اسی کتاب خانے میں)؛ (۶) دارا شکوہ: شطحیات (بنام : حسنات العارفین) مکتوبۂ ۱۰۶۲ھ/ ۱۶۵۲ء، چاپ سنگی، ہند؛ [(۷) Dozy: *Supplement*، بذیل مادۂ شطح؛ (۸) شریف الجرجانی : التعریفات، بذیل مادہ؛ (۹) ابن خلدون : المقدمة، بذیل علم التصوف، آخری حصہ] ۔

(L. MASSIGNON [و ادارہ])

شطرنج : ایک کھیل ۔ شطرنج کا کھیل * یونان قدیم کے لوگ جانتے تھے اور کہتے ہیں کہ اس زمانے میں اسے Palamedos نے ایجاد کیا تھا ۔ وہاں سے یہ مختلف ملکوں میں پھیل گیا ۔ مسلمانوں کا بیان ہے کہ انھوں نے اسے

ہندوستان سے لیا؛ لیکن اس موضوع پر جس قدر روایات مشہور ہیں، ان کی حقیقت افسانے سے زیادہ نہیں اور اغلب یہ ہے کہ انہیں یہ کھیل قدیم ایران سے ملا۔

قرون وسطیٰ میں مشرقی ممالک میں بہت سے ایسے کھیل تھے جو بساط پر کھیلے جاتے تھے، خصوصاً نرد (tricktrak, back gagammon) اور شطرنج۔ کھیل کے مہرے اور قواعد امتداد زمانہ کے ساتھ بدلتے رہے ہیں۔ شطرنج اور "tricktrack" الفاظ کی اصل ھندی (سنسکرت) معلوم ہوتی ہے۔ باقی رہا خود لفظ chess تو کہا جاتا ہے کہ یہ فارسی لفظ 'با شاہ' (اے بادشاہ) سے ماخوذ ہے، جو اس وقت کہا جاتا تھا جب شاہ خطرے میں ہو، لیکن یہ اشتقاق زیادہ قابل اطمینان نہیں ہے۔

شطرنج کی ایجاد سے متعلق، جو روایات ہیں وہ فیثاغورثی نوعیت کی معلوم ہوتی ہیں۔ المسعودی کے بیان کے مطابق ہندوستان کے فاضل بادشاہوں نے فنون ایجاد کیے اور علوم کے اصول دریافت کیے۔ ان میں سے پہلا برھمن تھا، دوسرا باھبُود جس کے زمانے میں نرد ایجاد ہوئی، تیسرا دابْشلِم تھا جس کا تعلق کتاب کلیلہ و دمنہ سے ہے؛ چوتھا بَلْہیت جس کے عہد حکومت میں شطرنج ایجاد ہوئی۔ اس نے اس کھیل پر طُرَق جنکا نام کا ایک رسالہ بھی مرتب کیا جو ھندوؤں میں مقبول رہا ہے۔ اس کے مہرے آدمیوں اور حیوانوں کی شکل وصورت میں تھے اور برجہائے آسمانی کی شبیہیں سمجھے جاتے تھے۔ المسعودی کے زمانے (چوتھی صدی ھجری / دسویں صدی عیسوی) تک بھی اس کھیل کی شکل و صورت معین نہیں ہوئی تھی۔ اسے شطرنج کی چھے بڑی شکلوں کا علم تھا: دو چوکور، جن میں ۶۴ یا ۱۰۰ مربع خانے تھے، ایک مستطیل، دو گول جن میں سے ایک بوزنطیوں سے منسوب تھا اور دوسرا "بروجی" کہلاتا تھا۔ مؤخّرالذکر میں جو مصنف کے وقت میں ایجاد ہوئی تھی، بارہ مہرے ہوتے تھے، یعنی دونوں طرف چھے چھے اور وہ مختلف اعضائے انسانی کی شکل میں بنائے جاتے تھے۔ اس وقت شطرنج پر بعض رسالے بھی موجود تھے اور نامور شاطر بھی۔

البیرونی ہندوستان میں اس کھیل کی مختلف شکلوں سے روشناس ہوا۔ وہ شکل جسے وہ سب سے زیادہ عام اور معروف ہونے کی وجہ سے تفصیل سے بیان کرتا ہے، باقاعدہ قمار بازی ہے اور پانسے کے ساتھ کھیلی جاتی ہے۔ اس میں پانسا ہی مہروں کی چالوں کا فیصلہ کرتا ہے، کھلاڑی کی مہارت کو اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کے مطابق مثلاً [پانسے کے اعداد میں سے] ایک اور پانچ بادشاہ یا پیادے کو چلاتے ہیں اور دو کے عدد سے رُخ چلتا ہے۔ تین سے فرس جس کی چال اس وقت بھی وہی تھی جو اب ہے [یعنی ڈھائی گھر] چھے اور چار فیل کو چلاتے ہیں جو ہمیشہ خطِّ مستقیم میں چلتا ہے اور جس کی جگہ عربوں نے پہلے ہی رخ کا مہرہ رکھ لیا تھا۔ ہر مہرے کی ایک قیمت ہوتی تھی جسے شمار کر لیا جاتا تھا اور قیمتوں کے مجموعے سے فتح و شکست کا فیصلہ ہوتا تھا۔

فردوسی نے شطرنج کا ذکر دلفریب انداز میں کئی صفحات میں کیا ہے اور اس کھیل کی کیفیت شاعرانہ بیان کی ہے۔ وہ شاہ کو وزیر کے ساتھ درمیان میں رکھتا ہے جو ہمارے ہاں کی ملکہ کا کردار ادا کرتا ہے۔ ان کے دونوں طرف دو فیل ہوتے ہیں۔ پھر دو شتر، ان

کے بعد فرس (اسپ، گھوڑے) اور سب سے آخر میں دو رُخ۔ یہ رُخ ایک جانور ہے اور وہی افسانوی پرندہ ہے جس کا ذکر الف لیلۃ میں آیا ہے۔ اسی سے انگریزی لفظ Rook ماخوذ ہے۔ شاعر نے اس کھیل کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو ہمارے موجودہ کھیل سے بہت زیادہ قریب ہے۔ اس کھیل کی بساط پر ۶۴ مربع ہوتے ہیں۔ درمیان میں شاہ اور اس کا وزیر ہوتے ہیں دونوں طرف فیل، گھوڑے، رُخ اور سامنے کی صف میں پیدل سپاہی ہوتے ہیں جنھیں ہم ''پیادے'' کہتے ہیں۔

شطرنج کے کھیل کا ایک خاص تعلق علم حساب سے بھی ہے، جس سے کسی قدر اہم مسئلہ پیدا ہوگیا ہے، یعنی ۲ کے پے در پے اضعاف کا جمع کرنا۔ ایک موجدِ شطرنج کی بابت یہ کہانی مشہور ہے ''اس نے کسی بادشاہ سے بطور انعام گیہوں کے دانے طلب کیے تھے، اس طرح کہ ایک دانہ پہلے مربع میں رکھا جائے، دو دانے دوسرے میں اور چار تیسرے میں، اسی طرح ہر اگلے خانے میں پچھلے خانے سے دگنے دانے رکھے جائیں، اور ان کا مجموعہ اس کا انعام ہو لیکن اس کا مجموعہ ۲۰ ہندسوں کا ایک عدد بنتا ہے، اس طلب کو پورا کرنا حد امکان سے باہر ہے'' یہ کہانی الصَّفَدی نے بیان کی ہے۔ البیرونی نے اس حساب کو مختصر کرنے کی کوشش میں بعض دلچسپ باتیں لکھی ہیں۔

شطرنج کا کھیل قرون وسطٰی میں مشرق و مغرب میں ایک شریفانہ کھیل سمجھا جاتا تھا جو صلیبی جنگوں کے دوران میں مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کی خیمہ گاہوں میں کھیلا جاتا تھا۔ ہارون الرشید نے شاہ شارلمان کو ایک بساط شطرنج تحفۃً بھیجی تھی۔ شیخ الجبال [حسن بنؓ الصّبّاح] نے ایک خوبصورت بساط سینٹ لوی (St. Louis) کو ھدیۃً دی تھی۔ عمر خیام نے اس کھیل سے استعارۃً جبریّت (Fatalism) کی ایک خوشنما تصویر کھینچی ہے ''دنیا دن اور رات سے بنی ہوئی شطرنج کی بساط ہے، جہاں قسمت آدمیوں کو مہرے بنا کر کھیلتی ہے۔ انھیں ادھر ادھر چلاتی، مارتی اور مات دیتی ہے۔ یہاں تک کہ ایک ایک کر کے ان کو کنج عدم میں لوٹا دیتی ہے'' [یہ فٹز جیرلڈ کے ترجمے شمارہ ۵۹۴ کے مطابق ہے؛ عمر خیام کی فارسی رباعی یہ ہے:

از روے حقیقتی و نہ از روی مجاز
ما لعبتکانیم و فلک لعبت‌باز
بازیچہ ھمی کنیم بر نطع وجود
رفتیم بصندوق عدم یک یک باز

عمر خیام، طبع Rodwell، لنڈن ۱۹۳۱ء، ص ۲۴]

مآخذ: (۱) Vullers: Lexicon persicolatinum، بون Bonn، ۱۸۶۴ء؛ (۲) المسعودی: مروج، طبع و ترجمہ از Barbier de Meynard اور Pavet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ء، ۱: ۱۵۷ تا ۱۶۱، ۸: ۳۱۲؛ (۳) البیرونی: India، مترجمۂ سخاؤ، لنڈن ۱۹۱۰ء، ۱: ۱۸۳ تا ۱۸۵؛ (۴) وہی مصنف: Chronology، ترجمۂ سخاؤ Sachau، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵؛ (۵) فردوسی: شاهنامه، مترجمۂ J. Mohl، پیرس ۱۸۷۶ تا ۱۸۷۸ء، ۶: ۴۵۳ تا ۶۵۳، ۱۱۳؛ (۶) Th. Hyde: Historia Shahiludii، آکسفرڈ ۱۶۸۹ء؛ (۷) E. Sachau: Algebrisches über das Schach bei Bīrūnī، ZDMG. ج ۲۹: ۱۸۷۵ء، ص ۱۴۸ تا ۱۵۶؛ (۸) Th. Ibels: Die Wage im Altertum und Mittelalter، Erlangen ۱۹۰۸ء، ص ۴۷؛ (۹) Le Magasin Pittoresque، ج ۲: ۱۸۳۴ء، ص ۱۵؛ (۱۰) Carra de Vaux:

Les Penseurs de l' Islam، پیرس ۱۹۲۱ء، ۲ : ۱۱۳ و ۱۲۳ تا ۱۲۶؛ (۱۱) A. Van der Linde : *Geschichte und Litteratur des Schachspiels*؛ (۱۲) H.J.R. Murray : *History of Chess*، آکسفرڈ ۱۹۱۱ء، ص ۱۶۹ تا ۳۶۵.

(B. CARRA DE VAUX)

⊗ **تعلیقہ :** تحقیق ماللہند میں البیرونی شطرنج کا بیان اس طرح کرتا ہے، ص ۶۰ (طبع یورپ) اہل ہند کے نزدیک بساط شطرنج پر فیل کی چال ایک خانہ آگے کی طرف ہے جیسے کہ پیادے کی ہے۔ وہ فرزان (فرزین) کی طرح چاروں کونوں پر چاروں طرف ایک ایک ہی خانہ چل سکتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ گھر اس کے چاروں ہاتھ پاؤں اور ایک سونڈ کے مطابق ہیں۔ یہ لوگ شطرنج (فصّین) [مشہور کعبتین] پانسے کے ذریعے کھیلتے ہیں۔ ۴ آدمی کھیلنے کے لیے ایک ایک پہلو پر بساط کے گرد بشکل مربع بیٹھ جاتے ہیں۔ بساط پر مہروں کے بٹھانے کا نقشہ یہ ہے :-

رُخ	فرس	فیل	شاہ			پیادہ	رُخ
پیادہ	پیادہ	پیادہ	پیادہ			پیادہ	فرس
						پیادہ	فیل
						پیادہ	شاہ
شاہ	پیادہ						
فیل	پیادہ						
فرس	پیادہ			پیادہ	پیادہ	پیادہ	پیادہ
رُخ	پیادہ			شاہ	فیل	فرس	رُخ

یہ کھیل ہمارے ہاں رائج نہیں ہے اس لیے اس سے متعلق جو راقم تعلیقہ جانتا ہے اس کا ذکر کیا جاتا ہے : چاروں کھیلنے والے شخص بساط کے چاروں طرف بشکل مربع بیٹھ جاتے ہیں اور باری باری کعبتین پھینکتے ہیں۔ پانسے کے ہندسوں میں سے ۵–۶ بیکار ہیں۔ ۵ کے بدلے ایک کا اور ۶ کے بدلے چار کا عدد چال کے لیے معتبر ہوتا ہے کیونکہ ان کی قیمتوں کا نقشہ اس طرح دیا گیا ہے $\overset{۵}{۱}$ ۲ ۳ $\overset{۶}{۴}$۔ فرزین پر شاہ کے نام کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ پانسے پر جو ہندسے لکھے ہیں، ان سے مہرے کی حرکت معیّن ہوتی ہے۔ اگر ایک آئے تو اس سے شاہ یا پیادہ حرکت کرے گا اور ان کی حرکت وہی ہے جو بالفعل رائج ہے۔ بادشاہ محض قید ہوتا ہے، اپنی جگہ سے ہٹ جانے کا مطالبہ اس سے نہیں ہوتا۔ ۲ آئے تو رُخ کو چلایا جائے گا۔ اس کی چال کونوں کی [ترچھی] ہے، تیسرے خانے تک۔ جیسے ہمارے ہاں فیل کی چال ہے۔ گو اس میں خانوں کی حد نہیں ہے۔ ۳ کا عدد فرس کو چلانے کے لیے ہے اس کی چال وہی ہے جو ہمارے ہاں ہے، یعنی ایک سیدھے خانے کے بعد ایک کونے کے خانے تک۔ [ہمارے ہاں ایک نہیں، دو سیدھے کے بعد ایک آڑا چلا جاتا ہے]۔ ۴ کا عدد فیل کے لیے ہے، اس کی حرکت سیدھی ہے جیسے ہمارے ہاں رُخ کی، اس کے سوا کہ اس کی چال کا خانہ رکا ہوا ہو۔ اس روک کو اکثر دو پانسوں میں سے ایک دور کر دیتا ہے۔ اس وقت یہ آگے بڑھ سکتا ہے۔ اس کی چال کم سے کم ایک گھر اور زیادہ سے زیادہ ۵۱ گھر ہے کیونکہ بعض دفعہ دونوں پانسوں پر ۴–۴ آ جاتے ہیں، بعض دفعہ ۴–۲ یا ۴–۳، اس لیے ایک عدد کے مطابق ایک پہلو پر ایک سمت چلے گا اور دوسرے کے مطابق دوسرے پہلو پر دوسری سمت، جب کہ اس کے راستے میں کوئی روک نہ ہو۔ یہ دونوں چالیں پوری کرکے وہ قطر کے

دونوں پہلوؤں پر چل چکا ہوگا۔ ان مہروں کی عددی قیمتیں مقرر ہیں جن کے مطابق خطرہ حصہ وار تقسیم ہوتا ہے کیونکہ مہرے بٹے جاتے ہیں اور جو ہاتھ میں آئے، اس کے مطابق کھلاڑی کے ہاتھ عدد آتے ہیں۔ شاہ کی قیمت ۵ ہے۔ فیل کی ۴، فرس کی ۳، رخ کی ۲ اور پیادے کی ۱۔ جب کھلاڑی ایک شاہ کو پیٹ لے تو اسے ۵ ملے۔ دو شاہ کے پیٹنے سے ۱۰۔ اور ۳ سے ۱۵، اس صورت میں جب کہ پیٹنے والے کے پاس اپنا شاہ نہ ہو اور اگر اس کے پاس اپنا شاہ بھی موجود ہو تو اسے ۳۵ × (؟) ملیں گے۔ یہ قیمتیں بالاتفاق رسماً مقرر ہو چکی ہیں۔ حساب کو اس میں دخل نہیں ہے]۔

(ایم۔ اے توفیق)

* **شَطّ**: (= شطّ)؛ شطّ العرب [رک بآن] میں شطّ بمعنی ساحل۔ بڑی بڑی شطّیں جو مرتفع میدانوں پر واقع ہیں، یہ ہیں: ‘‘شطّ تغری’’ مراکش میں؛ ‘‘شطّ غربی’’ جو دو دریاؤں کی گزرگاہوں سے بنتی ہے؛ ‘‘شطّ حمیان’’ کے جانب مشرق اور ‘‘شطّ المحایا’’ اس کے جانب غرب، اور ‘‘شطّ شرقی’’ جنوبی سعیدۃ؛ میں وسطی ضلع میں تلّ اطلس اور اولاد نائل کے پہاڑوں کے درمیان، شط زاغز الشرقی اور زاغز الغربی۔ اس سے ذرا اور جانب مشرق ‘‘شطّ الحُضنۃ’’ جو اسی نام کی وادی کے وسط میں واقع ہے۔ دوسری چھوٹی شطّیں جو البیضاء اور الطّرف سے سیراب ہونے والے علاقے کی نشیبی زمینیں ہیں۔ آخر میں صحراے اطلس کے جانب جنوب شطوں کا ایک سلسلہ بسکرہ کے نصف النہار (meridian) سے خلیج قابس (Gabes) تک غرباً شرقاً ۲۲۰ میل کی مسافت میں پھیلا ہوا ہے: شط ملغیغ جو کُلّیّۃً الجزائر کے علاقے میں ہے؛ شطّ غرسۃ الجزائر اور تونس کی سرحد کے دونوں طرف ہے؛ شطّ الجرید جو سب سے بڑی ہے اور جو شطّ الملغیغ کی جانب شرق بڑھی ہوئی ایک شاخ ہے۔ اس کے آگے مغرب کی جانب دو شطّیں بحیرۂ روم کی سطح سے ۲۰ تا ۱۰۰ فٹ نیچے واقع ہیں۔ سمندر سے نیچے ہونے کی اس خصوصیت سے جو اکثر مشرقی شطوں میں مشترک سمجھی جاتی ہے، ۱۸۸۰ء کے لگ بھگ یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید یہ ممکن ہو کہ الجزائر اور تونس کے جانب جنوب قابس (Gabes) کے ساحل کو توڑ کر بحیرۂ روم کے پانی کو شطّ میں داخل کیا جا سکے اور اس طرح ایک اندرونی بحیرہ اس ملک میں بنا دیا جائے۔ مزید تحقیقات سے معلوم ہوا کہ یہ منصوبہ شرمندۂ تکمیل نہیں ہو سکتا، اس لیے اسے ترک کر دیا گیا۔

مآخذ: رک بہ مآخذ زیرِ عنوان سبخہ یا سبخہ (Sebkha)۔

(G. YVER)

* **شطُّ العرب**: لفظ شطّ جس کے معنی دراصل کسی ندی کا کنارہ ہیں، عراق عرب میں بڑے دریا کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، اسی طرح جیسے 'بحر' مصر میں اور 'واد' مراکش میں۔ شطُّ العرب کا نام اس مد و جزری چوڑے دہانے (estuary) کو دیا جاتا ہے جو دریاے فرات اور دجلے کے سنگم سے بنتا ہے اور جسے قرونِ وسطیٰ میں دِجْلَۃُ العَوْراء (دجلۂ بے بصر) یا فیض بصرہ اور فارسی میں بہمن شیر کہتے تھے۔ آجکل یہ رود بصرہ [دریاے بصرہ] کہلاتا ہے۔ عام طور سے اس کا پاٹ قرنہ سے آبادان [رک بہ عبادان] یا فاؤ تک سمجھا جاتا ہے۔ یہ دونوں دریا پانچ یا چھے صدیوں کے دوران میں بالکل قریبی زمانے تک مقام قُرنہ پر باہم ملتے تھے، لیکن اب ان کا سنگم قرنہ سے تقریباً تیس میل نیچے کرمۃ علی کے مقام

پر ہوتا ہے، جو بصرے سے کچھ زیادہ اوپر نہیں ہے (کذا Willcocks، در Journal of the Royal Geographical Society، ۱۹۱۰ء، ص ۱) - ان دو بڑے دریاؤں کے علاوہ شطُّالعرب میں دریاے کارُون [رک بآن] (دُجَیْل الاھواز) اور اس کی معاون ندیاں بھی ملتی ھیں - شطُّالعرب تقریباً ۱۰۰ میل لمبا اور ۱۲۰۰ گز چوڑا ہے - اس میں وہ جہاز چل سکتے ھیں جن کے لیے ۱۵ فٹ پانی کی گہرائی درکار ہو - جہاز رانی میں رکاوٹ اس کے دہانے پر کی رکاوٹ (bar) کی وجہ سے ہے (اسی لیے اس کا لقب بے بصر پڑگیا ہے) - جہاز جو اُسے عبور کر سکتے ھیں (۱۷ سے ۲۰ فٹ کی گہرائی کے اندر چلنے والے) ۷۰ میل اُوپر چل کر بصرے تک پہنچ سکتے ھیں - شطُّالعرب کے دونوں کناروں کا علاقہ عملی طور پر ہموار ہے؛ چنانچہ بصرہ، جہاں مدّ و جزر ۹ فٹ تک ہوتا ہے، سطح سمندر سے فقط ۵ فٹ بلند ہے - کناروں سے متصل زمین دور کی زمین سے زیادہ بلند ہے، اس ریت اور مٹی (Silt) کے سبب سے جو دریا کے پانی کے ساتھ کناروں پر آتی رہتی ہے - قرون وسطٰی میں یہ دریا آبادان پر سمندر سے جا ملتا تھا، لیکن اب وہ فاؤ پر ملتا ہے جو وہاں سے ۲۰ میل پرے جنوب کی طرف ہے جہاں روشنی کا ایک مینار ہے - اس سے اندازہ لگایا گیا ہے کہ زمین سمندر میں ھر ۱۰۰۰ سال کے بعد ۲۰ میل کی رفتار سے آگے بڑھتی رہتی ہے - ندی کی پوری لمبائی میں دونوں کناروں کے ساتھ ساتھ کھجور کے درخت چلے گئے ھیں.

مآخذ: (۱) Le Strange: *Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، بمدد اشاریہ؛ (۲) *Foreign Office Handbooks*، عدد ۶۳: *Mesopotamia*، ۱۹۲۰ء؛ (۳) F. R. Chesney: *Expedition to the Euphrates and Tigris*، ۱۸۵۰ء.

(T. H. Weir)

شطّاریه: صوفیه کا ایک سلسله، منجمله ان ۱۶۱ سلسلوں کے جن کی فہرست قسطنطینیه کے درویشوں کی مجلس اعلٰی نے S. Anderson کے لیے مہیّا کی (*Moslem World*، ۱۹۲۲ء، ص ۵۶) - فارسی کی اس کتاب میں جس کا ذکر ذیل میں آتا ہے، اسے مذہب شُطّار (یا شطّار) کہا گیا ہے - چونکہ اولیاے کرام کے تاریخی تذکروں میں شطّار نامی کسی شخص کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اس لیے سابق تلفّظ (شُطّار) ھی صحیح معلوم ہوتا ہے جو شاطر کی جمع ہے، جس کے معنی Redhouse کے قول کے مطابق ''وہ صوفی، جو علائق دنیوی سے کاملاً قطع تعلق کرچکا ہو'' ھیں، اگرچہ سامی پاشا اس کے اس مفہوم کو تسلیم نہیں کرتا۔ ابوالفضل نے اس سلسلے کا ذکر (آئین اکبری، مترجمهٔ Jarrett، ۳ : ۳۲۲) اس طرح پر کیا ہے کہ اس کے والد کے استاد اس سلسلے کے لوگ تھے، اگرچہ اس نے صوفی سلسلوں کی اس فہرست میں جو اس نے دی ہے، ان کا کوئی ذکر نہیں کیا - (کتاب مذکور، ص ۳۵۹ تا ۳۶۰) - اُس نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان میں اس سلسلے کا صدر مقام جونپور تھا (کتاب مذکور، ص ۳۷۳)- صوفیه کی کتابوں میں اس سلسلے کا ذکر شاذ و نادر ھی آتا ہے.

اس سلسلے کے عقائد کا کچھ ذکر شیخ محمد ابراھیم ''گُزرِ الٰہی'' کی ارشادات العارفین میں ملتا ہے، جو اورنگ زیب عالمگیر کے معاصر تھے- اسکی خاص خاص عبارات حسب ذیل ھیں: شطّاریوں کا فرقہ نفی کو غیر ضروری سمجھ کو ترک کر دیتا ہے اور صرف اثبات سے غرض رکھتا ہے -

مراقبے میں نفی کی طرف متوجہ ہونا تضیع اوقات ہے کیونکہ جو شے پہلے ہی معدوم ہے اس کی نفی فعل عبث ہے ۔ شطّاریوں کے مذھب میں خود کی نفی بیکار کام ہے جبکہ سوا ''میں میں ھوں'' کے اور کچھ موجود ھی نہیں ۔

توحید ایک سمجھنا، ایک کہنا، ایک دیکھنا اور ایک ھونا ہے : ''میں ایک ھوں اور میرا کوئی شریک (ساتھی) نہیں ہے ۔''

شطّاریہ کے ھاں نفس سے نہ مقابلہ ہے نہ مجاھدہ ۔ ان کے ھاں نہ 'فنا' ہے نہ فناء الفنا؛ کیونکہ فنا کے لیے دو شخصیتوں کا ھونا لازمی ہے : ایک وہ جیسے فنا کرنا ہے اور دوسری وہ جس کے اندر فنا ھونا ہے اور یہ نظریہ توحید کے منافی ہے ۔ شطّاریہ توحید کا اثبات کرتے ھیں اور ذات مع صفات کا تمام تنزلات اور منازل تجلّیات میں مشاھدہ کرتے ھیں ۔

شطّاریہ کبھی کوئی شکوہ شکایت نہیں کرتے ۔ انھیں جو ملتا ہے کھا لیتے ھیں اور منعم حقیقی پر ھر وقت نگاہ رکھتے ھیں ۔

اپنی ذات، صفات اور افعال کو خدا کی ذات، صفات اور افعال سمجھو اور ایک ھو جاؤ ۔ شطاریوں کا طور طریقہ یہ ہے ۔ وہ دوسرے عارفوں (ابرار، اخیار) کی طرح نہیں ھیں جو مختلف اشغال و مجاھدات اختیار کرتے ھیں اور کہتے ھیں کہ ''اپنے نفس کو فنا کے طریقے پر اور خدا کو بقا کے طریقے پر سمجھو، اپنے نفس کو عبودیت کے مرتبے میں اور خدا کو ربوبیت کے مرتبے میں تصوّر کرو ۔

مآخذ : (۱) Snouck Hurgronje : *The Ache-* ؛ (۲) D. A. Rinkes : *Abdoerroef van singkel* ؛ ۲ : ۱۸ ببعد؛ *chnese* تحقیقی مقالہ، لائیڈن ۱۹۰۹ء ۔

(D. S. Margoliouth)

* **شَعْبان** : [(ع)]؛ قمری سال کے آٹھویں مہینے کا نام ۔ مستند حدیث میں بھی اس کا مقام ''رَجَب مُضَر'' کے بعد متعین ہے ۔ برصغیر پاکستان و ھندوستان میں یہ مہینا شب برات کے لیے مشہور ہے ۔ اہل آچے اسے کُندوری بُو کہتے ھیں اور قبائل تگری میں اسے مدّگین (Maddagén)، یعنی رجب کے بعد آنے والا کہا جاتا ہے ۔ ممکن ہے کہ قدیم عرب میں شعبان کا مہینا [نفلی عبادات کے لیے کچھ اھمیت رکھتا ھو] ۔ حدیث کی رُو سے حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نفلی روزے ترجیحًا شعبان ھی میں رکھا کرتے تھے (البخاری، کتاب الصوم، باب ۵۲؛ مسلم، کتاب الصیام، حدیث ۱۷۶؛ التّرمذی، کتاب الصوم، باب ۳۹) ۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالٰی عنہا شعبان ھی میں وہ روزے رکھا کرتی تھیں جو گزشتہ ماہ رمضان میں ان کے رہ جاتے تھے (التّرمذی، کتاب الصوم، باب ۶۵) ۔

[شعبان کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس مہینے میں عرب پانی وغیرہ کی تلاش میں یا لوٹ مار کے لیے نکل جاتے تھے ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسے شعبان کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مہینا رجب اور رمضان کے درمیان آتا ہے ۔ شعبان کی جمع شَعْبانات، نیز شَعابِیْن آتی ہے ۔ لسان العرب، بذیل مادّۂ شعب) ۔ اسلام سے پہلے جب ملک عرب میں شمسی سال کا رواج تھا تو شعبان کا کچھ حصہ جون میں اور کچھ حصہ جولائی میں آتا تھا (Arabic-English Lexicon : Lane) ۔

قرآن مجید میں جس لیلۃ مبارکہ کا ذکر آیا ہے اور جس کے بارے میں ارشاد ربانی ہے کہ یہ وہ رات ہے جس میں ھر معاملے کا حکیمانہ اور محکم فیصلہ اللہ تعالٰی کے حکم سے صادر کیا جاتا ہے ([illegible] [الدّخان]: [illegible])، اس کے متعلق حضرت

عکرمہ جیسے مفسر کا خیال ہے کہ یہ لیلۂ مبارکہ نصف شعبان کی رات ہے ۔ اس میں افراد، قوموں اور ملکوں کی قسمتوں کے فیصلے کر کے اللہ تعالٰی اپنے فرشتوں کے حوالے کر دیتا ہے، اس کے بالمقابل حضرت ابن عباس رض، ابن عمر رض، مجاہد رح، قتادہ رح، حسن بصری رح اور دیگر بہت سے مفسرین نے لیلۂ مبارکہ کو لیلۃ القدر ہی قرار دیا ہے جو ماہ رمضان المبارک میں آتی ہے ۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اور قاضی ابو بکر ابن العربی نے احکام القرآن میں محولہ بالا آیت کے ضمن میں اس بات کی تردید کی ہے کہ نصف شعبان کی رات میں قسمتوں کے فیصلے ہوتے ہیں] .

[کتب حدیث میں ذکر آتا ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم شعبان میں اتنی کثرت سے روزے رکھتے کہ اکثر آپؐ شعبان کو رمضان سے ملا دیتے، مگر امت کو شعبان میں بکثرت روزے رکھنے سے منع فرما دیا تاکہ وہ رمضان کے لیے تازہ دم رہیں ۔ البتہ نصف شعبان کی رات کو قیام کرنے اور دن کو روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی (ابن ماجہ، کتاب الاقامۃ، باب (۱۹)] ۔ حدیث میں آیا ہے کہ اس رات میں اللہ تعالٰی سب سے نیچے کے آسمان [سماء الدنیا] پر اتر آتا ہے اور انسانوں کو ان کے گناہ معاف کرنے کے لیے پکارتا ہے (الترمذی، کتاب الصوم، باب ۳۸) .

بر صغیر پاکستان و ہندوستان میں لوگ اس مہینے کی چودھویں رات کو مردوں کے لیے دعائے مغفرت کرتے اور غریبوں میں کھانا تقسیم کرتے ہیں ۔ یہ رات لیلۃ البراۃ کہلاتی ہے جس کے معنی ''مغفرت کی رات'' کے ہیں .

اچے (Atcheh) میں بھی نصف شعبان کی رات خاص طور سے مقدس سمجھی جاتی ہے، [شعبان بنو قیس کے ایک قبیلے کا نام بھی ہے اور اس سے نسبت رکھنے والے شعبانی کہلاتے ہیں (السمعانی: کتاب الانساب، بذیل مادۂ الشعبانی) ۔ یمن کے قبیلۂ ہمدان کی ایک شاخ (بطن) کا نام بھی شعبان ہے (لسان العرب، بذیل مادۂ شعب؛ عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادۂ شعبان)] L. Brunot : La mer dans les traditions et les Industries indigènes a Rabat and Sale، پیرس ۱۹۲۱ء، ص ۹۸ ببعد) .

مآخذ : (۱) E. Littman : Die Ehrennamen und Neubenennungen der isl. Monate، در Isl.، ۸ : ۲۲۸ ببعد؛ ۱۹۱۸ء؛ (۲) Herklots : Qanoon-i-Islam؛ (۳) C. Snouck Hurgronje : The Achehnese، ۱ : ۲۲۱ ببعد؛ (۴) وہی مصنف : Mekka، ۲ : ۷۶، ۹۱؛ [(۵) A. J. Wensinck : المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادۂ شعبان] .

(A. J. Wensinck [و ادارہ])

* شَعبان الملک الاشرف : ایک مملوک

سلطان جسے مختار مطلق اتابیگ یلبغا العُمری کے اثر و اقتدار کی وجہ سے ۱۵ شعبان ۷۶۴ھ/۳۰ مئی ۱۳۶۳ء کو سلطان منتخب کر لیا گیا جب کہ وہ صرف دس سال کا بچہ تھا ۔ اس کے والد حسین کو نظر انداز کر دیا گیا، کیونکہ جاہ طلب اتابیگ خود حکومت کرنا چاہتا تھا اور اس لیے اس نے محمّد الناصر کے پوتے کو جو صرف دس سال کا تھا، ترجیح دی ۔ اس کے عہد حکومت کا نمایاں واقعہ یہ تھا کہ اس میں فرنگیوں کے بیڑوں نے مملوکوں کی بندرگاہوں، مثلاً اسکندریہ اور طرابلس الشام پر متعدّد حملے کیے ۔ مثال کے طور پر ۷۶۵ھ/۱۳۶۶ء کے آغاز میں شاہ قبرص Pierre de Lusignan کے جہاز وینس، جینوآ اور روڈس کے جہازوں کے ساتھ مل کر اسکندریہ کے سامنے نمودار ہوے، لیکن مصری فوجی دستوں کے آنے پر واپس ہو گئے اور بعض ذرائع کا بیان

گئے کہ پانچ ہزار قیدی بھی اپنے ساتھ لے گئے۔ مصر و شام کے عیسائیوں کو مسلمان قیدیوں کا زر فدیہ ادا کرنا پڑا، نیز قبرص پر حملہ کرنے کے لیے ایک بحری بیڑا تیار کرنے کے مصارف بھی دینا پڑے۔ مصر سے نامہ و پیام ناکام رہا، کیونکہ یلبغا در اصل صلح کا چنداں آرزو مند نہ تھا، بلکہ اپنے بیڑے کے ساتھ جزیرۂ قبرص پر لشکر اتارنے کے منصوبے باندھ رہا تھا، لیکن گھر کی پریشانیوں نے اس منصوبے کو آگے بڑھانے کا موقع نہ دیا، مگر شاہِ قبرص نے پہل کی اور اس نے طرابلس الشام کی بندرگاہ اور ایشیائے کوچک کے جنوب میں شہر ایاس لینے کی غرض سے اپنا بیڑا شام پر بھیج دیا۔ اس کا بیڑا چھاپا مار دستوں کو ساحل پر اتارنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن مسلم افواج کے تفوق و برتری کی وجہ سے اسے واپس ہو جانا پڑا۔ یہی حشر ایک اور فرنگی بیڑے کا بھی ہوا جو اسکندریہ کے سامنے نمودار ہوا تھا۔ آخر اوائل ۷۷۲ھ/اگست ۱۳۷۰ء میں صلح ہوگئی۔ مصریوں نے فرنگیوں کے ان حملوں کا انتقام آرمینیا کی چھوٹی سی سلطنت پر حملے کی صورت میں لیا جس کا حکمران شاہ قبرص کا حلیف تھا (۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء کا آغاز) اور ایاس، سیس کے شہروں اور باقی ماندہ سلطنت کو فتح کر لیا، آرمینیا کا بادشاہ قید کر کے قاہرہ لایا گیا اور اس کا ملک ہمیشہ کے لیے اسلامی مقبوضہ بن گیا۔

۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء میں یلبغا کے خلاف ایک سازش کھڑی ہو گئی، کیونکہ اس کے مملوک اب زیادہ عرصے تک اس کے جبر و تشدد کو برداشت نہ کر سکتے تھے۔ یہ مملوک اسے گرفتار کرنا چاہتے تھے۔ وقت پر اطلاع مل جانے پر وہ دریائے نیل کے ایک جزیرے کی طرف بچ کر نکل گیا جہاں وہ مقابلے پر ڈٹا رہا اور جلد ہی قاہرہ واپس آکر اس نے شعبان کے بھائی انوک کو بادشاہ مقرر کر دیا، مگر مملوکوں نے شعبان کو جو اب سولہ سال کا ہو چکا تھا، ان کی قیادت کرنے پر مجبور کر دیا اور یلبغا کو ایک بار پھر مجبوراً دریائے نیل کے جزیرے کی طرف واپس جانا پڑا۔ بعد ازآں شعبان اس بیڑے پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا جو یلبغا نے نیا نیا بنوایا تھا۔ اب یلبغا کو اپنی جائے پناہ چھوڑ کر قاہرہ کی طرف بھاگنا پڑا۔ وہاں اُسے مملوکوں نے، جو اس عرصے میں قلعے میں واپس آچکے تھے، پکڑ لیا اور اس کے بعد جلد ہی اسے ایک مملوک نے قتل کر دیا جبکہ وہ وہاں سے نکل بھاگنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اب یلبغا کے مملوکوں نے لوگوں کو دہشت زدہ کرنا شروع کر دیا اور اپنے نئے امیر اسندمر کی اطاعت سے انکار کر دیا۔ اس کا نتیجہ مسلسل لڑائی کی شکل میں نمودار ہوا، جس کا خاتمہ یلبغی مملوکوں کی بہت بڑی تعداد کے شام کی طرف جلاوطن اور کرک میں نظربند کیے جانے کی صورت میں نکلا۔ انہوں نے بعد میں مملوک سلطنت میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ نائب السلطنت بننے والی شخصیتوں میں متعدد ردّ و بدل کے بعد آخر امیر آقتمر الصّحابی برسر اقتدار آیا اور اس منصب پر سلطان کی موت تک برقرار رہا۔ سلطان کو سلطنت کے جنوب میں نوبیا میں عارضی کامیابی ہوئی۔ شاہ نوبیا نے سلطان مصر کا سیادتی اقتدار تسلیم کر لیا، لیکن آقتمر نے قیدیوں پر ظلم و ستم ڈھائے۔ اس وجہ سے نوبیا والوں نے پھر بغاوت کر دی اور اسوان کے سرحدی شہر کو تباہ و برباد کر ڈالا۔

ایسے پر آشوب زمانے میں سلطان کا حج بیت اللہ کا ارادہ کر لینا خلاف مصلحت تھا۔ اپنے

قرابت داروں اور عزیزوں کی سازشوں کا سدّباب کرنے کے لیے اس نے اپنے سگے اور عم زاد بھائیوں کو کرک بلوا لیا اور اپنے نائب کو بدویوں کے مقابلے میں سرحدوں کی حفاظت کے خیال سے بالائی مصر بھیج دیا، لیکن اتنی بڑی مہم کا خطرہ جھیلنے کے لیے اسے اپنے مملوکوں پر زیادہ اختیار نہ تھا؛ چنانچہ حربص مملوکوں نے عَقَبہ میں بغاوت کر دی۔ چونکہ سلطان ان کے مطالبات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا تھا لہٰذا انھوں نے اسے جان سے مار دینے کی دھمکی دی، جس پر اسے روپوش ہو کر قاہرہ بھاگ جانا پڑا، لیکن مملوکوں کے ایسے ساتھی وہاں بھی موجود تھے جو سلطان کے دشمن تھے۔ وہ کچھ عرصے تک ایک مغنّیہ کے گھر میں چھپا رہا، مگر جلد ہی پہچان لیا گیا اور گلا گھونٹ کر مار دیا گیا۔ لوگوں نے اس کا خاصا ماتم کیا کیونکہ اس نے بہت سے بھاری محاصل موقوف کر دیے تھے۔ وہ بالعموم اپنی رعایا سے نرمی کا سلوک کرتا تھا۔ ملک کی اس خطرناک حالت کی اصلی اور بڑی وجہ ممالیک کی عدول حکمی اور ظلم تھا۔ وہ لوگوں سے بدسلوکی کرتے تھے اور ہمیشہ جبروتشدّد سے کام لیتے تھے۔

مآخذ: (۱) ابن ایاس (طبع بولاق)، ۱: ۲۱۳ تا ۲۲۸؛ (۲) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۴: ۵۱۰ تا ۵۲۰، جہاں یورپ کے طبع شدہ متون اور مشرقی مخطوطے دیے ہوے ہیں؛ (۳) Muir: *The Mameluke Dynasty of Egypt*، ص ۹۷ تا ۱۰۱؛ (۴) یلبغا پر دیکھیے المنہل الصافی (طبع قاہرہ)، ۵: ۱۶۲؛ ورق ۲۳۳ب تا ۲۳۴ الف و (۵) السخاوی: الضوء اللامع، ۱۰: ۲۸۹].

(M. SOBERNHEIM)

* شعبان، الملک الکامل، ایک مملوک

سلطان، ملک النّاصر محمّد [رک بآن] کا بیٹا اور اَلْمَلِکُ الصّالح اسمٰعیل [رک بآن] کا بھائی۔ وہ اپنے بھائی کی علالت کے دوران میں بارسوخ امرائے سلطنت بالخصوص اپنے سوتیلے باپ امیر ارغون العلائی کو اپنے ساتھ ملا لینے کے بعد ۴ ربیع الآخر ۷۴۶ھ/۴ اگست ۱۳۴۵ء کو تخت نشین ہوا۔ کہتے ہیں کہ اس نے امرا کو خوب ڈرایا دھمکایا اور کہا کہ اگر وہ بادشاہ منتخب نہ ہوا تو وہ ان سے اچھی طرح سمجھ لے گا۔ اس نے اپنے بھائی کی بیوہ کو مجبور کیا کہ وہ اس سے شادی کرلے اور پھر تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس نے ایک اور امیر کی لڑکی سے بھی شادی کرلی۔ اس کے بڑے مشاغل ہر قسم کے جنگی مقابلے [شمشیر زنی وغیرہ]، گھڑ دوڑ اور مرغ لڑانا تھے۔ اس کے دربار کی نمایاں خصوصیت حد سے زیادہ اسراف و تبذیر تھی۔ اس کے اور اس کے بھائی کے عہد حکومت میں لونڈیاں تک اپنے لباسوں پر موتی اور جواہرات لگایا کرتی تھیں۔ عہدے کھلے بندوں اور پوری ڈھٹائی کے ساتھ بیچے جاتے تھے۔ سلطان نے عہدوں اور جاگیروں کے دیے جانے پر ایک خاص محصول ایجاد کیا جیسا کہ اس کے سوانح نگار الصّفدی (دیکھیے نیچے) نے تصریح کی ہے۔ ایک فرمان جو اس کے عہد حکومت میں جاری ہوا طرابلس الشام کے قلعے میں اور اس کا ایک حصہ قلعۃ الحصن میں محفوظ ہے۔ اس فرمان کی رو سے بعض زائد رقوم جو شمسی اور قمری سالوں کے فرق کی بنا پر مملوکوں کو دی جا چکی تھیں اور جو اختتام ملازمت سے قبل موت کی صورت میں ان کے ورثہ کو واجب الادا تھیں، وہ مؤخر الذکر ہی کے پاس چھوڑ دی گئیں (دیکھیے مآخذ)۔

اس نے اپنے دو بھائیوں اور دو نہایت زبردست.

اسیروں کو قتل کرا دیا ۔ یل بوغا الیحیوی حاکم دمشق کو بھی اسی قسم کا خطرہ درپیش تھا، بنابریں اس نے شام کے دوسرے حاکموں کے ساتھ مل کر سلطان کو ایک خط بھجوایا جس میں اسے معزولی کی دھمکی دی گئی تھی اور اس کی بدعنوانیوں پر سخت لعنت ملامت کی گئی تھی۔ اس کے جواب میں سلطان شعبان نے معذرت کی اور آئندہ اصلاح کا وعدہ کیا، مگر [خفیہ طور پر] باغیوں کی سرکوبی کے لیے تیاریاں شروع کر دیں ۔ جب اس نے اپنے دو بھائیوں کو بھی قتل کرنا چاہا تو ان کی ماں اور اس کا سوتیلا باپ مانع ہوئے ۔ دوسرے امرا نے جو کسی وقت اس کے دوست اور ہوا خواہ تھے، مگر جنھیں اب گرفتاری کا خطرہ محسوس ہو رہا تھا، اپنے پیرووں اور قاہرہ کے آس پاس کے دوسرے بددل لوگوں کو جمع کرلیا یہاں تک کہ سلطان کے پاس آخر کار صرف چار سو سوار رہ گئے ۔ اس نے اپنی ماں کے پاس قلعے کے اندر پناہ لی، مگر اس کا پتا چل گیا اور اسے گرفتار کر لیا گیا ۔ دو دن بعد اسے ۳ جمادی الآخرہ ۷۴۷ھ/۲۰ نومبر [بہ تصحیح ۲۰ ستمبر] ۱۳۴۶ء کو قتل کر دیا گیا ۔ اس مختصر سی مدت حکومت میں اس نے ثابت کر دیا کہ اس سے زیادہ ناکارہ کوئی حکمران مصر کے تخت پر کبھی نہیں بیٹھا تھا .

مآخذ : Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۴ : ۴۶۲ تا ۴۶۹ ۔ اس کی سوانح عمری در الصفدی، برلن عربی مخطوطات، عدد ۹۸۶۴، ورق ۱۵ الف اور المنہل الصّافی، عربی مخطوطات، پیرس، عدد ۲۰۷۰، ورق ۱۵۲ الف ۔ فرمان کی بابت دیکھیے M. Sobernheim در *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*، Syrie du Nord، ص ۹۴ تا ۱۰۲، اور اس پر Becker : *Isl*، ۱ : ۹۷ تا ۹۹، جو کتبے کی تشریح کسی قدر مختلف کرتا ہے؛ (۲) نیز المقریزی : الخطط، ۲ : ۲۱۷، سطر ۱۰ نیچے سے؛ (۳) جاگیروں اور جدید محاصل کے لیے دیکھیے ابن ایاس، ۱ : ۱۸۴ اور المنہل، محل مذکور .

(M. SOBERNHEIM)

✱ **الشَّعْبی :** ابو عَمْرو عامر بن شَراحِیْل بن عَمرو الشَّعْبی محدّث، جنوبی عرب کے ان مشاہیر میں سے ہیں جنھوں نے ابتدائے اسلام میں ناموری اور شہرت حاصل کی ۔ وہ قبیلۂ ہمدان کی شاخ شعب میں سے تھے ۔ الکوفہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد شراحیل ممتازترین قرّاء (قاری کی جمع، قرآن خوان) میں سے تھے ۔ ان کی تاریخ ولادت میں بہت اختلاف ہے، لیکن ہم فرض کر سکتے ہیں کہ جو تاریخ انھوں نے خود دی ہے وہ تقریباً درست ہے ۔ ان کا بیان ہے کہ وہ جنگ جلولاء کے سال میں پیدا ہوئے تھے جو ۱۹ھ/۶۴۰ء میں ہوئی تھی، لیکن ایک بیان یہ ہے کہ ان کی والدہ ان قیدیوں میں سے تھیں جو اس جنگ کے بعد گرفتار ہو کر آئے تھے اس لیے وہ تاریخ جو بعض دوسری اسناد میں دی گئی ہے، یعنی ۲۰ھ زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ وہ ہمیں خود بتاتے ہیں کہ جب ۷۵ھ میں الحجّاج حاکم بن کر کوفے آیا تو اس (حجاج) نے مجھے شہر کے کوائف و حالات دریافت کرنے کے لیے بلوا بھیجا اور جب اس نے دیکھا کہ میں خاصی وسیع معلومات رکھتا ہوں تو اس نے مجھے قبائل ہمدان کا عریف، یعنی وکیل یا نمائندہ مقرر کر دیا اور میری تنخواہ مقرر کر دی ۔ وہ عبدالرّحمٰن بن الاشعث کی بغاوت (۸۱ھ/۷۰۰ء) تک برابر اس کے منظور نظر رہے ۔ اسی زمانے میں شہر کے بڑے بڑے قرّاء ان کے پاس آئے اور

کہا کہ آپ شہر میں ہماری جماعت کی ممتاز ترین ہستی ہیں، اس لیے آپ کو اس بغاوت میں حصہ لینا چاہیے اور بالآخر انھوں نے انھیں ترغیب دے کر اپنے ساتھ ملا لیا۔ وہ عملاً اس قدر آگے بڑھ گئے کہ انھوں نے مخالف فوجوں سے خطاب کیا اور الحجاج پر لعنت و ملامت کی بوچھار کر دی۔ مؤخر الذکر (الحجّاج) کو جب یہ معلوم ہوا تو اس نے کہا: "اگر خدا کو منظور ہوا اور میں نے اسے پکڑ لیا تو میں اس پر دنیا کو اونٹ کی کھال سے بھی زیادہ تنگ کر دوں گا۔"

اس کے جلد بعد (۸۳ھ میں) الاشعث کی فوج نے دیر الجماجم کے مقام پر شکست کھائی اور شعبی جان بچانے کے لیے روپوش ہو گئے۔ جب انھیں معلوم ہوا کہ الحجاج نے ان تمام لوگوں کو جو قُتَیْبہ بن مسلم کی اس فوج میں بھرتی ہو گئے تھے جو خراسان بھیجی جا رہی تھی عام معافی دے دی ہے، تو انھوں نے ایک دوست کے توسّل سے ایک گدھا اور سامان خور و نوش حاصل کیا اور فرغانہ چلے گئے۔ یہاں پہلے تو وہ غیر معروف ہی رہے مگر انھوں نے جلد ہی قتیبہ کی نگاھوں میں عزت حاصل کر لی، جس نے انھیں اپنا کاتب بنا لیا۔ قتیبہ کے ایک مراسلے سے (جو الحجّاج کو لکھا گیا تھا) الحجّاج سمجھ گیا کہ اس کا لکھنے والا کون ہے اور اس نے قتیبہ کو حکم بھیجا کہ وہ الشعبی کو فوراً اس کے پاس روانہ کر دے۔ الشعبی کے ابن ابی مسلم سے، جو الحجاج کا حاجب (امور خانہ داری کا منصرم) تھا، دیرینہ دوستانہ روابط تھے اور مؤخر الذکر نے غالباً الشعبی کے پہنچنے سے پہلے الحجّاج سے ان کی سفارش کر دی تھی۔ الحجّاج نے جو یقیناً ان کی اپنے قبیلے میں حیثیت سے زیادہ ان کے علم و فضل کا قدر دان تھا، انھیں فوراً معاف کر دیا۔ ان کی شہرت اس وقت تک خلیفہ عبدالملک کے دربار میں پہنچ چکی ہوگی کیونکہ اس نے الحجّاج کو کہلا بھیجا کہ وہ الشعبی کو اس کے پاس بھیج دے؛ چنانچہ آئندہ چند سال انھوں نے دمشق ہی میں گزارے۔ عبدالملک کی وفات تک کے تین سال کے حالات کا باور کرنا ذرا مشکل ہے، خود الشعبی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے دو نہایت ہی اہم سفارتوں پر مامور کیا گیا تھا۔ ایک شہنشاہ یونان کی طرف قسطنطینیہ میں اور دوسری سلطان کے بھائی عبدالعزیز کی طرف جو مصر کا والی تھا۔ پہلی سفارت سے متعلق الشعبی کا اپنا بیان یہ ہے کہ وہ غیر معمولی طور پر قابل ذکر تھی کیونکہ اس کے دوران میں شہنشاہ یونان نے خلیفہ کو اس کے سفیر (الشعبی) سے بد ظنّ کرنے کی کوشش کی، مگر الشعبی کی صاف گوئی اور سچائی کی وجہ سے کامیاب نہ ہو سکا۔ ان کی مصر کی طرف سفارت نہایت ہی باعزّت قسم کی تھی، کیونکہ خلیفہ نے اپنے بھائی سے الشّعبی کا تعارف بڑے پرستائش الفاظ میں کیا تھا۔ خلیفہ کی نظر عنایت صرف الشّعبی کی ذات تک ہی محدود نہ تھی، بلکہ ہمیں بتایا گیا ہے کہ الشّعبی کے خاندان کے تیس اور افراد ان کے ہمراہ تھے اور ان سب کو مشاھرات سے نوازا گیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کے بستر مرگ کے پاس موجود رہنے کے بعد وہ اس کے فوت ہو جانے پر واپس کوفے چلے آئے اور وہیں الحسن البصری کی وفات سے تھوڑے عرصے پہلے انھوں نے ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں وفات پائی۔ اس واقعے سے متعلق بھی جو تاریخیں مختلف مصنفین نے

دی ہیں، ان میں بڑا اختلاف ہے، یعنی ۱۰۳ھ سے ۱۱۰ھ تک ہر ایک سال ان کی وفات کا سال بتایا گیا ہے۔ ان میں غالباً آخر الذّکر سال صحیح معلوم ہوتا ہے۔

جہاں تک الشّعبی کی ذاتی شکل و شباہت کا تعلق ہے، وہ ایک پتلے دبلے مختصر سے آدمی تھے اور وہ خود اس کا سبب اپنی جڑواں پیدائش بتاتے تھے۔ ان کی دماغی صلاحیتیں اعلٰی تھیں اور برعکس دوسرے علماے دین کے ان میں ظرافت بھی موجود تھی۔ وہ اپنے ہمعصر علما سے شائستہ مزاح بھی کر لیا کرتے تھے۔

کہتے ہیں کہ الشّعبی بیان کرتے تھے کہ انہوں نے ۵۰۰ صحابہؓ سے حدیث سنی ہے اور آئمۂ جرح و تعدیل کا عام فیصلہ یہ ہے کہ وہ ایک ثقہ راوی تھے۔ ان کے بکثرت شاگردوں میں سے امام اعظم [امام] ابو حنیفہؒ بھی ہیں، اور ان کی قدیم ترین سند یہی [الشعبی] ہیں، لہٰذا یہ امر ذرا بھی باعث استعجاب نہیں کہ امام صاحب کے عظیم شاگرد امام ابو یوسف نے اپنی تصنیف کتاب الخراج میں ۲۷ بار ان سے روایت کی ہے۔ حدیث کی کتابوں میں جن مقامات میں ان کی سند پیش کی گئی ہے، وہ اس قدر زیادہ ہیں کہ انہیں شمار کرنا ممکن نہیں۔

اگرچہ انہوں نے خود فقیہ ہونے کا کبھی دعوٰی نہیں کیا تاہم کوفے کے فقہا کا یہ عام دستور تھا کہ وہ مشورے کے لیے ان کے پاس جایا کرتے تھے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ ”میں فقیہ نہیں ہوں [بلکہ محدث ہوں]، لیکن میں انہیں وہ اصول بتا دیتا ہوں جو مجھ تک پہنچے ہیں اور وہ ان کے مطابق فیصلہ کر لیتے ہیں۔“ وہ قیاس (رائے) سے فیصلہ کرنے کے سخت مخالف تھے، اور ان کے کئی سوانح نویسوں نے ایسی مثالیں دی ہیں جن میں انہوں نے قیاس کے اصول کی تردید کی ہے۔ وہ محض احادیث کے راوی نہ تھے بلکہ ہم بنو امیّہ کے عہد سے متعلق تاریخی معلومات کے بہت بڑے حصے کے لیے بھی امام الشعبی کے مرہون منت ہیں، چنانچہ تاریخ الطبری کی فہرست پر ایک نظر ڈال لینا اس کی تصدیق کے لیے کافی ہے۔ انہوں نے ایک مرتبہ خود کہا تھا کہ وہ ایک ماہ تک مسلسل اشعار سنا سکتے تھے اور شعر و شاعری میں ان کی معلومات کا ذخیرہ پھر بھی ختم نہ ہوتا۔ انہوں نے کتابیں تصنیف نہیں کیں۔ ابھی تصنیف و تالیف کا دور شروع نہیں ہوا تھا اور ان کی طرف سے اپنے متعلق یہ بات سننے میں آئی ہے کہ انہوں نے کبھی ایک سطر بھی تحریر نہیں کی بلکہ جو کچھ بھی روایت کیا ہے وہ حافظے سے کیا ہے۔ اس بیان کا اطلاق صرف روایت علمی پر ہو سکتا ہے، کیونکہ ہمارے پاس ان کا اپنا اعتراف موجود ہے کہ وہ قتیبہ کے کاتب کے طور پر کام کرتے تھے۔

مآخذ: ان کا نام قریب قریب ہر اس کتاب میں ملتا ہے جو اوائل اسلام سے بحث کرتی ہے؛ ان کی سوانح کے بڑے ماخذ و ذرائع یہ ہیں: (۱) الاغانی، بمدد اشاریہ؛ (۲) الطبری، طبع ڈخویہ، بمدد اشاریہ؛ (۳) ابن القیسرانی: الجمع بین الرجال الصحیحین، حیدر آباد ۱۳۲۳ھ، ص ۲۷۷؛ (۴) السّمعانی: الانساب، طبع Margoliouth در سلسلۂ یادگار گب، ۱۹۱۲ء، ورق ۳۳۳ الف؛ (۵) ابن القیسرانی: الانساب المتفقۃ، (طبع لائیڈن ۱۸۶۵ء، ص ۲۰۱؛ (۶) ابن خلّکان، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۲۴۴؛ (۷) ابن حجر: التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۸ھ، ۵: ۶۵ تا ۶۹؛ (۸) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد، ۱: ۶۹ تا ۷۷.

(F. KRENKOW)

شعر: رک بہ فن (شعر و شاعری)۔ ⊗

اَلشَّعْرانی: ایک نسبت جس سے بہت سے *

لوگ مشہور ہیں۔ عام طور پر اسے شَعر سے مشتق بتاتے ہیں، جس کے معنی ''بال'' ہیں اور اس کا اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جس کے بال بہت گھنے یا بہت لمبے ہوں؛ دیکھیے السَّمعانی: الأنساب، سلسلۂ یادگار گب، ورق ۲۲۴ب، س ۲؛ Wright: Arabic Grammar، بار سوم، ۱: ۱۶۴؛ بعض معروف اشخاص ایک مقام سے تعلق کی وجہ سے شعرانی کے علاوہ شعراوی بھی کہلاتے تھے، اگرچہ الشعراوی کی اصل مختلف ہے (G. Vollers، در ZDMG، ۱۸۹۰ء، ص ۳۹۰ ببعد)، لیکن اس کا مطلب وہی لیا جانے لگا جو اوپر مذکور ہے۔

۱۔ ابوالمَوَاہب (ایک مثالی کنیت؛ وہ اپنے بیٹے کی نسبت سے ابوعبدالرحمٰن کہلاتے تھے؛ ان کا خاندان زمانۂ حال میں بھی موجود تھا) عبدالوہّاب بن احمد (م ۹۰۷ء) بن علی بن احمد بن محمد بن موسٰی بن مولاے بن عبداللہ الزُّغلی (سلطان تلمسان) بن علی الانصاری الشافعی المصری، ایک مشہور صوفی جو ۸۹۸ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے اپنی جوانی کا ابتدائی حصہ قاہرہ میں گزارا اور وہیں ۹۷۳ء میں وفات پائی (دوسری تاریخیں جو بتائی گئی ہیں وہ غلط ہیں)۔ ۱۱۸۸ء سے ان کی محبوب مسجد، جس کے پہلو میں وہ مدفون ہیں، انہیں کے نام سے موسوم ہے۔ وہ اپنی کسب معاش بافندگی سے کرتے تھے۔ ان کا تعلق اس سلسلے سے تھا جس کی بنیاد علی الشّاذلی (م ۶۵۶ھ؛ براکلمان: GAL، ۱: ۴۴۹، عدد ۲۹؛ [رک بہ الشّاذلی و شاذلیہ] نے رکھی تھی اور خود انہوں نے الطریقۃ الشعراویہ کی بنیاد ڈالی (دیکھیے Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*، ۱۸۹۹ء، ص ۲۵۲، لیکن Kahle نے *Islam*، ۶: ۱۵۴ میں اس کا ذکر نہیں کیا)۔ ان کے صوفی مرشدوں میں سب سے زیادہ اہم علی الخوّاص (م ۹۴۱ء کے بعد) ہیں جن کی مجالس میں وہ دس سال تک حاضر ہوتے رہے۔ ان کے علاوہ انہوں نے اپنی مختلف تصانیف، مثلاً البحرالمورود، الجوہر المصون والسّر المرقوم اور لطائف المنن میں کئی اور شیوخ کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان کے شیوخ کی مکمل فہرست جنھیں وہ جانتے تھے اور جن کی مجالس درس میں انہوں نے شرکت کی، ان کے طبقات کے آخر میں دی گئی ہے۔ بہت سے صوفیوں کی طرح انھیں بھی لوگوں کے ہاتھوں تکلیفیں اٹھانی پڑیں، لیکن ان کے عزم و استقلال میں سرمو فرق نہ آنے پایا۔

اگرچہ ان کی علمی سرگرمیاں زیادہ تر تصوّف سے متعلق رہیں، تاہم انہوں نے بالعموم دوسرے علوم، مثلاً قرآنی علوم و معارف، عقائد، فقہ، نحو اور طب کی طرف بھی توجہ کی۔ مزید برآں ہم ان کی کتاب طبقات کا بھی ذکر کر سکتے ہیں، نیز ان کی خود نوشت سوانح عمری (لطائف المنن) کا۔ ان کی تصنیفات کی فہرست براکلمان (۲: ۳۳۶ ببعد) [نیز تکملہ، ۲: ۴۶۴ ببعد] میں مذکور ہے۔ اس فہرست میں اب مندرجۂ ذیل اضافے اور تصویبات کی جاتی ہیں۔ (۷ الف و ب) المیزان الشّعرانیہ اور المیزان الکبرٰی ایک ہی کتاب ہے، جو ۱۲۷۶ھ میں قاہرہ میں بھی طبع ہوئی، جبکہ ''المیزان الخضریّہ'' دوسری تصنیف کا خلاصہ ہے؛ (۸) لواقح الانوار القدسیہ در اصل ابن العربی کی الفتوحات المکیہ کا خلاصہ ہے؛ پھر اس کا ایک خلاصہ مختصر لواقح الانوار کے نام سے حسن بن صالح بن محمد [الپدغوری الجاوی] نے ۱۱۶۶ھ/۱۷۵۲ء میں تیار کیا (برلن، عدد ۳۰۴۶)؛ (۱۱) قاہرہ میں ۱۳۰۶ھ میں نمبر ۲ کے حاشیے پر طبع ہوئی؛ (۱۲) پورا نام ''تنبیہ

المغربین [= المغتربین؛ المفترین] فی القرن العاشر علی ما خالفوا فیہ سلفہم الطاہر" (۱۳) نام میں 'بیان' کے بجاے 'مرقاۃ' بھی ہے؛ نیز اضافہ کیجیے برلن، عدد ۲۱۰۱؛ (۱۴) لواقح الانوار القدسیۃ فی (بیان) العہود المحمّدیہ کے بجاے پڑھیے الانوار القدسیۃ جو قاہرہ میں [۱۳۲۱ھ] میں عدد ۴۴ کے حاشیے پر طبع ہوئی؛ (۱۸) نیز وِرْدُالرّسول، برلن، عدد ۳۷۸۰؛ (۲۱) نیز مطبوعۃ قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۲۲) کتاب کے نام میں 'علی فتاوٰی' کے بجاے نیز فی مناقب پڑھیے، قاہرہ ۱۳۰۳ھ کے حاشیے پر بجاے ۲۲ کے ۲۳ ہے)؛ (۳۵) پڑھیے فی علم کتاب اللہ؛ (۳۷) پڑھیے اَلتّثلیث، قاہرہ ۱۲۷۹ھ؛ (۴۰) چاپ سنگی، قاہرہ ۱۲۷۶ھ؛ (۴۳) اسے الطبقات الکبرٰی بھی کہتے ہیں اور کئی مرتبہ طبع ہوچکی ہے (۴۴) طبع قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۴۷) وصایا العارفین (دیکھیے برلن، عدد ۳۱۸۳)؛ (۴۸) مفحم الأکباد فی بیان موادّ الاجتہاد؛ (۴۹) لَواقح الخذلان علی کُلّ من لم یعمل بالقرآن؛ (۵۰) حدّ الحسام علی من اوجب العمل بالالہام؛ (۵۱) التتبّع والفحص علی حکم الالہام اذا خالف النصّ؛ (۵۲) البُروق الخَواطف لِلبَصر فی عمل الہواتف؛ (۵۳) تنبیہ الأغبیاء علی قطرۃ من بحر علوم الاولیاء؛ (۵۴) الدّرالنظیم فی علوم القرآن العظیم؛ (۵۵) اَلمنہج المبین فی بیان ادلّۃ المجتہدین، ۲ کا ذیل)؛ (۵۶) کتاب الاقتباس فی علم القیاس؛ (۵۷) مختصر قواعد الزّرکشی؛ الزرکشی (م ۷۹۴ء) کی تصنیف کا ملخص (براکلمان، ۲: ۹۱، عدد ۱۸، ۲)؛ (۵۸) "منہاج الوُصول الی علم الاَصول" ماخوذ ہے المَحَلّی (م ۹۱۷ھ؛ براکلمان، ۲: ۱۱۴، عدد ۲۳) کی شرح سے جو اس نے جمع الجوامع فی الاصول لِلسُّبکی (م ۷۷۱ھ؛ براکلمان ۲: ۸۹، عدد ۱۳، ۱ ج) پر لکھی تھی، نیز ان حواشی سے جو کمال الدّین بن علی شریف (م ۹۰۶ھ؛ کتاب مذکور) نے اس شرح پر لکھے تھے ۔ [اس کی مطبوعہ تصانیف کی فہرست کے متعلق یہ دعوٰی نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مکمل ہے، مثال کے طور پر المیزان الکبرٰی بارہا چھپ چکی ہے دیکھیے سرکیس : معجم المطبوعات العربیّۃ، ۱۹۲۸ء، عمود ۱۱۲۹)] ۔

الشّعرانی نہایت ہی دیانتدار اور جامع العلوم صوفی تھے ۔ وہ نقد و جرح کے قائل نہ تھے ۔ اپنی قدر و منزلت کے متعلق حد سے بڑھا ہوا مبالغہ ان کی نگارشات میں موجود ہے ۔ اپنی تصانیف کے متعلق ان کا دعوٰی ہے کہ انہیں اولیّت کا فخر حاصل ہے اور اس خاص موضوع پر پہلے کوئی نظیر موجود نہ تھی ۔ اپنے خود نوشت حالات (عدد ۴۴) میں جنھیں وہ پر معنی انداز میں مناقب نفسہ کہتے ہیں، وہ خدا کے بے حد شکر گزار ہیں کہ اس نے انہیں ذہانت و تقدس کے محیر العقول انعامات و مواہب سے نوازا ہے ۔ وہ ہمیں اپنے حیرت انگیز اوصاف کے متعلق بہت سی قابل ذکر چیزیں بتاتے ہیں، مثلاً خدا سے، اس کے فرشتوں سے اور اس کے رسولوں سے براہ راست معاملہ، کرامات دکھانے اور دنیا کے اسرار کا انکشاف کرنے کی قابلیت، وغیرہ، لیکن ان کی دیانت، کردار کی استقامت و عظمت، عدل و انصاف کی حمایت، انسانی اوصاف، رواداری، خلوص اور کشادہ دلی جس سے وہ عیسائیوں اور یہودیوں [کے حق میں الفاظ تحسین استعمال کرتے ہیں] اور سب سے آخر میں عورت کی عزت و احترام، یہ سب چیزیں ان کے متعلق بہت اچھا تأثر پیدا کرتی ہیں ۔

اسلامی دنیا پر اپنے دوررس اثر کے لیے وہ اپنی ذہنی قابلیت و استعداد کے علاوہ،

جنھیں ضرورت سے زیادہ اھمیت بھی نہیں دینا چاھیے، وہ اپنی کثرت تصانیف کے ممنون ھیں ۔ ان کا سہل اور قابل فہم انداز تحریر بہت حد تک ان کی تصانیف کی مقبولیت کا باعث ھوا ھے ۔ ان کی تصانیف ان کی زندگی ھی میں قبول عام حاصل کر چکی تھیں اور اب بھی بے حد قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ھیں، جیسا کہ ان کی بار بار طباعت سے ظاھر ھے ۔ ان کے اپنے ادعا کے باوجود ان کی کتابوں میں کوئی خاص جدّت نہیں ھے ۔ تصوّف میں بالخصوص وہ محض ابن العربی [رک بآن] کے خیالات کا اعادہ کر دیتے ھیں، مثلاً ان کی کتاب عدد ۸ ابن العربی کی الفتوحات المکّیۃ کا محض خلاصہ ھے؛ عدد ۱۱ نمبر ۸ کا خلاصہ ھے، جس میں الفتوحات کے بعض صفحات کے حوالے بھی ھیں؛ عدد ۹ الفتوحات کے اشعار کی تشریح ھے؛ عدد ۱۰ ابن العربی کی حمایت و تائید میں ھے؛ وہ ھمیں عدد ۲ میں بتاتے ھیں کہ انھوں نے صرف ابن العربی کی مصطلحات استعمال کی ھیں اور دوسرے صوفیہ کی مصطلحات سے کوئی سروکار نہیں رکھا ۔ الشّعرانی نے اپنی شخصیت کے اندر تصوف اور فقہ کا امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی، اس لیے وہ کسی طرح سے بھی شریعت کے مخالف نہیں ھیں ۔ ان کی متعدد تصانیف بالخصوص عدد ۷، ۲۱، ۲۸، ۴۸ تا ۵۱، ۵۵ تا ۵۸ سے بھی ثابت ھوتا ھے ۔

دیکھیے براکلمان، ۲ : ۳۳۵ بعد [و تکملہ، ۲ : ۴۶۴ بعد] (جہاں مزید کتابوں کا حوالہ دیا گیا ھے) اور حاجی خلیفہ، طبع Flugel، اشاریہ (جزء ۷)، ص ۱۱۴۵؛ عدد ۵۴۴۶؛ عدد ۲، طبع فلوگل، در ZDMG، ۱۸۶۶ء، ص ۱، بعد؛ عدد ۱۶، طبع کریمر، در JA، ۱۱/۶ : ۲۵۳ بعد، ۱۸۶۸ء؛ عدد ۴۲، طبع Horten، در Beiträge zur Kenntnis des Orients، ۱۹۱۵ء، ص ۶۴ بعد (دیکھیے Massignon : Al-Hallaj، ص ۳۹۳، عدد ۹۱)؛ عدد ۴۴ کا مختصر خلاصہ از فلوگل، در ZDMG، ۱۸۶۷ء، ص ۲۷۱ بعد؛ الشّعرانی کے حالات زندگی ان کے شاگرد عبدالرؤف ابن تاج العارفین المناوی (م ۱۰۳۱ھ؛ براکلمان، ۲ : ۳۰۶، عدد ۱۳) کی کتاب [الکواکب الدّرّیۃ فی تراجم السّادۃ الصوفیۃ] میں دیکھیے ۔

۲ ۔ ابو محمد الفضل بن محمّد بن المسیّب بن زُھیر بن یزید بن کَیسان بن باذان (جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں یمن کا ایرانی گورنر تھا)؛ ایک محدّث، جنھوں نے جمع حدیث کے سلسلے میں طویل طویل سفر کیے ۔ انھوں نے کوفے کے مشہور نحوی ابن الاعرابی (م ۲۳۱ھ؛ براکلمان، ۱ : ۱۱۶، عدد ۶) سے بھی تعلیم حاصل کی ۔ قرآن مجید کی قراءات خلف (م ۲۲۹ھ؛ Nöldeke : Geschichte des Qorāns، بار اول، ص ۲۹۱، عدد ۹؛ ابن سعد: طبقات، ۷/۲ : ۸۷؛ السّمعانی، ورق ۷۷ ب، ص ۳۰) سے حاصل کیں ۔ وہ امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) [رک بآن] کی مجالس درس میں بھی شامل ھوتے رھے، لیکن انھیں قبول عام حاصل نہ ھوسکا اور وہ ۲۸۲ھ میں وفات پاگئے ۔ ان کا لقب الشعرانی ان کی اولاد یعنی ان کے بیٹے ابوبکر محمد البیھقی اور ان کے پوتوں ابوالحسن اسمٰعیل (م ۳۴۷ھ) اور ابو الحسن محمد الطوسی کی طرف منتقل ھوتا چلا گیا (السّمعانی، ورق ۳۴۴ ب، ص ۲ تا ۱۲ و ۱۰۱ ب، ص ۱۲ ۔

۳ ۔ ابوالعباس احمد بن جعفر بن محمّد بن مرزوق بن بُستان (السّمعانی میں ایک بے معنی لفظ کو شاید یوں ھی پڑھنا چاھیے؛ دیکھیے Justi : Iranisches Namenbuch، ص ۷۴) بن فرّوخ الأزدی الجرجانی، ایک محدث، جنھوں نے شعیب بن

الحجاب (م دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے وسط سے پہلے، دیکھیے ابن سعد، ۷/۲ : ۱۸) اور دوسرے علما سے تعلیم حاصل کی (السمعانی، ورق ۳۳۴ ب، س ۱۳ تا ۱۶) ۔

۴ - تیرہ دوسرے افراد کا ذکر جو اسی نسبت سے مشہور ہیں، مندرجۂ ذیل کتابوں میں ملے گا: کتاب الفہرست، طبع فلوگل، ص ۷ س ۱۹؛ السمعانی، ورق ۳۳۴ ب، س ۱۲ ببعد؛ الفہرست، ص ۳۱۴ س ۲۳؛ السمعانی، ورق ۳۳۴ ب، س ۱۲ ببعد؛ (قب ابن سعد، ۷/۲ : ۵۱، ۷۸)؛ کتاب مذکور، ۲۸ ببعد؛ Massignon، *Al-Hallaj*، ص ۸۰، ۳۵۷)؛ کتاب مذکور ص ۳۲۳؛ السمعانی، ورق ۳۳۴ ب س ۱۷ تا ۲۳؛ کتاب مذکور، س ۲۳ تا ۲۸ (۲۷۲ کے بجائے ۱۷۲ پڑھیے)؛ کتاب مذکور، ۱۶ ببعد (قب براکلمان، ۱ : ۳۳۴؛ الجامی (قب ۱ : ۱۰۵۵) : نفحات الانس، عدد ۲۹۸ (کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۲۶۵؛ ترکی [ترجمہ]، قسطنطنیہ ۱۲۷۰ھ، ص ۱۸۱؛ Ahlwardt : *Verzeichnis der arabischen Handschriften Berlin* ج ۱۰، بذیل مادۂ الشعرانی ۔

(J. SCHACHT)

⊗ **اَلشُّعَرَاء** : (ع؛ واحد : شاعر)، قرآن مجید کی ایک سورت جس کا عدد تلاوت ۲۶ اور عدد نزول ۴۷ ہے ۔ سورۃ الشعراء سورۃ الواقعۃ کے بعد اور سورۃ النمل سے قبل نازل ہوئی (الاتقان فی علوم القرآن، ۱ : ۱۱؛ الکشاف، ۳ : ۲۹۸، ۳۳۶؛ لباب التاویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ ببعد) ۔ اس سورت کی آخری آیات (۲۲۴ تا ۲۲۷) میں چونکہ شعرا کے بارے میں قرآنی نقطۂ نظر بیان ہوا ہے اس لیے اس کا نام الشعراء ہے ۔ علاوہ ازیں اسے سورۃ الجامعۃ اور سورۃ طٰسٓمٓ الشعراء بھی کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۱۹ : ۵۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۱) ۔ جمہور اہل علم کے نزدیک یہ تمام سورت مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئی، مگر حضرت ابن الزبیرؓ اور ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کی آخری پانچ آیات مدینۂ منورہ میں نازل ہوئیں (فتح البیان، ۷ : ۱؛ روح المعانی، ۱۹ : ۵۸؛ تفسیر المراغی، ۱۹ : ۴۳) ۔ مدینے، کوفے اور شام کے قاریوں کے نزدیک اس میں ۲۲۷ آیات ہیں (روح المعانی، ۱۹ : ۵۸؛ تفسیر المراغی، ۱۹ : ۴۴) ۔ الخازن کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۱۲۷۹ کلمات اور ۵۵۴۰ حروف ہیں (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۳ : ۳۸۲) ۔

ما قبل کی سورت کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے تفسیر المراغی (۱۹ : ۴۴)، روح المعانی (۱۹ : ۵۸) اور البحر المحیط (۷ : ۳ ببعد)، اس سورت کی تفسیر کے ضمن میں وارد ہونے والی احادیث و آثار کے لیے الدر المنثور (۵ : ۱۹۳)، فلسفیانہ تفسیر کے لیے تفسیر کبیر (۶ : ۳۹۸)، نحوی اور لغوی مسائل کے لیے الکشاف (۳ : ۲۹۸) و روح المعانی (۱۹ : ۵۸) اور البحر المحیط (۷ : ۳ ببعد)، تصوف اور سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن عربی (۲ : ۴۱)، اسلوب بیان، اعجاز کلام اور جدید اجتماعی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۱۹ : ۹۳ ببعد) اور اس کی مختلف آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے لیے دیکھیے الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۳۴۸)؛ ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۴۳۲) ۔

دیگر مکی سورتوں کی طرح سورۃ الشعراء کا جوہر یا موضوع خاص عقیدہ و عمل کی اصلاح ہے، مثلاً اللہ کی وحدانیت پر ایمان؛ آخرت کی رسوائی اور عذاب سے خوف دلا کر نیکی کی دعوت؛ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور سابقہ انبیاے کرام کی نبوت پر ایمان،

بدکاروں کے دنیوی اور اُخروی خسارے کا بیان (فی ظلال القرآن، ۱۹: ۶۳) - سب سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو تسلی دی گئی ہے کہ اگر آپؐ کی قوم ایمان لانے سے گریزاں ہے تو گھبرائیے نہیں، اپنے آپ کو غم میں مبتلا نہ کیجیے، بلکہ ان سے اعراض کیجیے، کیونکہ یہ کوئی اوّلین نافرمان قوم نہیں - ان سے پہلے بھی نافرمان قومیں ہو گزری ہیں اور اپنے بُرے اعمال کے باعث انجامِ بد کو پہنچ گئی ہیں - ان کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوگا - اس کے بعد انبیاے کرام کے قصے بیان ہوے ہیں جن میں سب سے طویل موسٰی کلیم اللہؑ کے ہاتھوں فرعون کی تباہی کا قصہ ہے - ۲۲۷ آیات میں سے ایک سو اسی آیات انھیں قصوں پر مشتمل ہیں - ان تمام قصوں کا مقصد یہ ہے کہ ایمان لانے کا مسئلہ اجباری و اضطراری نہیں، بلکہ یہ مرضی اور اختیار کا معاملہ ہے - پھر قرآن مجید کے منزّل من اللہ ہونے کا اثبات پیش کرکے بتایا گیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نہ شاعر ہیں نہ کاہن؛ آپؐ نبی برحق ہیں - شعرا تو گمراہ ہوتے ہیں، گمراہی پھیلاتے ہیں اور اپنی خواہشات نفسانی کے تابع ہوتے ہیں اِلّا ماشاءاللہ؛ سب سے آخر میں حق کو جھٹلانے والوں کے لیے عذاب کی وعید آئی ہے (فی ظلال القرآن، ۱۹: ۳۰۶؛ تفسیر المراغی، ۱۹: ۱۱۷) - آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے مروی ہے کہ طٰہٰ اور طواسین (یعنی طٰسٓمٓ اور طٰسٓ سے شروع ہونے والی سورتیں) مجمع الواح موسٰیؑ کی جگہ عطا کی گئی ہیں (فتح البیان، ۷: ۱؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۳: ۳۸۲) - ایک اور روایت کے مطابق آپؐ نے فرمایا: جس نے اس سورت کی تلاوت کی اسے نوحؑ، ہودؑ، شعیبؑ، صالحؑ اور ابراہیمؑ کو جھٹلانے اور ماننے والوں، عیسٰیؑ کی تکذیب کرنے والوں اور محمّد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی تصدیق کرنے والوں کی تعداد سے دس گنا زیادہ نیکیاں عطا فرمائے گا (الکشاف، ۳: ۲۳۶؛ تفسیر البیضاوی، ۲: ۸۵؛ التفسیر المظہری، ۷: ۵۳).

مآخذ: (۱) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲) وہی مصنف: الدر المنثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳) ابن العربی: تفسیر، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۴) الرازی: تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۵) ثناء اللہ: التفسیر المظہری، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن)؛ (۶) البیضاوی: تفسیر (البیضاوی)، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۷) الخازن: لباب التأویل فی معانی التنزیل، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) ابو حیان: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۲) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۳) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۴) ابو بکر الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۳ھ.

(ظہور احمد اظہر)

شِعْرٰی: انگریزی میں Sirius اور یونانی * میں Σείριος، ہے، برج اَلْکَلْب الْأَکْبَر (Canis Major) کا سب سے روشن اور چمکدار ستارہ جو عه الکلب الاکبر (a Canis Majoris) کے نام سے موسوم ہے - اس کی روشنی سفید ہوتی ہے، قدر ۱۰۶ ہے اور چمک دمک میں اسے سب ثوابت پر سبقت حاصل ہے - I. I. Hess نے یہ ثابت [کرنے کی کوشش کی] ہے کہ عربی لفظ شعرٰی یونانی لفظ Σείριος سے مشتق ہے (دیکھیے I. I. Hess: *Uber das präfigierte und infigierte* ع *im Arabischen*، در ZS، ۱۹۲۴ء) - [عربوں کے ہاں شعرٰی ستارہ زمانۂ جاہلیت میں بوی؛

معروف تھا ۔ اسے المِرْزم بھی کہتے ہیں ۔ ان کے نزدیک یہ گرمی کے موسم میں الجوزاء کے بعد طلوع ہوتا ہے اور یہ دو ہیں : ایک الشِّعْرٰی العَبُور اور دوسرا الشعری الغُمَیْصَاء ۔ کچھ جاہلی عرب الشِّعْرٰی العَبُور کی عبادت کرتے تھے ۔ قرآن مجید نے بتایا کہ جس شعرٰی ستارے کی تم پرستش کرتے ہو اس کا رب اور مالک بھی اللہ ہے وَاَنَّهٗ هُوَ رَبُّ الشِّعْرٰی (۵۳ [النجم] : ۴۹) ۔ قدیم عربی شاعری میں بھی شعرٰی کا ذکر آیا ہے دیکھیے لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادۂ شعر] ۔

اس ستارے کو مسلمانوں کے علم نجوم میں بہت اہمیت حاصل ہے اور اس کے دور کی بنا پر پیش گوئی کے امکانات بے شمار ہیں ۔ چاند کے ساتھ اس کے بیک وقت طلوع کو منجّموں نے ہمیشہ ایک مسعود قران تصوّر کیا ہے ۔ چاند بارہ برجوں میں سے کسی ایک میں طلوع ہو سکتا ہے، لیکن شعرٰی کی صورت میں یہ ممکن نہیں، کیونکہ دوسرے کواکب ثابتہ کے لحاظ سے اس کا مقام قائم رہتا ہے ۔ تاہم جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس کا صعود چاند کے طلوعات کا ہم وقت ہو سکتا ہے ۔ مشہور و معروف حاکمی ہیئت دان ابن یُونُس (م ۱۰۰۹ء) کی علم ہیئت پر ایک تصنیف بعنوان فی اَحکام الشِّعْرٰی الیمانیة ہم تک پہنچی ہے (Gotha. A، عدد ۱۳۵۹) ۔

(ہرمز حکیم کا قول ہے : ''جب برج حمل میں چاند اور شِعْرٰی بیک وقت طلوع ہوں تو سال کے شروع میں لوگوں کی بدلتی ہوئی قسمت اچھی رہے گی؛ وہ تنومند تندرست اور امراض جسمانی سے محفوظ رہیں گے، لیکن یہ کیفیت [برج میں] داخل ہونے (قران) سے قبل پانچویں دن تک رہے گی، اس کے بعد امراض عود کریں گے ۔ اس سال چوپایوں میں سے تمام گابھن مادینوں کے بچے ضائع ہو جائیں گے ۔ حاکم متواتر موقوف یا معزول ہوں گے ۔ نیز اس سال ماہ اَتُور (ھَتُور) کی تیسری تاریخ کو رومیوں کے بادشاہ کی ناگہانی وفات ہوگی'') ۔

(C. Schoy)

* **شُعُوبِیَّة** : قرآن مجید میں سب مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے کے بھائی اور رتبے میں ایک دوسرے کے برابر ہونے کی تعلیم دی گئی ہے : [یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰی وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ؕ (۴۹ [الحجرات] : ۱۳) = لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا اور تمھاری ذاتیں اور قبیلے بنائے تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کرو (اور) خدا کے نزدیک تم میں زیادہ عزت والا وہ ہے جو زیادہ پرہیزگار ہے]۔ البیضاوی (طبع فلائشر، ۲ : ۲۷۶، س ۱۷) نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ ''تاکہ لوگ ایک دوسرے کو جان سکیں، اس لیے نہیں کہ آپس میں باپ دادا یا قبیلے پر تفاخر کریں'' ۔ بہ ظاہر عربی میں شعوب کا لفظ غیر عرب قبیلوں (العجم) کے لیے استعمال کیا جاتا تھا جیسے کہ لفظ قبائل عربی قبیلوں کے لیے مخصوص تھا (لسان العرب، ۱ : ۴۸۲، س ۱۵) اور اسی لیے ان عجمیوں نے جو اپنے مقابلے میں عربوں کے اظہار برتری کو اعتراض کی نظر سے دیکھتے تھے اس آیت کو بطور سند پیش کیا اور اس طرح شعوبیہ وہ جماعت ہوئی جو عربوں کے اس اظہار تفاخر پر معترض تھی یا عجمیوں کو عربوں پر فضیلت دیتی تھی یا بالعموم عربوں کو حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتی تھی (لسان العرب، ۱ : ۴۸۲، س ۱۲ ببعد؛ Lane، ص ۱۵۵۷) ۔ اس گروہ سے

تعلق رکھنے والے کو شعوبی کہتے تھے۔ اس زوئے کا اظہار کئی مختلف صورتوں میں ہوتا تھا۔ مشرق میں ایرانیوں کے ایک طبقے میں اور خارجیوں میں یہ مسئلہ قبائلی اور سیاسی تھا۔ ایرانیوں کے لیے اس کی نوعیت مذہبی بھی تھی۔ نبطیوں میں اس کی شکل مزروعہ علاقے کے کسانوں اور صحرائی لوگوں کے پرانے جھگڑے کی تھی۔ مختصر یہ کہ کم و بیش اس کی صورت ایک ایسی کامیاب کوشش کی تھی، جو مختلف اقوام مفتوحہ اپنی علٰحدہ علٰحدہ ہستیوں کو برقرار رکھنے کے لیے اور کم از کم عربوں اور اسلام میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے کرتی تھیں۔ ایران میں اس کی ایک غرض یہ بھی تھی کہ فارسی کو ادبی زبان کی حیثیت سے دوبارہ زندہ کیا جائے اور عربی کو فقط مذہبی علوم تک محدود رکھا جائے۔ دوسری طرف اندلس میں شعوبیہ نے ایک نیا رنگ اختیار کیا۔ انھوں نے پوری طرح عربی تمدن قبول کرلیا۔ وہ عربی زبان (العربیة) پر قادر ہونے اور راسخ العقیدہ مسلمان ہونے پر فخر کرتے تھے، لیکن اس بات سے قطعی منکر تھے کہ عرب نسل کے لوگوں کو کوئی تفوّق حاصل ہے۔

[شعوبیة کا احساس اپنے زمانے کے خاص سماجی احساس اور اس زمانے کے اقتصادی اور محدود معاشرتی امتیازات سے پیدا ہوا تھا جس کی مسلسل مخالفت بھی ہوتی رہی۔ علما کا جم غفیر اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللّٰہِ اَتْقٰکُمْ پر انحصار کرتے ہوئے نسلی ترجیحات و تعصبات کی ہمیشہ مخالفت کرتا رہا اور اس کی کامیابی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام دنیا کے مختلف حصوں میں پھیلا اور اس میں بڑا حصہ اسی بے تعصبی کا تھا۔ آج کل (بیسویں صدی میں) مختلف مسلمان اقوام میں جو نیشنلزم کا جذبہ پایا جاتا ہے، وہ مغرب کے تصور قومیت کا نتیجہ ہے جسے استعماری اقوام نے اپنے دائرۂ اثر کو وسیع کرنے اور امت مسلمہ میں افتراق پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا۔ اس کا شعوبیة تحریک کے ساتھ کچھ تعلق نہیں]۔

مآخذ: (۱) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، ۱: ۱۴۷ تا ۱۷۶؛ نیز دیکھیے انگریزی ترجمہ: *Muslim Studies*؛ (۲) *Die Šu'ubijja unter den Muhammedanern in Spanien*، در ZDMG، ۵۳: ۶۰۱ تا ۶۲۲؛ [(۳) احمد امین: ضحی الاسلام، ۱: ۴۹ تا ۸۷، طبع بیروت]۔

(D. B. MACDONALD)

* **شَعْیا**: [= اِشْعیاء] ابن آموص، ایک نبیؑ، جو یہوذا کے بادشاہ حزقیا [(۷۲۹ - ۶۸۸ ق م) بن آحاز] کے عہد حکومت میں بنو اسرائیل کی طرف مبعوث ہوئے۔ جب سنحریب [(۷۰۵ تا ۶۸۱ ق م) بن سرجون] نے بیت المقدس کا محاصرہ کیا تو وہ بھی بنو اسرائیل کے ساتھ محصور تھے۔ انھوں نے اس بادشاہ کو خبر دی کہ تیری موت پندرہ سال تک ملتوی کر دی گئی ہے، چنانچہ سب کے سب محاصرین بجز بادشاہ کے اور اس کے پانچ معتمدین کے، جنھوں نے بھاگ کر ایک غار میں پناہ لی، فنا ہو گئے۔ یہوذا کے بادشاہ نے قیدیوں کو ۶۶ دن تک مسلسل بیت المقدس کے گرد گھمایا۔ انھیں صرف جو کی دو روٹیاں یومیّہ کھانے کو ملتی تھیں۔ محمد بن اسحٰق کے بیان کے مطابق شَعْیا یہودیوں سے بھاگ کر، جو ان کی پیشگوئیوں کی بنا پر ان کے خلاف ہو گئے تھے ایک درخت کے پاس پہنچے، جو ان کے لیے جھک گیا اور انھوں نے اس میں پناہ لی۔ شیطان نے ان کے لبادے کا ایک کنارہ پکڑ لیا۔ چنانچہ وہ درخت سے نکلا ہوا نظر آتا تھا اور اس طرح ان کا پتا چل گیا اور بنو اسرائیل نے درخت کو درمیان

میں سے آرے سے کاٹ دیا ۔ الطبری نے وَہْب بن مُنَبِّہ کی سند پیش کی ہے، جو دراصل تالمود (Jewish Encyclop.، ۶ : ۶۳۶) کی صداے بازگشت ہے جس میں اس واقعے کو منشا کے عہد حکومت میں بیان کیا گیا ہے ۔ شَعْیَا کی کتاب کو مُطَہَّر بن طاہر المقدسی نے نقل کیا ہے (کتاب البدء والتکوین) Livre de La Création، طبع و ترجمہ Huart، ۱ : ۱۸۸ و ۲ : ۱۴۲ ۔

مآخذ : (۱) قرآن مجید؛ (۲) البیضاوی : تفسیر، طبع Fleischer، ۱ : ۵۳۳؛ (۳) الطبری: تاریخ، ۱ : ۶۳۸ تا ۶۴۵؛ (۴) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱ : ۱۴۸ تا ۱۸۰؛ (۵) میر خواند : روضة الصفا، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۱ : ۱۲۱؛ (۶) الکتاب المقدس، الملوک الثانی، الاصحاح ۱۹، ۲۰؛ اخبار الایام الثانی، الاصحاح ۳۲؛ اشعیا، الاصحاح ۱ تا ۶۶ ۔

(CL. HUART)

* **شُعَیْب علیہ السّلام** : ایک پیغمبر جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے، وہ حضرت ہُود، صالح اور لُوط علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوے (۱۱ [ھود] : ۸۹) ۔ وہ اصحابُ الْاَیْکَۃ [رک بآن] کی طرف بھیجے گئے تھے (۲۶ [الشعراء] ۱۷۶ تا ۱۸۹) ۔ اصحاب الایکہ کا ذکر قرآن مجید میں تین جگہ اور بھی آیا ہے (۱۵ [الحجر] : ۷۸؛ ۳۸ [ص] : ۱۳؛ ۵۰ [قٓ] : ۱۴) ۔ دوسری سورتوں (۷ [الاعراف] : ۸۵ تا ۹۳؛ ۱۱ [ھود] : ۸۴ تا ۹۵؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۳۶ تا ۳۷) میں وہ اہل مَدْیَن [رک بآن] میں ان کے ہم قوم کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں ۔ صرف بعد کے مفسّرین انہیں حضرت موسٰی علیہ السلام کا خُسر تصور کرتے ہیں، حالانکہ قرآن مجید نے حضرت موسٰیؑ کے خسر کا کوئی نام نہیں بتایا ۔ صرف دو لڑکیوں کی زبانی معلوم ہوتا ہے کہ ان کا باپ بہت بوڑھا تھا: وَاَبُوْنَا شَیْخٌ کَبِیْرٌ (۲۸ [قصص] : ۲۳) ۔ احادیث صحیحہ سے بھی حضرت شعیبؑ کا حضرت موسٰی کا خسر ہونا ثابت نہیں ہے؛ اشاعت توحید کے علاوہ انہوں نے اپنی قوم کو ناپ تول میں ایمانداری برتنے کی تاکید فرمائی، اور حقوق العباد ادا کرنے اور امن عامہ میں خلل اندازی سے انہیں ڈرایا اور انہیں ان مؤمنین کو، جو آپ کی متابعت میں صراط مستقیم پر قائم تھے، ملک بدر کرنے پر سخت دھمکایا، لیکن قوم کے امرا نے ان کی دعوت کو قبول نہ کیا اور انہیں اور ان کے پیروؤں کو نکال دینے کی دھمکی دی ۔ قوم کے دلوں میں ان کی مطلقاً عزت نہ تھی اور اگر قوم کو ان کے خاندان کا لحاظ نہ ہوتا، تو قوم انہیں سنگسار کر دیتی (۱۱ [ھود] : ۹۱) ۔ [قَالُوْا یٰشُعَیْبُ مَا نَفْقَهُ کَثِیْرًا مِّمَّا تَقُوْلُ وَ اِنَّا لَنَرٰىكَ فِیْنَا ضَعِیْفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنٰكَ] ۔ ان گناہوں کی پاداش میں وہ ایک زلزلے کی لپیٹ میں آ گئے اور وہ تمام اپنے اپنے گھروں میں مردہ پائے گئے ۔ [فَاَخَذَتِ الَّذِیْنَ ظَلَمُوا الصَّیْحَةُ فَاَصْبَحُوْا فِیْ دِیَارِهِمْ جٰثِمِیْنَ] ۔

بہت بعد کی روایت سے حضرت شعیبؑ کا مزار حطّین [رک بہ حطّین] میں بتایا جاتا ہے ۔ شاید یہ خربۃ مَدْیَن یعنی قدیم مَدُوْن Madon اور مَدْیَن میں التباس کا نتیجہ ہے ۔

مآخذ : (۱) [تفاسیر قرآن]؛ (۲) الثعلبی : قصص الانبیاء؛ (۳) Dalman : *Palästina Jahrbuch*، ۱۰ : ۳۱ ببعد؛ (۴) J. Horovitz : *Koranische Untersuchungen*، برلن اور لائپزگ ۱۹۲۶ء، ص ۱۱۹ ببعد؛ (۵) نیز دیکھیے الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ مع ماخذ ۔

(FR. BUHL)

* **شُغْنان** : (نیز شغنان)، بالائی دریاے جیحون (پنج) کے کنارے ایک ضلع؛ بائیں کنارے کا حصّہ اب افغانی بدخشان [رک بآن] میں ہے اور دائیں کنارے کا روسی پامیر میں ۔ غاران اور روشان کے

اضلاع بھی، جن میں سے ایک شغنان کے اوپر اور دوسرا نیچے کی طرف واقع ہے، سیاسی حد بندی کی وجہ سے دو حصوں میں منقسم ہیں: افغانی اور روسی۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول بذیل مادّہ].

مآخذ: نیز دیکھیے (۱) مقالات آمو دریا، بدخشان، مین، غلچہ، پامیر اور تاجیک؛ (۲) Prince V. Masalski: *Turkestanskiy kray*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۸۶۱ اور بمواقع کثیرہ؛ (۳) Olufson: *The Emir of Bokhara and his country*، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۶۸ ببعد؛ (۴) A. Semenow: *Istoriya Shughnana, Protokoli Turkest. kruzka liubiteley arkheologii*، تاشکنت ۱۹۱۷ء، ۲۱: ۱ تا ۳۲ (مبنی بر روسی دفتری دستاویزات اور مخطوطۂ سیّد حیدر شاہ والی شغنان)؛ (۵) برہان الدین کشکی: قطغن بدخشان، تاشکنت، ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۰ تا ۱۸۶ (روسی ترجمہ، جس پر A. Semenow نے حواشی لکھے ہیں. یہ ایک اہم افغانی تصنیف ہے اور اس مواد پر مبنی ہے جو محمد نادر خان کی ایک خصوصی جماعت نے فراہم کیا تھا اور ۴۳ نقشوں سے مزین تھا)؛ (۶) I. Zarubin: *Materiali i zametki po etnografii Tadjikow, Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii*، پطروگراڈ ۵: ۹۷ تا ۱۴۸؛ (۷) A. Schulz: *Die Pamirtadschik* (Giessen ۱۹۱۴ء)، در *Veröff. d. oberhess. Mus.*، ج ۱؛ شغنی زبان پر دیکھیے مآخذ از W. Geiger، در *Grundriss der iranischen Philologie*، ۲/۱: ۲۸۸؛ (۸) Grierson: *Linguistic Survey of India*، کلکتہ ۱۹۲۱ء، ۱۰: ۴۶۶ تا ۴۸۰؛ Zarubin کے جمع کردہ نئے مواد کے متعلق دیکھیے (۹) *Bull. Acad. Petrogad*، ۱۹۲۱ء، ص ۲۲۳؛ (۱۰) G. Morgenstierne: *Report on a linguistic Mission to Afghanistan, Instituttet for sammenlignende Kulturforskning*، اوسلو ۱۹۲۶ء، ص ۹۰ - ۹۳. شغنان کے اسمٰعیلیوں کے متعلق دیکھیے: (۱۱) Count Alexis Bobrinskoy: *Sekta Ismā'īliya v russkikh i bukharskikh predelakh, Etnografic. Obozreniye*، ماسکو ۱۹۰۲ء (اس فرقے کی تقسیم اور تنظیم)؛ (۱۲) W. Ivanow: *Ismā'ilitskiya rukopisi Asiat. Muzeya, Bull. Acad. Petrograd*، ۱۹۱۷ء، ص ۳۵۹ تا ۳۸۶ (Zarubin کے جمع کردہ مجموعۂ مخطوطات کا بیان جن میں سے (در شناخت امام) کو Ivanow نے *Memoirs Asiat. Soc. Bengal*، ۱۹۲۲ء، ج ۸، عدد ۱، ص ۱ تا ۷۶ میں شائع کر دیا ہے)؛ (۱۳) E. D. Ross نے Ivanow کے مضمون کا خلاصہ *JRAS.*، ۱۹۱۹ء، ص ۴۲۹ تا ۴۳۵ میں دے دیا تھا؛ (۱۴) A. Semenow: *Opisaniye ismā'īl. rukopisey* (مصنف نے اس مخطوطے کا ذکر موزۂ ایشیا میں کیا ہے)، *Bull. Acad. Petrograd*، ۱۹۱۸ء، ص ۲۱۷۱ تا ۲۲۰۲؛ (۱۵) Semenow نے مندرجۂ ذیل مقالات بھی شائع کیے ہیں: *Iz oblasti religioz. vozzreniy Shughnan. ismā'īl.*، *Mir Islama*، ۱۹۱۲ء، ص ۵۵۰ (*R M M*، د ۱۹۱۳ء، ص ۲۲۳ تا ۲۶۵ میں اس کا خلاصہ شائع ہوا ہے)؛ (۱۶) *Shaikh Djalāl al-Dīn Rūmī po predstavleniyam Shughn. ismā'īl, Zap.*، ج ۲۲؛ (۱۷) *Razskaz Shughn. ismā'īl o shaikhe Bahā Dal-in, Zap.*، ج ۲۲.

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

شفاخانہ: رک بہ بیمارستان. ⊗

شَفَاعَت: (ع) بمعنی، دعا، سفارش، میانجی گری، توسط؛ میانجی کو شافع اور شَفیع (جمع: شُفَعاء) کہتے ہیں۔ یہ اصطلاح امور دنیا و آخرت کے لیے استعمال ہوتی ہے، مثلاً بادشاہ یا حکمران کے ہاں کسی کی حاجت روائی، عفو گناہ یا جرم کے لیے سفارش کرنا (لسان العرب، بذیل مادّۂ شفع)، کسی مقروض کے باب میں سفارش کرنا (البخاری، کتاب الاستقراض، باب ۱۸)، عدلیہ اور قضا کے سلسلے میں سفارش کے متعلق بہت کم ذکر *

ہوا ہے۔ بعض احادیث میں ہے کہ جو شخص اپنی شفاعت کے ذریعے اللہ تعالٰی کے حدود (سزاؤں) میں سے کسی (حد کے نفاذ) کو روک دیتا ہے تو گویا وہ اللہ کے قانون کی مخالفت کرتا ہے (احمد بن حنبل: مسند، ۲ : ۷، ۸۲؛ نیز دیکھیے البخاری: کتاب الانبیاء، باب ۵۴؛ کتاب الحدود، باب ۱۲)۔ شفاعت کی اصطلاح عام طور پر دینی مفہوم میں اور خاص کر قیامت کے سلسلے میں مستعمل ہے اور قرآن مجید میں بھی یہی مفہوم ملتا ہے۔ [یہودی اور عیسائی ماخذ میں بھی روز قیامت کی شفاعت کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ تورات کی کتاب ایوب ۳۳ : ۲۳ بعد میں (جس کی عبارت مخدوش ہے)، مذکور ہے کہ بعض فرشتے آدمی کے لیے سفارش کرتے ہیں تاکہ اسے ہلاکت سے نجات ملے اور اسی کتاب ایوب (۵ : ۱) میں ان مقدس افراد (جس سے غالباً یہاں فرشتے ہی مراد ہیں) کا ذکر ہے جس کی طرف آدمی مصیبت کے وقت رجوع کرتا ہے۔ خدا کے ہاں انسان کے سفارشی ہونے کے سلسلے میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا نام بھی لیا جا سکتا ہے؛ کتاب پیدائش ۲/۱۸ میں (سدوم و غمارہ کے قصے میں بھی ان کی شفاعت کا ذکر آیا ہے]۔

قرآن مجید میں لفظ شفاعت زیادہ تر ایک منفی سیاق و سباق میں ملتا ہے۔ قیامت وہ دن ہوگا جس میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے گی (۲ [البقرہ] : ۲۵۴)۔ یہ منفی اعلان، جیسا کہ قرآن مجید (۱۰ [یونس] : ۱۸) سے ظاہر ہے، مشرکوں کے متعلق ہے۔ وہ اللہ کو چھوڑ کر ایسے معبودوں کی عبادت کرتے ہیں جو نہ انہیں نقصان پہنچاتے ہیں نہ نفع اور کہتے ہیں کہ یہ (بت) اللہ کے ہاں ہمارے شفیع ہیں، نیز دیکھیے قرآن، ۷۴ [المدثر] : ۴۸؛ پس ان کو شفاعت شافعین کوئی نفع نہ پہنچائے گی۔

اسلام میں شفاعت کو امکان سے کاملاً خارج قرار نہیں دیا گیا۔ قرآن مجید (۳۹ [الزمر] : ۴۴) میں ہے کہ شفاعت تو ساری اللہ کے اختیار میں ہے۔ ایسی کئی آیات ہیں جن میں مفہوم مذکور ہی کی وضاحت یوں کی گئی ہے، یعنی یہ سمجھ لیا جائے کہ شفاعت صرف اللہ کی اجازت سے ہی ممکن ہے، مثلاً اس کے پاس کون شفاعت کرسکے گا بجز اس کی اجازت کے؟ (قرآن مجید، ۲ [البقرة] : ۲۵۵؛ ۱۰ [یونس] : ۳)۔ وہ کون لوگ ہیں جن کو شفاعت کی اللہ نے اجازت دی ہے؟ اس سوال کا جواب بھی دیا گیا ہے؛ چنانچہ (وہاں لوگ کسی کی) سفارش کرنے کا اختیار نہ رکھیں گے سوا اس کے جس نے (خدائے) رحمٰن سے وعدہ لیا ہے (۱۹ [مریم] : ۸۷)۔ اسی طرح ۴۳ [الزخرف] : ۸۶ میں ہے کہ خدا کے سوا جن (معبودوں) کو یہ لوگ پکارتے ہیں وہ شفاعت کا اختیار نہیں رکھتے ہاں جو لوگ سمجھ بوجھ کر حق (بات یعنی کلمۂ توحید) کے قائل ہیں (البتہ ان کی سفارش فرشتے وغیرہ کریں گے)۔ یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ قرآن مجید (۲۱ [الانبیاء] : ۲۸) میں جہاں فرشتوں کی شفاعت کا ذکر آیا ہے یہ کہا گیا ہے: (بعض کافر) کہتے ہیں کہ (خدائے) رحمٰن اولاد رکھتا ہے؛ اس کی ذات (اس تہمت سے) پاک ہے؛ (جن کو یہ لوگ اس کے بیٹے بیٹیاں سمجھتے ہیں) وہ تو اس کے معزز بندے ہیں اور یہ (کسی کی) سفارش نہیں کرسکتے مگر جن کے حق میں خدا ان کی سفارش پسند فرمائے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معزز بندوں سے مراد فرشتے ہیں۔ بعض دیگر قرآنی آیات مثلاً (۴۰ [المؤمن] : ۷) اسی مضمون کی مزید وضاحت کرتی ہیں: ”جو فرشتے عرش کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو عرش کے گردا گرد

حلقہ باندھے ہوئے ہیں (ہمہ وقت) اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ (اس کی) تسبیح (و تقدیس) کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے اور ایمان والوں کے لیے مغفرت (کی دعائیں) مانگا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار تیری رحمت اور تیرا علم سب چیزوں پر حاوی ہے، تو جو لوگ (تیری جناب میں) توبہ کرتے اور تیرے (دین کے) رستے پر چلتے ہیں، ان کو بخش دے اور دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔

[اسلام میں قابل قبول شفاعت، مشروط بہ شرائط اور محدود بہ حدود ہے]۔ کتب حدیث میں بھی انھیں تصورات کا عکس ملتا ہے اور سواد کثیر ہے۔ بخاری و مسلم ہی نہیں ان سے دو صدی قبل حضرت ابو ہریرہؓ (وفات ۵۹ھ) کے اپنے شاگرد ہمام بن منبّہ کے مرتب کیے ہوئے (الصحیفہ) میں بھی وہی باتیں ملتی ہیں۔ حدیث میں بھی عام طور پر شفاعت کا ذکر قیامت کے مناظر کے سلسلے میں ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت (اور دعاے مغفرت) قیامت ہی میں نہیں اس دنیا ہی سے شروع ہوگئی تھی؛ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اکثر رات کو جنۃ البقیع کے قبرستان میں جایا کرتے تھے تاکہ فوت ہونے والوں کے لیے اللہ سے دعاے مغفرت کریں (مسلم، کتاب الجنائز، عدد ۱۰۲؛ نیز دیکھیے الترمذی، کتاب الجنائز، باب ۵۹)۔ اسی طرح صلوٰۃ الجنائز میں بھی آپ کی استغفار کا ذکر آیا ہے (مثلاً دیکھیے احمد بن حنبل: مسند، ۴: ۱۷۰) اور اس کا فائدہ و اثر تفصیل سے بیان کیا گیا ہے (مسند، ۴: ۳۸۸)۔ فوت ہونے والوں کے لیے دعاے مغفرت نماز جنازہ میں بھی ایک جزو کے طور پر شامل رکھی گئی ہے (دیکھیے مثلاً ابو اسحٰق الشیرازی: کتاب التنبیہ، طبع J. W. T. Juynboll، ص ۴۸) جسے بہت اہمیت دی جاتی ہے؛ چنانچہ صحیح مسلم، (کتاب الجنائز، عدد ۱۵۸) میں ہے: "جب ایک سو مسلمانوں کی جماعت کسی مسلمان کی نماز جنازہ پڑھے گی اور اس کے لیے گناہوں کی مغفرت چاہے گی تو یہ دعا قابل قبول ہوگی"۔ احمد بن حنبل: مسند، (۳: ۹۷، ۱۰۰) کے ہاں تعداد "تین صفوف" بتائی گئی ہے [اس مضمون کی احادیث میں تعداد چالیس سے سو افراد تک بیان ہوئی ہے جس سے بظاہر ایک قابل ذکر جماعت مراد ہوتی ہے۔ تین صفوں سے بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے]۔

روز حساب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت کا ذکر ایک حدیث میں ہے جو اکثر مصادر میں منقول ہے (مثلاً بخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹؛ مسلم، کتاب الایمان، عدد ۳۲۲، ۳۲۶ تا ۳۲۹؛ الترمذی، کتاب التفسیر: سورۃ ۱۷، حدیث ۱۹؛ مسند احمد، ۱: ۴) اور جس کے مطالب کے اہم حصے یہ ہیں: حساب و کتاب کے دن سارے مؤمن مضطرب ہوں گے اور اس حالت اضطراب سے نجات پانے کے لیے وہ آدم علیہ السلام سے درخواست کریں گے، مگر [توبہ قبول ہو چکنے کے باوجود] حضرت آدمؑ اپنی لغزش کو یاد کر رش ہوں گے؛ چنانچہ وہ ان کو حضرت نوحؑ کے پاس بھیجیں گے۔ حضرت نوحؑ بھی اپنی لغزشوں کو یاد کرکے انھیں حضرت ابراہیمؑ کے ہاں بھیجیں گے۔ غرض یکے بعد دیگرے سارے بڑے پیغمبروں سے یہ لوگ ملیں گے، مگر مقصود حاصل نہ ہوگا۔ بالآخر حضرت عیسیٰؑ ان کو حضرت محمد صلی اللہ علیہ

وآلہ وسلم سے ملنے کا مشورہ دیں گے ۔ جب وہ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوں گے تو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم شفاعت آمادہ ہوجائیں گے اور اللہ سے ملنے کی اجازت لے کر سامنے جائیں گے اور خود کو سجدے میں ڈال دیں گے ۔ اللہ کا ارشاد ہوگا : محمد! اٹھ اور بول! تیری شفاعت قبول کی جائے گی ۔ اس پر اللہ ایمان رکھنے والے بندوں کی ایک تعداد کو نجات دینے کا فیصلہ کرے گا ۔ جب یہ جنت میں چلے جائیں گے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کئی بار اسی طرح حاضر ہوں گے اور اللہ تعالٰی کے حضور میں سجدے میں گر کر شفاعت کی اجازت حاصل کریں گے ۔ آخر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عرض کریں گے : یا رب! اب جہنم میں صرف وہی باقی رہا ہے جس کو قرآن نے روک دیا ہے اور اس پر دوزخ کا خلود واجب کر دیا ہے ۔

اس حدیث کی بنا پر، جس کے الفاظ میں مختلف روایتوں میں خفیف سا فرق بھی ہے، سب کا اتفاق ہے کہ شفاعت تمام انبیا علیہم السلام میں سے صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے ۔ بعض حدیثوں میں شفاعت کو ان پانچ فضیلتوں میں شامل کیا گیا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہیں [شفاعت کا ایک خاص منصب، شفاعت کبرٰی کہلاتا ہے ۔ یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خاص ہے جس کی رُو سے سب سے پہلے آپؐ کے ہاتھ پر باب شفاعت کھلے گا ۔ اس کے بعد دیگر انبیا علیہم اسلام بلکہ صالحین تک کے لیے شفاعت کا حصہ ہے] (دیکھیے البخاری، کتاب الصلاۃ، باب ۵۶) ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شفاعت پر سب کا اجماع ہے اور اسے قرآن مجید کی اس آیت پر مبنی کیا گیا ہے : ''قریب ہے کہ تیرا رب تجھے مقام محمود میں پہنچائے'' (۱۷ [بنی اسرائیل] ۷۹)؛ نیز ''اور عنقریب تیرا رب تجھے وہ چیز دے گا جس سے تو راضی ہوجائے گا'' (صحیح مسلم، کتاب الایمان، عدد ۳۲۰؛ الرازی: تفسیر، ۱ : ۳۵۱) ۔ ایک مرتبہ اللہ کے ایک پیام رساں (فرشتے) نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے انتخاب کے لیے دو متبادل چیزیں پیش کی تھیں : ایک تو شفاعت کا حق اور دوسرے یہ کہ آپ کی آدھی امت جنت میں جائے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے شفاعت کا حق پسند کیا کیونکہ اس سے قابل لحاظ نتیجہ نکلنے کی توقع تھی (الترمذی، کتاب الصفۃ القیامۃ والرقائق والورع، باب ۱۳؛ ابن حنبل ۳/۴۰۴) ۔

جہنّمی اپنی ہولناک حالت سے جس طرح نجات پائیں گے اس کا ذکر حدیث میں بہت بلیغ اور پر اثر انداز سے کیا گیا ہے؛ چنانچہ بعض کو دوزخ کی آگ سے کم تکلیف ہوگی اور بعض جل کر ایک حد تک کوئلا ہو جائیں گے؛ جب بعد نجات ان پر چشمۂ حیات [عفو الٰہی] کا پانی چھڑکا جائے گا تو ان کے جسم کی تازگی نکھر آئے گی (مثلاً صحیح مسلم، کتاب الایمان، ۳۲۰) ۔

ایک اور قسم کی حدیثوں میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ ہر نبی کو ایک مستجاب دعا کا حق دیا جاتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اپنا یہ حق محفوظ رکھا ہے تاکہ قیامت کے دن اس سے کام لے کر اللہ کے پاس اپنی امت کے لیے شفاعت کر سکیں : ہمّام بن منبّہ : (الصحیفۃ) ابی ہریرۃ، عدد ۱۹؛ مسند احمد، ۲/۳۱۳؛ مسلم، کتاب الایمان، حدیث ۳۳۴ و ما بعد) ۔ [آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت کے علاوہ احادیث میں شفاعت انبیا و ملائکہ اور شفاعت

الشہدا، شفاعت قرآن و صیام وغیرہ کا بھی ذکر آتا ہے [دیکھیے کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ شفاعۃ]، نیز صحیفۂ ہمّام، حدیث ۹؛ ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب ۴۶؛ الطبری: تفسیر، ۳: ۶، برآیت (۲ [البقرۃ]: ۲۵۵)، نیز ۱۶: ۸۵ (۱۹ [مریم]: ۸۷) ۲۹: ۹۱ (۷۴ [المدثر]: ۴۸)؛ ابوطالب المکّی: قوت القلوب ۱، ۶ : ۱۳۹)۔ جب یہ تمام بزرگ شفاعت کر چکیں گے اس کے بعد بھی اللہ کو شفاعت اور التجا قبول کرنے کا حق حاصل رہے گا؛ چنانچہ قرآن مجید، ۳۹ [الزمر]: ۴۴ میں ہے: لِلّٰہِ الشَّفَاعَۃُ جَمِیْعاً۔

اوروں کا حق شفاعت تسلیم کرنے کے بعد بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امتیازی حیثیت بہر حال برقرار رہتی ہے، کیونکہ آپؐ ہی سب سے پہلے اپنی امت کی شفاعت فرمائیں گے۔ [حضورؐ کو شفاعت کا جو خاص مرتبہ حاصل ہے اسے شفاعت کبری کہا جاتا ہے] (مسلم، کتاب الایمان، عدد ۳۳۰، ۳۳۲؛ ابوداؤد، کتاب السنۃ، باب ۲۱)۔

آخر میں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کن لوگوں کے حق میں شفاعت قبول ہوگی، یعنی بالفاظ دیگر شفاعت میں عموم ہوگا یا وہ گنہگار مسلمانوں کے ساتھ خاص ہوگی؟ اگرچہ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ امت محمدی کے ایک شخص کی شفاعت پر ستر ہزار [یعنی کثیر جماعت] آدمی جنت میں داخل ہو جائیں گے: مثلاً الدارمی: سنن، کتاب الرقاق، باب ۸۷؛ مسند احمد، ۳: ۶۳ و ۹۹۴ ببعد، لیکن انہیں حدیثوں میں اس سوال کا جواب یوں بھی ملتا ہے کہ شفاعت صرف ان لوگوں کے حق میں بکار آمد ہوگی جو مشرک نہ رہے ہوں (البخاری، کتاب التوحید، باب ۱۹؛ ترمذی، کتاب صفۃ القیامۃ، باب ۱۳)۔ کبیرہ گناہوں کے مرتکبوں کے لیے بھی شفاعت ہو سکے گی؛ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا: میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لیے ہے (شفاعتی لاہل کبائر من امتّی) [بعض اہل کبائر مراد ہیں؛ یہ مراد نہیں کہ تمام اہل کبائر شفاعت کے ذریعے سے بخش دیے جائیں گے۔ ایسی صورتیں بھی ہوں گی کہ گناہوں کی سزا بھگتتے ہوئے ایک مرحلے پر شفاعت کی مدد حاصل ہو جائے] (ابو داؤد، کتاب السنۃ، باب ۲۰؛ ترمذی، کتاب صفۃ القیامۃ، باب ۱۱)۔ معتزلہ اس رائے سے متفق نہیں ہیں (دیکھیے الزمخشری: الکشّاف، بذیل ۲ [البقرۃ]: ۴۸) کہ نافرمانوں کے لیے کوئی شفاعت نہیں)۔ امام رازیؒ نے اپنی تفسیر (۱: ۳۵۱ ببعد و ۶: ۴۰۳) میں معتزلہ کی اس رائے سے کہ شفاعت کا وجود نہیں، مفصل بحث کی ہے۔ معتزلہ کو شفاعت سے انکار اس بنیاد پر ہے کہ جو شخص دوزخ میں چلا جائے اسے وہاں سے نکلنا نہیں چاہیے۔ وہ اس سلسلے میں چند آیتوں سے بھی استدلال کرتے ہیں جو اوپر مذکور ہیں۔ [اہل السنۃ نے معتزلہ کے انکار شفاعت کی تردید، واضح دلائل کے ساتھ کی ہے]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور کتابوں کے علاوہ:

(۱) الغزالی، الدّرۃ الفاخرہ (طبع و مترجمہ Gautier، Geneva ۱۸۷۸ء، Basle و Lyons، متن: ص ۹۶؛ ترجمہ: ص ۵۶؛ (۲) ابن حزم: الفِصَل فی الملل، قاہرہ ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۱ھ، ۴: ۶۳ ببعد؛ (۳) M. Wolff: *Mohammedanische Eschatologie*، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۴) R. Leszynski: *Mohammedanische Traditionen über das letzte Gericht*، مقالہ، ہائیڈل برگ ۱۹۰۹ء؛ (۵) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، ۲: ۳۰۸ ببعد؛ (۶) التھانوی: کشّاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۶۲، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ [(۷) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوز السنۃ]؛ (A. J. Wensinck) [و ادارہ])

⊗ **شفائی :** ایران کے دو طبیبوں کا تخلص جو شاعر بھی تھے۔

(۱) مظفر بن محمد حسینی شفائی کاشانی، جو حکیم شفائی کے نام سے معروف ہے، اپنے عہد کے نامور اطبّا میں سے تھا۔ ابتداءً اس کا تعلق کاشان کے لوگوں سے تھا، لیکن اس نے اپنی زندگی اصفہان میں گزاری۔ اس کا انتقال ۹۶۳ھ میں ہوا۔ فارسی زبان میں اس نے چند کتابیں فن طب پر لکھی ہیں جن میں سے ایک قرابا دین (علم الادویہ) کے موضوع پر قرابا دین حکیم شفائی کے نام سے مشہور ہے۔ [اس کے نسخوں اور لاطینی ترجمے کے لیے دیکھیے فہرست ریو، ص ۴۷۳ ببعد؛ اسی شفائی کے منثور رسالے اخلاق شفائی کے لیے جو طہماسپ شاہ کے لیے لکھا گیا تھا، دیکھیے تکملۂ ریو، ص ۱۰۸]۔

(۲) حکیم شرف الدین حسین بن حکیم ملّا اصفہانی المتخلّص بہ شفائی، اس کا باپ اصفہان کے مشہور طبیبوں میں سے تھا۔ اس نے طب کی تحصیل اپنے باپ ہی سے کی اور خود بھی اپنے دور کے نامی اطبّا میں شمار ہونے لگا۔ وہ شاہ عباس کا طبیب خاص تھا جو اس کی بے حد عزت کرتا تھا۔ شفائی نے رمضان ۱۰۳۷ھ میں وفات پائی۔ شفائی ایک حاذق اور دانشمند طبیب تھا؛ طب میں اس نے کئی کتابیں تالیف کی ہیں جن میں اس کی ایک کتاب قرابا دین ہے، علاوہ بریں وہ ایک قادر الکلام شاعر بھی تھا۔ شروع میں اس نے جی بھر کے ہجویہ شاعری کی اور اپنے ہم عصروں کی بڑی رکیک اور مبتذل ہجویں لکھیں، لیکن آخر میں تائب ہو گیا۔ اس کی کلّیات اشعار، قصائد، غزلیات، قطعات، رباعیات اور چند مثنویوں پر مشتمل ہے۔ اس کی مثنویاں یہ ہیں: مثنوی دیدۂ بیدار، مخزن الاسرار کے وزن پر؛ مثنوی مہر و محبت، خسرو شیریں کے وزن پر، جسے اس نے ۱۰۲۱ھ میں مکمل کیا۔ ایک مثنوی اس کی اصفہان کی تعریف میں ہے جو اس نے خاقانی کی تحفة العراقین کے وزن پر لکھی اور مثنوی نمکدان حقیقت سنائی کے حدیقة الحقیقة کے وزن پر؛ [سیزدہ بند (در ہجو)، فہرست ریو، ص ۸۲۲۔ اس کے دیوان کے نسخے کے لیے دیکھیے میخانۂ عبد النبی، ج ۳ ص ۳۷۵، اور فہرست کتابخانۂ دانشگاہ لاہور، ص ۵۲۸]۔ کلیات شفائی کا ایک نسخہ کتاب خانۂ سلطنتی افغانستان میں بھی ہے۔

مآخذ : (۱) عبدالنبی : میخانہ، ص ۳۷۵ ببعد؛ (۲) میر غلام علی آزاد بلگرامی : سرو آزاد؛ (۳) آتش کدہ؛ (۴) تذکرۂ طاہر نصیر آبادی؛ (۵) صدیق حسن خان : شمع انجمن، بھوپال ۱۲۹۳ھ [ص ۲۲۶]؛ (۶) محمد قدرت اللہ خان گوپا موی : نتائج الافکار، مدراس ۱۲۵۹ھ؛ (۷) سعید نفیسی : "تاریخچۂ ادبیات ایران" در سالنامۂ پارس۔

(سعید نفیسی)

* **شَفْشَاوَن :** (مقبول عام نام ششاون Chechaouen یا اشّاوَن ech-Chaoun، ہسپانی زبان میں Xauen۔ اس نام کی اصل بلاشبہہ بربری جمع اِشَفْشَاوِن ہے)۔ شمال مغربی مراکش میں تطوان سے ۳۵ میل کے فاصلے پر ایک چھوٹا سا قصبہ ہے اور کوہ سیدی بوحَاجَہ کے دامن میں (جو کوہستان بوہاشم کی ایک طرف کو نکلی ہوئی شاخ ہے) وادی لاؤ کی ایک معاون ندی پر واقع ہے۔ اب یہ قبیلۃ الخماس کے علاقے میں ہے، لیکن پہلے یہ بنوزَجَل کے قبضے میں تھا جو بنو غمارہ کی ایک شاخ ہے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے (لا) لائیڈن، بار اول]۔

مآخذ : (۱) محمد العربی الفاسی :

مرآۃ المحاسن، چاپ سنگی، فاس ۱۳۲۴ھ، ص ۱٦۸ تا ۱٦۹، در احمد بن خالد الناصری؛ (۲) کتاب الاستقصاء، ۲: ۱٦۱؛ ۳: ۱۹؛ (۳) Leo Africanus: *Description de l'Afrique*، طبع شیفر Schefer، ۲: ۲٦۳، ۲۸۸؛ (۴) Marmol: *L'Afrique*، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱٦٦۷ء، ۲: ۲۳۱، ۲۴۷، ۲۷۳؛ (۵) Mouliéras: *Le Maroc inconnu*، ۲: ۱۹۱ تا ۱۴۵؛ (٦) Juan de Lasquetti: *Chefchauen*، میڈرڈ ۱۹۲۱ء، مع نقشہ.

(G. S. Colin [تلخیص از ادارہ])

* **الشَّفَق** : (ع؛ نیز الصُّبح اور الفَجر)، طلوع سحر اور شام کی سرخی، جسے دنیاے اسلام اور اسلامی علم ہیئت میں خاص اہمیت حاصل ہے، کیونکہ ان سے نماز کے دو اہم ترین اوقات کی تعیین ہوتی ہے۔ البیرونی نے اپنی کتاب القانون المسعودی (مقالہ ۸، باب ۱۴) میں شفق کی بہت اچھی تشریح کی ہے۔ صبح کے وقت پہلے روشنی کا ایک پتلا اور لمبا سا عمود نمودار ہوتا ہے، جو اس مقام کے عرض بلد کے لحاظ سے افق کی جانب کم و بیش جُھکا ہوا ہوتا ہے۔ اسے جھوٹی صبح (الصّبح الْکاذِب یا الفجر الْکاذب) یا اس کی شکل کی بنا پر ذَنَبُ السِّرحان (= بھیڑیے کی دُم) یا ذنب الکلب، ذنب الغزالی (= کتے یا ہرن کی دم" بھی کہتے ہیں۔ اس کے بعد الصبح الصادق کا ظہور ہوتا ہے جو پہلے ایک ہلکی سی سفید روشنی پر مشتمل ہوتی ہے اور پھر افق پر بتدریج پھیل کر ہلال کی سی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس سے نماز فجر کے وقت کے آغاز کی نشان دہی ہوتی ہے۔ اس کے بعد صبح کی سُرخی نظر آنے لگتی ہے۔ بعینہ یہی مظاہر شام کو بھی دکھائی دیتے ہیں، صرف ان کی ترتیب برعکس ہوتی ہے۔ اس حقیقت کی توجیہ کہ ذَنبُ السِّرحان کو لوگ بالعموم شام کے وقت اتنا عام طور پر نہیں دیکھتے جتنا صبح کو مسلم فضلا کے نزدیک یہ ہے کہ لوگ شام کو استراحت کی فکر میں لگ جاتے ہیں، اور صبح کو وہ کام شروع کرتے ہیں۔ ریڈ ہاؤس Redhouse نے یہ ثابت کیا ہے کہ ابتدائی صبح کاذب، بُروجی روشنی کے مماثل ہے۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اس کا ذکر اولاً [۲ھ/ ۶۲۳ء کے قریب قرآن مجید، ۲ [البقرۃ]: ۱۸۷ میں آیا تھا [وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ] اور صحاح الجوھری اور بعض اور کتابوں میں بھی اس کا ذکر ہے، لہٰذا اس کا مشاہدہ مغربی ممالک سے پہلے مشرقی ممالک میں کیا گیا۔ بہت سے فارسی اشعار میں فجر اور شفق کا ذکر ہے، دیکھیے ریڈ ہاؤس: کتاب مذکور)۔ اس نے ان کے فارسی اور ترکی نام بھی لکھے ہیں۔

شافعی، مالکی اور حنبلی سب اس بات پر متفق ہیں کہ نماز [مغرب] کے وقت کا آخر اور نماز [عشاء] کے وقت کا آغاز اس لمحے ہوتا ہے جب الشفق الاَحمر کی سُرخ جھلک غائب ہو جاتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ سفیدی کی جھلک پر اعتبار کرتے ہیں۔ ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمد الشیبانیؒ [اس بات میں] دوسرے مذاہب سے متفق ہیں۔

کئی عرب ہیئت دانوں نے یہ بتایا ہے کہ سُورج کا انخفاض ض، جس میں مذکورۂ بالا مظاہر دکھائی دیتے ہیں، کسی حد تک کُرۂ ہوائی کے حالات (کُہر وغیرہ)، چاندنی کی موجودگی یا بصارت کی تیزی پر منحصر ہے، اس لیے مختلف علما نے ض کی مختلف اقدار قرار دی ہیں، جو ۱٦ درجے اور ۲۰ درجے کے مابین ہیں۔ بقول سبط المارِدینی (۱۴۲۳ تا ۱۴۹۴ - ۱۴۹۵ء) اس کے زمانے میں عام رائے یہ تھی کہ شفق کے لیے ض = ۱۷° اور

صبح کے لیے ض = ۱۹° ؛ ابوعلی الحسن المرّاکشی (م تقریباً ۱۲۶۲ء) نے یہ اقدار ۱۶° اور ۲۰° فرض کی تھیں۔ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ طلوع فجر کی سرخی غروب آفتاب کی سرخی سے زیادہ دیر تک قائم رہتی ہے۔ سُورج کے طلوع و غروب کی درمیانی مدّت یعنی ان دو وقتوں کی درمیانی مدّت جب کہ سُورج کا انخفاض مثلاً ۱۸ درجے ہوتا ہے، اس بات پر منحصر ہے کہ سورج کے راستے کا میلان افق پر کس قدر ہے۔ مسلمانوں نے اس دن کے محسوب کرنے میں جب کہ ''صبح'' اور ''شفق'' ہم وقت ہوتی ہیں، خاصی دلچسپی کا اظہار کیا تھا، مثلاً ان مقامات کے لیے جن کا عرض بلد ۴۸ درجے ہے۔ یہ واقعہ اس وقت ظہور میں آتا ہے جب سورج برج سرطان کے آغاز میں ہو۔ 'شفق' اور 'فجر' کے حصّے دائرۃ البروج کے وہ وتر ہیں جو مغربی یا مشرقی افق اور 'شفق' یا 'فجر' کے درمیان ہوتے ہیں۔

فجر کے آغاز کے متعلق ابن یونس (م ۱۰۰۹ء) اور ابوعلی المرّاکشی نے از روے ہیئت جو اندازے کیے ہیں، وہ C. Schoy نے *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*، میں درج کیے ہیں۔

فجر کے تغیر پذیر مظاہر کی توضیح کے لیے قطب الدّین الشیرازی اور اسی طرح بعض دوسرے فضلا نے یہ فرض کیا تھا کہ زمین بخارات کے ایک ایسے کُرے سے گھری ہوئی ہے جس میں خاکی اور آبی اجزا موجود ہیں۔ یہ اجزا اوپر کے طبقات کی بہ نسبت نیچے کے طبقات میں زیادہ کثیف ہوتے ہیں۔ بخارات کے اس غلاف کے گرد خالص ہوا کا کرہ ہے۔ سُورج کی شعاعیں زمین سے ان کروں پر سایہ ڈالتی ہیں۔ وہ حصّے جو اس سائے کے باہر واقع ہیں، روشنی کو منعکس کرتے ہیں اور چمکتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے مشاہدات اسی سے کم و بیش صحیح طور پر منتج ہوتے ہیں۔

اسطرلاب [رَکْ بآن] کی سطح مستوی پر اور بعض خاص قسم کے ربع دوائر مزوّلہ (quadrant) کی بعض قسموں اور آبی گھڑیوں پر ایسے خطوط کھینچے جاتے ہیں جو نماز فجر اور نماز مغرب کے اوقات کی تعیین کا کام دیتے ہیں۔ اس کے برعکس مستوی عمومی یا مستوی زرقالی پر یہ خطوط نہیں کھینچے جاتے۔

اسی بات کی وجہ کہ ہمیں علم ہیئت پر کتابوں کے مؤلفین میں زیادہ تر مساجد کے موقّتون (اوقات بین)، وقت کا حساب رکھنے والے اور مؤذنون، مثلاً جمال الدین المارِدینی، سِبط المارِدینی بن الشّاطر (م ۱۳۷۵-۱۳۷۶ء) وغیرہ کا نام نظر آتا ہے، یہ ہے کہ نماز کے اوقات کا صحیح حساب اور اس غرض سے ضروری مشاہدات عمل میں لانا انھیں عہدے داروں کا فرض منصبی تھا۔

مآخذ: (۱) J. W. Redhouse: *On the natural phenomenon known in the East by the name Sub-hi-Kāzib*، در *JRAS*، ۱۸۷۸ء، ۱۰: ۳۴۴ تا ۳۵۴؛ (۲) وهی مصنف: *Identification of the "False Dawn" of the Muslim with the "Zodiacal Light" of the Europeans*، در *JRAS*، ۱۸۸۰ء، ۲۰: ۳۲۷ تا ۳۳۴؛ (۳) L. Am. Sédillot: *Sur les instruments astronomiques des Arabes. Mémoires prés. par divers savants à l'Acad. Roy. des Inscriptions*، سلسلہ ۱، ۱۸۴۴ء، ۱: ۹۲ ببعد؛ (۴) C. Schoy: *Geschichtlich-astronomische Studien über die Dämmerung*، در *Naturwiss. Wochenschrift*، ۱۹۱۵ء، ۳۰: ۲۰۹ تا ۲۱۴؛ (۵) E. Wiedemann: *Über al-subḥ al-Kāḏib (die falsche Dämmerung)*، در *Isl.*، ۱۹۱۲ء، ۳: ۱۹۵؛ (۶) وهی مصنف: *Erscheinungen bei der Dämmerung und bei Sonnenfinster-*

nissen nach arabischen Quellen، در Archiv für Gesch. der Medizin، ۱۹۲۳ء، ۱۵ : ۳۳ تا ۵۲ (اس میں موضوع زیر بحث پر عربی ادبیات کے مکمل حوالے موجود ہیں)؛ (۲) E. W. اور J. Frank : Die Gebetszeiten im Islam، در S.B.P.M.S., Erlg، ۱۹۲٦ء، ۵۸ : ۱ تا ۳۲.

(E. WIEDEMANN)

* **شَفِیق مُحَمَّد أَفَنْدی** : المعروف به مُصَرِّف زادہ، عثمانلی شاہی مؤرّخ اور صاحب اسلوب انشاپرداز۔ اس کی زندگی کے بارے میں کچھ زیادہ علم نہیں۔ وہ استانبول میں پیدا ہوا، دیوان میں ایک محرّر (دیوان کاتبی) کی اسامی حاصل کی اور بعد میں خوجگان میں شامل ہو گیا، یعنی ۲۵ دیوانہاے وزارت میں سے ایک کا رئیس (دیکھیے J. von Hammer : GOR، ۸ : ۲۳۱)۔ پھر وہ اوقاف کے دفتر احتساب خُرد (محاسبۂ کوچک) کا رئیس مقرر ہو گیا اور بالآخر اسے شاہی وقائع نویس کے منصب پر مامور کر دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس تقرر کے بعد زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی تاریخ وفات ۱۱۲۷ھ/ (۱۷۱۵/۱۷۱٦ء) بتائی گئی ہے۔ سرکاری شاہی مؤرخین کی فہرست میں محمد شفیق کا نام چنداں نمایاں نہیں ہے، کیونکہ وقائع نویس مصطفٰی نعیما [رک بآں] جو ۱۱۲۸ھ/۱۷۱٦ء میں موریا میں فوت ہوا، کا کام اس کے بعد بلا وقفہ جاری رکھنے کے لیے محمد راشد کو دے دیا گیا۔ چنانچہ مصطفٰی نعیما نے ۱۰۰۰ھ سے ۱۰۷۰ھ تک کے واقعات قلمبند کیے اور محمد راشد نے ۱۰۷۱ھ سے ۱۱۳۴ھ تک کے۔ محمد شفیق افندی نے سلطان احمد ثالث کے حکم سے فقط ۱۱۱۵ھ/۱۷۰۳ء کے اہم واقعات بیان کیے ہیں جو عملاً مصطفٰی ثانی کے زوال اور احمد ثالث کی مسند نشینی کے واقعات ہیں۔ اس کا نام اس نے تاریخ عبداللہ رکھا (جس سے مراد وہ خود ہے)۔ اس مختصر سی کتاب کا ایک اچھا مخطوطہ (تقریباً ۷۵ اوراق) وی انا کی نیشنل لائبریری میں موجود ہے، دیکھیے فلوگل G. Flügel کی Katalog، ۲ : ۲۷۸ ببعد۔ محمد شفیق نے اسی انقلاب کا ذکر اپنی ایک کتاب موسومہ شفیق نامہ میں بھی کیا ہے، جو اپنے کنائی اور رمزی اسلوب بیان کے باعث مشہور ہے۔ دونوں تصانیف میں فرق صرف یہ ہے کہ اوّل الذکر کتاب میں بغاوت کی پس پردہ کارروائیوں اور اس کے ارتقا پر کھلم کھلا بحث قرین مصلحت نہ تھی، اس لیے دوسری کتاب میں اس نے مخفی کنایات و رموز کا رنگ اختیار کیا، اور ساتھ ہی ساتھ اپنا سیاسی اور تاریخی عقیدہ بھی بیان کر دیا (دیکھیے فلوگل Flügel، کتاب مذکور، ۲ : ۲۷۹؛ مطابق J. von Hammer : GOR، ۹ : ۲۰۷، عدد ۹۲)۔ شفیق نامہ متعدد بار چھپ چکا ہے (استانبول ۱۲۸۲ھ/۱۸٦۵ء)، چھوٹی ۸/۱ تقطیع، ۱۱۲ صفحات؛ استانبول ۱۲۸۹/۱۸۷۳ء [بہ تصحیح ۱۸۷۲ء]، ۱۵۳ صفحات، چھوٹی ۸/۱ تقطیع مع شرح (شفیق نامۂ شرحی) از جلال الدین محمود پاشا مسمّٰی روضة الکاملین؛ اسی نام سے پھر ۱۲۸۹ھ میں علیحدہ شائع ہوئی، ۳۱۲ صفحات، ۸/۱ تقطیع، استانبول)، اور اس پر کئی مرتبہ حواشی بھی لکھے گئے۔ مذکورۂ بالا شرح کے علاوہ عبداللہ محمّد بن احمد کی شرح کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے (اصلی مخطوطے استانبول کے ینی جامع کتب خانے میں موجود ہیں، دیکھیے بورسہ لی محمد طاہر : عثمانلی مؤلفلری، ۲ : ۳۲٦؛ حاجی خلیفہ : کشف الظّنون، ۹ : ۹۰۰، عدد ۱۳۸۲۲)۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا فرانسیسی ترجمہ جو Attbur Alric نے کرنا چاہا

تھا، طبع نہیں ہوا۔

مآخذ : (۱) سجل عثمانی، ۳ : ۱۵۲ (مختصر)؛ (۲) جمال الدین : عثمانلی تاریخ و مؤرخ لری، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۵۰ ببعد؛ (۳) سلیم : تذکرہ، استانبول ۱۳۱۵ھ، ص ۳۸۵ ببعد (جہاں اسے غلطی سے لسعد کہا گیا ہے)؛ (۴) بروسلی محمد طاہر : عثمانلی مؤلف لری، ۳ : ۷۵۔

(Franz Babinger)

شَقّاقی : (شِقاغی)، ایک کردی الاصل قبیلہ۔ یوسفؔ ضیاءالدین کے بیان کے مطابق لفظ شقاقی کے معنی کُردی زبان میں ایسے چوپائے کے ہیں جس کے پاؤں میں ایک مخصوص بیماری ہو۔ شرف نامہ (۱ : ۱۴۸) کے مطابق شقاقی ولایت جزیرہ کے ناحیۂ اِتیلک کے چار جنگجو قبیلوں (عشیرۃ) میں سے ایک تھے۔ عثمانلی (سالنامہ) کے مطابق شقاقی کرد حلب کی ولایت میں قِلّیس نامی قضا کے ناحیۂ شَیْخلو میں رہا کرتے تھے۔ (دیکھیے Spiegel : *Eran. Altertumskunde*، ۱ : ۷۴۳)۔ جہان نما میں جس ناحیۂ شقاق (مُکّس اور جُلامِرک کے درمیان) کا ذکر ہے، وہ یقیناً محض شَتّاخ کی تصحیف ہے۔ غالباً آق قویونلو کے عہد کی بعض تحریکات کے نتیجے میں ہم شقاقیوں کو ماورائے قفقاز کی سرحد پر مُغان کے علاقے میں خانہ بدوشوں کی زندگی بسر کرتے ہوئے پاتے ہیں (دیکھیے شاہ سِیوّن)۔ انیسویں صدی کے شروع میں ان کے ۸۰۰ خاندان روسی سرحد پر آباد تھے۔ دُپرے Dupre کردی زبان بولنے والے قبیلوں میں ۲۵۰۰ شقاقی اُجاقوں [چولھوں، یعنی گھرانوں] کا ذکر کرتا ہے۔ ۱۸۱۳ء کے قریب موریئر J. Morier ان کی تعداد ۵۰۰,۰ بیان کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ وہ تبریز سے زنجان کو جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ ہشت رُود، گرم رود اور میانہ، نیز اَرْدبیل کے اضلاع میں آباد تھے۔ عباس میرزا نے اپنی پیدل فوج کی اصلی جمعیت جس کی تربیت یورپی طریق پر کی گئی تھی، اسی قبیلے سے بھرتی کی تھی۔ موریئر Morier کے بیان کے مطابق شقاقی ترکی بولتے تھے۔ شیروانی [illegible] ہزار شقاقی خانوادوں کی گرمائی اور سرمائی قیام گاہوں کی جائے وقوع نواح تبریز و سَراب میں (اَرْدبیل سے آنے والی سڑک پر) بتاتا ہے، اور کہتا ہے کہ وہ ایک کُرد قبیلے سے ہیں اور ان کی زبان ترکی ہے؛ نیز یہ کہ وہ قزلباشوں میں سے ہیں (من توابع قِزِلْباش)، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبیلہ شیعہ ہے، اور شاہ سیون سے ان کے جو روابط ہیں، ان سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ اس قبیلے کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں حکومت ایران نے شقاقیوں میں سے اپنی پوری چار رجمنٹیں بھرتی کیں۔ ہمیں معلوم نہیں کہ شقاقی اور کردی "شَکاک" میں کیا تعلق ہے لیکن تمام علامات سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ یہ ایک کرد قبیلہ ہے جو گنجہ کے کردوں کی طرح ترکوں کے رنگ میں رنگا گیا تھا۔ جھیل اُرمیہ کے جنوبی علاقے (دیکھیے مادۂ ساوج بولاق کے مقامی ناموں میں شقاقی نقل مکانی کے نشانات پائے جاتے ہیں (سُلْدوز میں قشلاق شقاقی نامی گاؤں)۔

مآخذ : (۱) Dupré : *Voyage en Perse*، پیرس ۱۸۱۹ء، ۲ : ۳۶۳ (فرانسیسی سفارت خانے کے ترجمان Jouannin کی مہیا کردہ معلومات پر مبنی ہے)؛ (۲) J. Morier : *Some account of the Ilyats*، در *JRGS*، ج ۷، ۱۸۳۷ء، ص ۲۳۹؛ (۳) زین العابدین شیروانی : بستان السیاحۃ، تہران ۱۳۱۵ھ، طبع اول، ص ۳۴۶ و طبع دوم، ص ۳۲۰۔

(V. Minorsky)

شِقّ : (۱) [illegible]

کے دو [عرب] کاهنوں کا نام ہے۔ *Synopsis of Marvels* کے مطابق شِقّ اکبر عرب کا سب سے پہلا کاهن تھا۔ اس کی شخصیت بالکل افسانوی ہے۔ [خیالی] "عفریت یک چشم" (Cyclops) کی طرح اُس کی پیشانی کے وسط میں صرف ایک آنکھ تھی، یا ایک شعلہ تھا، جس کی وجہ سے اس کی پیشانی کے دو ٹکڑے ہوگئے تھے (شقّ = ٹکڑے کر دینا)۔ اسے دجّال سے بھی ملتبس کر دیا گیا ہے، یا کم سے کم دجّال کو اس کے خاندان سے تصوّر کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک جزیرے میں ایک پہاڑ سے جو آتش فشاں تھا، بندھا رہتا تھا۔ دوسرا شق، جسے الیَشکری کہتے تھے، سَطیح کے ساتھ اپنے زمانے میں بہت مشہور تھا۔ اُس نے ربیعہ بن نَصر کے، جو یمن کا لخمی شہزادہ تھا، ایک خواب کی تعبیر کرتے ہوے اهل حبش کے هاتھوں یمن کی فتح، [سیف] ابن ذی یزن کے هاتھوں اس کی آزادی، اور رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بعثت کی پیشین گوئی کی تھی۔

(۲) القزوینی کے قول کے مطابق شِقّ شیطانوں کی ایک قسم هیں، جو گروہ متشیّطنہ میں سے هیں؛ اُن کی شکل و صورت نصف آدمی کی سی ہے جس کی ایک ٹانگ اور ایک بازو ہو۔ نَسناس جنھیں انسانوں کا نصف ثانی قرار دیا جاتا ہے، شِقّ اور مکمل انسانوں سے پیدا هوتے هیں۔ یہ شیطان مسافروں کو دکھائی دیتے هیں۔ کہتے هیں کہ ایک رات حَومانہ کے قریب عَلقمہ بن صَفوان بن اُمیّہ اور اُن میں سے ایک شیطان کا آمنا سامنا ہو گیا، اور تلخ کلامی کے بعد انسان اور جن دونوں نے ایک دوسرے کو قتل کر دیا۔

مآخذ : (۱) *'L' Abrégé des Merveilles'*، مترجمۂ Carra de Vaux، پیرس ۱۸۹۸ء، ص ۱۰۵ اور ۱۵۲؛ (۲) المسعودی : مروج، طبع و ترجمۂ Barbier de Meynard اور Pavet de Courteille، ۳ : ۳۶۴، ۳۹۵؛ (۳) القزوینی : عجائب المخلوقات، طبع F. Wüstenfeld، Gottingen ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹ء، ۱ : ۳۷۱ - کاهن پر بحیثیت عمومی دیکھیے *Chronique de Tabari*، (البلعمی Belāmi)، مترجمۂ H. Zotenberg، پیرس ۱۸۶۷ء، ۲ : ۱۶۹ .

(B. CARRA DE VAUX)

✱ **شَقُنْدَہ** : Secunda کا معرّب، قرطبہ کے بالمقابل وادی اَلکَبیر (Guadalquivir) کے بائیں کنارے پر واقع ایک چھوٹا سا شہر۔ اَلمَقّری اور ابن غالب کے بیان کے مطابق شروع میں اس کے اردگرد ایک حصار بنا ہوا تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ۷۴۷ء سے یوسف الفِہری اور صُمَیل بن حاتم کے زیر قیادت مَعدّی قبیلے نے ابن الخَطّار کے زیر کمان یمنی قبیلے سے ایک فیصلہ کن لڑائی لڑی، جس میں یمنی قبیلے کو شکست هوئی۔ بعد میں بنوامیہ کے کامل عروج کے وقت شَقُنْدَہ قرطبہ کے مضافات میں سب سے زیادہ زرخیز خطّہ تھا اور اسے الرَّبض الجنوبی یعنی جنوبی بیرونی بستی کہتے تھے۔ مشہور و معروف ابوالولید اسمٰعیل بن محمد الشَّقُندی جو اس زمانے میں اندلس کا سب سے زیادہ نامور عالم و فاضل هوا ہے، شَقُنْدَہ هی میں پیدا هوا تھا۔ اسے الموحّد سلطان یعقوب المنصور نے بیاسہ Baeza اور لُورقہ Lorca کا قاضی مقرر کیا تھا۔ اس نے ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ - ۱۲۳۲ء میں وفات پائی۔ اسی نے اپنے وطن مالوف کی شان میں وہ مشہور رسالہ لکھا تھا جو ابو یحیٰی بن المعلّم طنجاوی کے اس رسالے کا جواب تھا، جو شمالی افریقہ کی تعریف میں لکھا گیا تھا۔ اس کا متن المقری نے تقریباً تمام کا تمام اپنی کتاب نَفح الطّیب میں دے دیا ہے۔ اس کے بارے میں دیکھیے بالخصوص F. Pons Boigues : *Ensayo bio-biblio-*

grāfico sobre los historiadores y geagrafos arābigo–espanoles، میڈرڈ ۱۸۹۸ء، شمارہ ۲۳۳، ص ۲۷۶ تا ۲۸۰.

مآخذ : (۱) اخبار مجموعہ (اجبر مجموعہ *Ajbar machmuâ*، طبع و ترجمہ از E. Lafuente y Alcantara)، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، ص ۱۶ عربی متن کا اور ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۲) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع ڈوزی، ۲ : ۲۷ تا ۳۸، ترجمۂ Fagnan، ۲ : ۵۳ تا ۵۵؛ (۳) ابن الأثیر : کامل، طبع Tornberg، ۵ : ۳۴۳، ۳۷۶؛ ایک حصے کا ترجمہ از Fagnan : *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ص ۸۸ و ۹۶؛ (۴) المقّری : نفح الطّیب، لائیڈن (*Analectes...*)، ۱ : ۱۶، ۲۰۳؛ (۵) R. Dozy : *Histoire des Musulmans d' Espagne*، ۱ : ۲۸۶ ببعد.

(E. Lévi-Provençal)

* **شَقُوبِیَہ** : (=شغوبیہ، سگوویہ، Segovia)، وسطی اندلس کا ایک قدیمی اہم شہر۔ آج کل اسی نام کے ایک صوبے کا صدر مقام ہے؛ قدیم قشتالیہ (Castile) کے علاقے میں میڈرڈ [=مجریط] Madrid کے شمال مغرب میں واقع ہے؛ سطح بحر سے ۳۳۰۰ فٹ بلند ایک الگ تھلگ پہاڑی سلسلہ، وادی رملہ (Sierra de Guadrrama) کی ایک آخری شاخ کے قریب یہ شہر قدیم رومیوں کے حوض اور مسیحی (alcazar) کھنڈرات کے لیے مشہور ہے، یہ صرف تھوڑی مدت کے لیے مسلمانوں کے زیر نگیں رہا۔ اسے الفانسو اول شاہ قشتالیہ یا اس کے بیٹے فلورا اول نے ۱۴۰ھ/۷۵۷ - ۷۵۸ء میں دوبارہ اسی زمانے میں فتح کر لیا جب کہ سمورہ (Zamora) سلمانکا اور ابیلہ [وابلہ] کو فتح کیا۔ اس کو انھیں شہروں کی طرح حاجب المنصور بن ابی عامر نے دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایک [illegible] کیا مگر یہ قبضہ چند روزہ تھا۔ [مزید تاریخی اور جغرافیائی معلومات کے لیے دیکھیے محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۲۹۱].

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۵ : ۳۸۲، مترجمہ Fagnon : *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، ص ۱۰۳؛ (۲) ابن خلدون : کتاب العبر، (طبع بولاق)، ۳ : ۱۲۲؛ (۳) المقّری : *Analectes*، ۱ : ۲۱۲؛ (۴) E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۱۲۰؛ [(۵) محمد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ص ۲۹۱]۔

(E. Lévi-Provençal)

* **شَقُورَہ** : ایک مقام کا ''هسپانوی۔ عربی'' نام جو هسپانوی نام Segura کے مطابق ہے۔ یہ نام اب صرف اس دریا کے لیے استعمال ہوتا ہے جو مرسیہ Murcia اور اوریولہ Orihuela کو سیراب کرتا ہے اور Guardemar کے قریب بحیرۂ روم میں جا گرتا ہے۔ مسلم جغرافیہ نویسوں کے ہاں اس دریا کو بالعموم ''النّهر الابیض''، کہا گیا ہے۔ دریاے وادی الکبیر (Guadalquivir) کی طرح یہ دریا اسی سلسلۂ کوہ سے نکلتا ہے جسے جبل شُقورہ کہتے ہیں، لیکن اس کی مشرقی ڈھلانوں سے وہ پہاڑ جنھیں یہ نام دیا جاتا تھا، بہت وسیع و عریض تھے۔ عرب جغرافیہ نویسوں کا بیان ہے کہ یہ پہاڑ جنگلوں سے بھرپور تھے اور ان میں کم سے کم تین سو شہر اور دیہات، نیز تینتیس قلعے تھے۔ پہاڑوں کا یہ سلسلہ جبل شقورہ سمیت نقشوں میں نہ صرف Sierra de Segura کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، بلکہ ان پہاڑوں سے بھی مطابقت رکھتا ہے، جو اب de las Cuatro Villas، del Yelmo, de Castril، اور de Cazorla کہلاتے ہیں۔ [illegible] چوٹیاں Yelmo de Segura

(۶۰۰۰ فٹ) اور Blanquilla (۶۱۰۰ فٹ) ہیں۔

عرب مصنّفین کے ہاں شُقُورہ اس ضلع میں ایک خاصے اہم شہر کا نام بھی تھا جو ایک قلعے کے اردگرد آباد تھا اور جسے قریب قریب ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عبّادی امیر المعتمد کا وزیر ابن عمّار اس شہر کے حکمران ابن مبارک کے پاس پناہ لینے کے لیے آیا تھا اور ابن مبارک نے اسے اس کے آقا کے سپرد کر دیا تھا۔ مرابطون کے خاندان کے خاتمے پر ابو اسحٰق ابراہیم ہُمشکو، جو مرسیہ کے مشہور بادشاہ عبداللہ محمّد بن مَرْدَنیش کا نائب اور باجگزار تھا، عموماً شقورہ ہی میں رہتا تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة المغرب، طبع ڈوزی و ڈخویہ متن، ص ۱۹۵ تا ۱۹۶، ترجمہ، ص ۲۳۸؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۴۲ تا ۴۳؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۴) E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۶۰، ۶۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۳۳؛ (۵) عبدالواحد المراکشی: المعجب، طبع Dozy (*The history of the Almohades*)، لائیڈن ۱۸۴۷ء، ص ۸۶، ۱۵۰، ۲۷۲، مترجمۂ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء، ص ۱۰۳ تا ۱۰۵، ۱۸۱، ۳۱۸؛ (۶) M. Gaspar Remiro: *Historia de Murcia musulmana*، سرقسطہ ۱۹۰۵ء، ص ۱۸۸۔

(E. LÉVI-PROVENÇAL)

* **شَقِیقَةُ النُّعْمَان:** قرمزی رنگ کا سرخ پھول جسے علم نباتات کی اصطلاح میں Anemone hortensis یا A. conoraria، کہتے ہیں۔ یہ پھول دراصل بحیرۂ روم کے ساحلی ملکوں اور ایشیائے قریب میں پیدا ہوتا ہے۔ بقول القزوینی (عجائب المخلوقات، ۱: ۲۸۸) اسے خدّ العذراء (''کنواری کا رخسار'') کہتے [illegible] میں گل لالہ (قب Vuller: *Lex.*، ۲: ۱۰۷۳: ''کوئی بھی جنگلی پھول، بالخصوص لالہ اور شقیقہ'')۔ یہ دن کے وقت کھلتا ہے اور رات کے وقت بند ہو جاتا ہے۔ یہ اپنا رخ سورج کی طرف رکھتا ہے۔ نُعمان بن المُنْذر (مدت حکومت: ۳۸۲ء تا ۳۸۹ء) کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ ایک مرتبہ ایسی جگہ سے گزرا جو شقائق سے بھری ہوئی تھی، تو اس نے کہا: جو کوئی ان میں سے ایک پھول بھی توڑ لے گا اس کا کندھا نکل دیا جائے گا، (شقیقہ، نُعمان کی ماں کا نام بھی تھا)۔ بعض کا خیال ہے کہ اس پھول کا نام شقیقہ بمعنی موسم گرما کی بجلی اور نُعمان بمعنی خون ہے اور یہی قیاس غالباً زیادہ صحیح ہے۔ de Legarde کے نزدیک یونانی لفظ [illegible] النعمان ہی کی نقل ہے۔ بقول (Dozy: *Glossaire des mots espagnols*، ص ۳۷۲) صورت حال اس کے برعکس ہے، یعنی النُّعمان anemone (شیقة النعمات) ہی سے ماخوذ ہے۔ ابن البَیطار اس پودے کا ذکر بالتفصیل کرتا ہے۔ اس کے اور اس کی جڑ کے طبی فوائد بیشمار ہیں۔

مآخذ: (۱) ابو منصور مُوَفّق: *Codex Vindobonensis*، طبع Seligmann، ص ۱۵۸، مترجمۂ Abdul-Chalig Achundow، ص ۲۲۳؛ (۲) ابن البَیطار، مترجمۂ Leclerc، ۲: ۳۲۷؛ (۳) E. Wiedemann: *Beiträge*، ج ۵۱، *SBPMS*، ۱۹۲۶ء، ص ۱۲۷؛ (۴) I. Löw: *Aram. Pflanzennamen*، ص ۱۵۱؛ (۵) وہی مصنف: *Die Flora der Juden*، ۲: ۱۱۸۔

(J. RUSKA)

* **شکار پور:** سندھ کے ایک شہر کا نام (آبادی ایک لاکھ کے لگ بھگ ہے) جو ضلع سکھر [illegible] ۲۷ درجے، ۵۷ ثانیے

شمال اور ۶۸ درجے، ۴۰ ثانیے مشرق، میں درۂ بولان کے راستے سے کوئٹے جانے والی سڑک پر واقع ہونے کے باعث ایک اہم تجارتی مرکز تھا، البتہ نارتھ ویسٹرن ریلوے کی تعمیر اور کوئٹے تک اس کی توسیع کے باعث اس شہر کی اہمیّت کچھ کم ہوگئی ہے۔ اس شہر کو سترھویں صدی میں داؤد پوترا نامی قبیلے نے آباد کیا تھا۔ اس قبیلے کے افراد جنگجو تھے اور کپڑا بننے کا کام بھی کیا کرتے تھے۔ انھوں نے سندھ کے بالائی علاقے میں اپنا اقتدار قائم کر کے اس نئے شہر کو اپنا صدر مقام بنا لیا۔ ۱۷۰۱ء میں یار محمد خان نے جو کلھوڑا خاندان کا بانی تھا، بلوچی قبیلۂ سرای یا تالپور کی مدد سے اس پر قبضہ کر لیا؛ چنانچہ یہ شہر اب اس کا صدر مقام بن گیا، لیکن شکار پور کا ضلع داؤد پوتروں ہی کے ہاتھ میں رہا، یہاں تک کہ ۱۷۱۹ء میں یار محمد کے بیٹے اور جانشین نور محمد نے اسے فتح کر لیا۔

۱۷۳۹ء میں محمد شاہ شہنشاہ دہلی نے ٹھٹھہ اور شکار پور کو، مع تمام علاقے کے جو دریاے سندھ کے مغرب میں آباد ہے، نادر شاہ کے حوالے کر دیا۔ اس نے ۱۷۴۰ء میں نور محمد کلھوڑا کو سزا دینے کے لیے اس پر حملہ کر دیا، کیونکہ اس نے سندھ کے صوبیدار محمّد شاہ سے ایک ایسا معاہدہ کر لیا تھا جس سے نادر شاہ کے شاہانہ اقتدار پر زد پڑتی تھی۔ نور محمّد کو مجبور ہو کر اطاعت اختیار کرنا پڑی۔ اس نے شکار پور اور سیبی کا قبضہ چھوڑ دیا اور نادر شاہ نے یہ شہر داؤد پوتروں کو دے دیے، لیکن ۱۷۵۴ء میں احمد شاہ درّانی نے محمّد مراد یار خاں کو تمام صوبۂ سندھ کا حاکم مقرر کر دیا کیونکہ یہ صوبہ اس کا باجگزار تھا۔ اس کے بعد یہ اپنے حکمرانوں کے ہاتھ ہی میں رہا۔

یہ شہر اب بھی ایک بڑی بھاری تجارتی منڈی ہے، اس کا مسقف بازار ایشیا بھر میں مشہور ہے اور اس سے آگے جدید طرز کی عمارت سٹوارٹ گنج منڈی کے نام سے مشہور ہے۔

مآخذ: (۱) R. F. Burton : *Scinde Revisited*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۲۲ : ۳۸۹ (۱۹۰۸ء)۔

(T. W. Haig)

* **شکاری:** ایک فارسی لفظ جو لفظ شکار (تفریح بمعنی شکار کھیلنا یا تیر اندازی) سے مشتق ہے اور جس کے معنی ''شکار کرنے والا'' ہے۔ ہندوستان میں بہت سی قومیں ہیں، جن کا پیشہ پرندوں اور حیوانوں کو پھانسنا، جال لگا کر پکڑنا، ان کا کھوج لگانا اور تعاقب کرنا ہے، لیکن وہ قوم، جس کا خاندانی نام شکاری پڑ گیا ہے، زیادہ تر سندھ میں پائی جاتی ہے۔ ۱۸۲۲ء میں ایک مصنّف نے لکھا ہے کہ شکاری عام طور پر ادنٰی ذات کے ہندو ہیں، جن کا ذریعۂ معاش محض پرندوں، ہرنوں اور تمام قسم کے حیوانات کو پکڑنا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے شکاریوں نے اس پیشے کو، جس سے وہ موسوم ہیں، ترک کر دیا ہے۔ وہ راجپوتانے کے ''اچھوت تارک وطن'' کہلاتے ہیں اور بنگال سے لے کر پنجاب تک پھیلے ہوئے ہیں، لیکن ان کے اس لقب کی اصل پردۂ خفا میں ہے، اگرچہ گمان غالب ہے کہ دوسری قدیم نسلوں کی طرح وہ بھی جنگلی حیوانات سے پورے طور پر واقف اور ان کے کھوج لگانے میں ماہر تھے اور مسلمان امرا شکار کی تلاش اور تعاقب کے سلسلے میں ان سے کام لیتے تھے۔ آج کل انھوں نے ٹوکریاں بنانے، اور

جاروب کشی کا پیشہ اختیار کر لیا ہے اور بہت سی باتوں میں وہ بنگال اور ہندوستان کے بھنگیوں سے ملتے جلتے ہیں۔ جسمانی طور پر وہ غلیظ اور گندے رہتے ہیں اور کھانے پینے کے معاملے میں بھی غیر محتاط ہوتے ہیں، اکثر خانہ بدوش قبائل کی طرح زندگی بسر کرتے ہیں اور غربت و افلاس کا شکار رہتے ہیں.

مآخذ : (۱) E. H. Aitken : *Gazetteer of the Province of Sind*، کراچی ۱۹۰۷ء؛ (۲) H. Yule و A. C. Burnell : *Hobson-jobson*، طبع جدید از Wm. Crooke، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ *Census Reports of the Government of India & Pakistan*.

(T. W. HAIG)

* **شکاک** : (شَکّاک) ترکی ایرانی سرحد پر ایک کُرد قبیلہ۔ یہ لوگ پہلی عالمگیر جنگ سے پیشتر ایران میں جھیل اُرمیہ کے مغرب میں بَرا دوست، سُومای، چِہریق (دیکھیے سَلْماس) اور قُتُور کے اضلاع میں رہتے تھے۔ ترکی میں وان کی ولایت کے مشرقی اضلاع یعنی سرای (محمودی) اور آلْبق (باش قلْعَہ) میں آباد تھے، یعنی اس علاقے میں جو سولھویں صدی عیسوی میں دمبلی قبیلے کے قبضے میں تھا (شرفنامہ، ۱ : ۳۱۳ تا ۳۱۴).

اس قبیلے کا نام یوسف ضیاءالدین نے شِکّاک اور شیروانی نے شکّاک لکھا ہے؛ خورشید افندی اسے ''شِقاقی یا شِکّاکی'' لکھتا ہے۔ جھیل اُرمیہ کے جنوب میں باھی کے ضلع میں ایک گاؤں کانِ شکاک (شکاک کا منبع) ہے، جو بولاق۔ شقاقی (دیکھیے شَقاقی) سے زیادہ دُور نہیں ہے۔ یہ اس بات کی شہادت ہو سکتی ہے کہ ان دو قوموں کے درمیان رابطہ تھا، بشرطیکہ یہ ایک ہی نام کی دو متبادل صوتی شکلیں نہ ہوں.

بڑے بڑے ایرانی خیل یہ ہیں : کَرْدار اور دلان (سمائی اور بَرا دوست) اور عَوْدوئی (چِہریق و قُتُور)۔ ایران میں شکاک کے کل خاندان قریب قریب بیس ہزار تھے، جو ایک جنگی قوم (عَشیرت) تھے۔ ان کی رعیت ان قبائل کے باقی ماندہ افراد تھے، جو اب معدوم ہو چکے ہیں.

عَوْدوئی نے مقامی سیاست میں بہت نمایاں حصّہ لیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا مورثِ اعلیٰ ۱۷۰۰ء میں دیار بکر آیا، جو جھیل اُرمیہ پر واقع ہے۔ ان کا پہلا مشہور سردار اسمٰعیل آغا (م ۱۲۳۱ھ/۱۸۱٦ء) تھا، جس کا قلعہ اور مقبرہ دریاے نازلو چای (اُرمیہ کے شمال مغرب میں) کے کنارے موجود ہیں۔ پھر عَوْدوئیوں نے اَفْشار کے حملوں سے تنگ آ کر اپنے آپ کو جُونی (سمائی) میں قلعہ بند کر لیا، جہاں سے بالآخر وہ شمال کی جانب چہرِیق کو چلے گئے۔ جعفر آغا، جو کبھی سرحدی کمشنر اور کبھی باغی اور لٹیرا بنا رہا، ۱۹۰۵ء میں [ایرانی] گورنر جنرل کے حکم سے تبریز میں مارا گیا۔ اس کا بھائی اسمٰعیل، جو سمکو کے کردی اسم تصغیر (سِمْکو) کے نام سے زیادہ مشہور ہے، اس کا جانشین ہوا۔ اُس نے چہرِیق اور قُتُور کے درمیان اپنی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ اُس نے پوری احتیاط کے ساتھ ایرانیوں، ترکوں اور روسیوں کے درمیان توازن برقرار رکھا اور عملاً خود مختار بنا رہا۔ اس کے بے شمار جرائم (مثلاً نَسْطُوری اسقف مارِشیمُون کا قتل، اور اُرمیہ میں مسلمانوں کا قتل عام) کی وجہ سے حکومت ایران نے سِمْکو کے خلاف کئی مہمیں روانہ کیں، چنانچہ ۱۹۲۲ء میں اسے ترکیہ اور عراق عرب کی طرف دھکیل دیا گیا.

ترکی کے علاقے میں بڑے بڑے خیل یہ ہیں: مَقوری، میلان، شمسکی اور تقری (محمودی میں)، اور سرزکی (باش قلعہ کے مقام پر)۔ حکومت ترکیہ ان خیلوں میں سے پانچ ''حمیدیہ'' دستے بھرتی کیا کرتی تھی۔ ۱۹۰۰ء کے قریب یہ خیل تقریباً دو ہزار خاندانوں پر مشتمل تھے؛ لیکن جنگ کی وجہ سے ان کی تعداد میں بہت کمی ہوگئی ہوگی۔

مآخذ: (۱) Blau: *Die Stämme d. nördlichen Kurdistans*، در ZDMG.، ۱۸۵۸ء، ص ۵۸۴ تا ۵۹۸؛ (۲) خورشید افندی: سیاست نامۂ حدود، روسی ترجمہ، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۷ء، ص ۲۰۱؛ (۳) Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲: ۷۲۵؛ ۷۴٦؛ (۴) Mayewski: *Voyennostatist. opisaniye Wānskago wilāyeta*، تفلس ۱۹۰۴ء، ۲: ۴۹ تا ۵۹؛ (۵) Minorsky، در *Materiali po Wostoku*، ۱۹۱۵ء، ۲: ۴۷۴۔

(V. MINORSKY)

* **شکر بَیرامی**: رک بہ عیدالفطر۔

⊗ **شَکَر گنج**: رک بہ فرید الدین شکر گنج۔

⊗ **شکستہ**: رک بہ فن (خطاطی)۔

⊗ **شکل**: رک بہ تصویر۔

* **شَکّی**: مشرقی ماوراے قفقاز (Transcaucasia) میں ایک ضلع۔ ارمنی زبان میں اسے Shakhē اور گرجستانی زبان میں Shakhi (اور شَکیخ؟) کہتے ہیں۔ عرب اسے شکّی Shakkai = شخی Shakhē لکھتے ہیں (ابن خُرداذبہ، ص ۱۲۳؛ الاصطخری، ص ۱۸۳؛ البلاذری، ص ۲۰٦) شَکّی (یاقوت، ۳: ۳۱۱)؛ شَکّن (ابن الفقیہ، ص ۲۹۳، البلاذری، ص ۱۹۴)، شَکّین (المسعودی: مروج، ۲: ٦۸)۔

شکّی کی عام حدود یہ تھیں: مشرق میں (دریاے) گوک چای Gök-Cai، جو اُسے شیروان [رک بآن] خاص سے جدا کرتا ہے؛ مغرب میں (دریاے) الازن Alazan (ترکی قانق KaniK؟) اور اس کی بائیں طرف کی معاون ندی قشقہ چای، جو شکّی کو گرجستان (کخیتیا Kakhetin) سے اور گرجستان کے ان اضلاع سے جن پر بعد میں داغستانی قابض ہوگئے تھے، (ایلی صو، اب زکات علی) جدا کرتی ہے؛ شمال میں کوہ قفقاز کی جنوبی ڈھلان (صَلوات داغی، اگرچہ اس کے درے داغستان کی حدود کے اندر ہیں)؛ اور جنوب کی طرف دریاے الکر (کُر Kur) ہے۔

شکّی کو الازن Alazan کا ایک معاون دریا اگری چای (''دریا جو آڑا بہتا ہے''، مشرق سے مغرب کی جانب) اور دریاے الجیگان Aldjigan (گیلاان) اور توریان سیراب کرتے ہیں جو کُر کی جانب بہتے ہیں۔ شکّی تین علاقوں پر مشتمل ہے: ایک حصہ بلند وادیوں کا جو جنگلات اور باغات سے ڈھکا ہوا ہے؛ ایک وسطی حصّہ جو ایک بے برگ و شجر صحرائی سطح مرتفع ہے؛ اور آخر میں ایک زرخیز میدان جس کی ڈھلان دریاے الکر کی طرف ہے۔ [.... تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) Yanovski: *O drevney Kawkaz-skoi Albanii Journ. Minist. narod. proswesc.*، ۱۸۴٦ء، ۵۲: ۹۷ تا ۱۳٦، ۱٦۱ تا ۲۰۳؛ (۲) Tomaschek: *Albania*، در Pauly-Wissowa: *Realency-clopädie*، بار دوم؛ (۳) Hubschmann: *Die altarme-nischen Ortsnamen, Indoger. Forsch.*، ۱۹۰۴ء، ۱٦: ۲۱۱؛ (۴) N. A. Karaulow: *Swēdēnia arab. pisateley o Kawkaze*، در *Sbornik materialow dlia opisania ... Kawkaza*، تفلس، ج ۲۹، ۳۱، ۳۲؛ ۳۸ (نقشہ)؛ (۵) Ghazarian: *Armenien unter d. arab. Herrschaft, Zeitsch. f. armen. Philol.*، ۱۹۰۴ء، ۲: ۲۲۲، ۲۳۲؛ (٦) Tsarévitch Wakhoucht (م تقریباً ۱۷۷۰ء) : Description géographique de la Georgie، طبع Brosset، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۲ء، ص ۳۰۵ تا ۳۰۹؛ (۷) Brosset : Histoire de la Georgie، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۸ء؛ (۸) میرزا محمد مہدی : Histoire de Nadir Chāh، مترجمۂ W. Jones، لندن ۱۷۷۰ء، ۱۲۶:۹؛ (۹) Reineggs : Allgemeine... Beschreibung d. Kau Kasus، گوتھا ۱۷۹۶ء، ۱ : ۱۶۹ تا ۱۷۶؛ (۱۰) Klaproth : Tableau historique du caucase، پیرس ۱۸۲۷ء، ص ۱۵۲؛ (۱۱) Dorn : Versuch einer Geschichte d. Schirwānschāhe, Mēm. Acad. St. Pètersbourg، سلسلہ ۶، جز ۴، ۱۸۴۱ء، ص ۱ تا ۸۱؛ وہی مصنف : Geschichte Schirwāns unter d. Statthaltern und chanen von 1534—1820، کتاب مذکور، جز ۵، ص ۳۱۷ تا ۳۳۳؛ (۱۲) عباس قلی باقی خانوف ۱۷۹۳ تا ۱۸۴۶ء، گلستان ارم (قب J. A.، جولائی تا ستمبر ۱۹۲۵ء، ص ۱۳۹ تا ۱۵۳)، روسی ترجمہ از مصنف، باکو ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) Seidlitz : Kaukasische Excursionen, Peterm. Mitt.، ۱۸۶۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۳ (قبہ نوخا)، ۱۶۷ تا ۱۷۳ (کورۂ نوخا)؛ (۱۴) A. Petzoldt : Der Kaukasus، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ۱ : ۱۹۲؛ (۱۵) ButKow : Materi- ali po nowoy istorii Kawkaza، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۹ء، مواضع کثیرہ؛ (۱۶) Dubrowin : Istoria woyni na Kawkaze، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۷۱ء، ۱/۲ : ۲۱۸؛ (۱۷) Kawkaze : Utwerzdeniye russ. vladicna، تفلس ۱۹۰۱ء، ۱۲ : ۱۲۹؛ (۱۸) مرزا حسن افندی : آثار داغستان، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ نیز قب مقالات ارمینیا، داغستان، شیروان۔ Udi کی بابت قب (۱۹) Schiefner : Versuch über d. Sprache d. Udinen, Mēm Acad. St. Pètersbourg، ۱۸۶۳ء، سلسلہ ۷، ج ۶ اور Sbornik materialow dlia opis Kawk، ج ۶، ۱۸، ۱۹، ۳۰ اور ۳۳ (۱ تا ۱۰۱ : اودی زبان کی گرامر [صرف و نحو] از A. M. Dirr)۔ نوخا کی ترکی بولیوں کے لیے قب NI. Ashmarin : De dialectis Turcorum urbis Nuchae، باکو ۱۹۲۹ء، ج ۱ تا ۴ (علم الاصوات) روسی زبان میں۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

شکیب اُرسلان (امیر)

شکیب اُرسلان (امیر) : عہد حاضر کے ممتاز ⊗ مفکر، عظیم مؤرّخ، جلیل القدر مصلح اور عربی زبان کے معجز نگار انشا پرداز تھے۔ وہ لبنان کے ایک عرب خاندان سے تعلق رکھتے تھے، جس کا شجرۂ نسب منذر بن السماء شاہ حیرہ سے ملتا ہے۔ خلیفۂ ثانی رض کے عہد حکومت میں ان کے جدّ امجد نے اسلام قبول کیا۔ ان کے خاندان کے متعدد افراد عباسی خلافت سے لے کر خلافت عثمانیہ تک اعلٰی عہدوں پر متمکن رہے ہیں، گویا جاہ و حشمت کے لحاظ سے بھی ان کے خاندان کی ٹھاٹ کی سی ہے۔

امیر شکیب ۱۸۶۹ء میں لبنان کے ایک قصبے شویفات میں پیدا ہوے۔ ابتدائی تعلیم گھر پر پائی۔ اس کے بعد مدرسۃ الحکمۃ بیروت میں داخل ہوے، جہاں مشہور لغوی و ادیب شیخ عبداللہ البستانی مؤلف اَلبستان کے فیض تعلیم اور صحبت سے ان کی ادبی صلاحیتیں جلد ہی چمک اٹھیں۔ اُس زمانے میں مفتی محمد عبدہٗ بیروت میں جلاوطنی کی زندگی گزار رہے تھے اور امیر شکیب کے والد کے ہاں ان کی آمد و رفت رہا کرتی تھی۔ امیر موصوف نے مفتی صاحب کی خدمت میں رہ کر مجلۃ الاحکام العدلیہ کا درس لیا اور انھیں کے اصلاحی خیالات کا اثر قبول کرنے لگے (روض الشقیق، تعلیقات امیر شکیب، ص ۱۷، ۱۸، دمشق ۱۹۲۵ء)۔

۱۸۹۰ء میں امیر شکیب ارسلان مفتی

محمد عبدہؒ کے ساتھ قاہرہ آ گئے اور اُس وقت کے اکابر رجال ڈاکٹر یعقوب معروف، مدیر المقتطف، ممد زغلول اور شیخ علی یوسف، مدیر المؤید سے ملے ۔ ان لوگوں سے ان کا رشتۂ مودّت عمر بھر قائم رہا ۔ مصر کے قیام کے بعد وہ استانبول چلے گئے، جہاں سید جمال الدین مقیم تھے ۔ وہ ان کی خداداد ذہانت سے بے حد متاثر ہوے ۔ امیر موصوف نے حاضر العالم الاسلامی میں اس ملاقات کا دلاویز پیرائے میں ذکر کیا ہے (کتاب مذکور، ۲ : ۲۹۸) ۔ وطن واپس آ کر حکومت کے ایک عہدے پر فائز ہوے، لیکن جلد ہی اکتا کر چھوڑ دیا ۔ ان ایام میں وہ الاہرام اور المؤید میں مضامین لکھ کر دل بہلاتے رہے ۔ بعد ازاں جنگ طرابلس (۱۹۱۱ء) میں انجمن ہلال احمر مصر کی طرف سے ایک رضاکار کی حیثیت سے شریک ہوے اور میدان جنگ میں انور پاشا مرحوم کے دوش بدوش داد شجاعت دی ۔ انور پاشا ان کی اصابت فکر اور حُسن مشورہ سے بے حد متاثر تھے ۔ جنگ بلقان (۱۹۱۲ء) میں مختلف وفود کی سربراہی کی ۔

۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم چھڑی تو ترکیہ جرمنی کا حلیف تھا ۔ امیر شکیب ارسلان کو ترکوں سے نہ صرف محبت تھی بلکہ آستانۂ خلافت اور آل عثمان سے عشق تھا ۔ انجمن اتحاد و ترقی کے ارکان، وزرا اور دوسرے تُرک امرا سے ان کے گہرے تعلقات تھے اور وہ اس نازک وقت میں ترکوں کا ساتھ نہیں چھوڑنا چاہتے تھے ۔ اس کے برعکس عرب قائدین اندرونی آزادی کا مطالبہ کر رہے تھے اور اراکین اتحاد و ترقی انھیں وعدوں پر ٹال رہے تھے ۔ امیر شکیب کے مخالفوں نے ان پر ترکوں کی بے جا حمایت کا الزام لگایا، لیکن ان کا خیال تھا کہ خلافت عثمانیہ اسلام کی عظمت اور جاہ و جلال کی آخری نشانی ہے؛ اگر یہ جاتی رہی تو پھر دنیاے اسلام کی خیر نہیں ۔ بہر حال جنگ عظیم میں ترکوں کو شکست ہوئی اور عربی صوبے ایک ایک کر کے ان کے ہاتھ سے نکل گئے ۔ جنگ کے اختتام پر انگریزوں اور فرانسیسیوں نے عربوں سے آنکھیں پھیر لیں اور تمام معاہدے فراموش کر دیے ۔ اس پر احرار عرب کی آنکھیں کھلیں اور انھیں امیر شکیب کی راے کی صداقت معلوم ہوئی ۔ اس اثنا میں امیر شکیب استانبول میں مقیم رہے اور ماسکو اور برلن کا چکر لگاتے رہے، یہاں تک کہ مصطفی کمال پاشا نے رداے خلافت کو پارہ پارہ کر دیا اور مغربی جمہوریت، لادینی سیاست اور لاطینی رسم الخط کو فروغ دینا شروع کر دیا ۔ بعد میں امیر موصوف کمالی ترکوں کے شدید ترین ناقد بن گئے ۔

۱۹۲۵ء میں امیر شکیب ارسلان برلن سے جینوا آ گئے اور تصنیف و تالیف میں لگ گئے ۔ ۱۹۲۷ء میں عرب مہاجرین مقیم امریکہ کی دعوت پر نیویارک گئے ۔ ۱۹۲۹ء میں حج و زیارت سے مشرف ہوے اور واپس آ کر ۱۹۳۰ء میں ایک فرانسیسی رسالہ *La nation Arabe* جاری کیا، جس کا مقصد اسلام کا دفاع، محکوم مسلمانوں کی آزادی کی حمایت، انگریزی، فرانسیسی، اطالوی اور ولندیزی استعمار کی دسیسہ کاریوں کو طشت از بام کرنا تھا ۔ اس اثنا میں انھوں نے اندلس کی سیاحت کی اور واپسی پر وطن کے آثار پر الحلل السندسیہ کے نام سے ایک دلاویز کتاب تین جلدوں میں لکھی ۔ ۱۹۳۴ء میں سلطان ابن سعود اور امام یحیٰی (یمن) کے باہمی تنازعات نے جنگ کی شکل اختیار کر لی تھی ۔ ان دونوں کے باہمی اختلافات کو دور کرنے کے لیے اکابر اسلام

کا ایک وفد حجاز گیا تھا۔ اس کے رکن امیر موصوف بھی تھے۔ اکابر اسلام کی مساعی کامیاب رہیں اور دونوں حکمرانوں میں جنگ بند ہوگئی۔ دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۵ء) میں وہ برلن میں مقیم رہے، لیکن انھوں نے اس میں کوئی سرگرم حصہ نہیں لیا۔ ۱۹۴۶ء میں جبکہ شام اور لبنان فرانسیسی اقتدار سے آزاد ہو چکے تھے تو ان کو وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی؛ چنانچہ اکتوبر ۱۹۴۶ء میں پچیس سال کی جلاوطنی کے بعد وہ وطن تشریف لے آئے، لیکن ان کی واپسی پر دو ماہ نہ گزرے تھے کہ خفقان قلب کے عارضے میں ۹ دسمبر ۱۹۴۶ء کو بیروت میں انتقال کیا (سامی الدہان: الامیر شکیب ارسلان، ص ۳۲ تا ۱۰۱؛ احمد شرباصی: شکیب ارسلان، ۱۳ تا ۹۵، قاہرہ ۱۹۶۳ء).

علم و فضل۔ امیر شکیب ارسلان نہ صرف ممتاز مفکر، سیاسی مدبر اور مجاہد تھے بلکہ عربی زبان کے سحر طراز انشا پرداز تھے۔ موصوف عربی کے علاوہ ترکی، جو اس زمانے میں سرکاری زبان تھی، فرانسیسی اور جرمن زبانوں سے بھی اچھی طرح واقف تھے اور ان میں اظہار خیال کی عمدہ صلاحیت رکھتے تھے۔ سلطان عبدالحمید کی دعوت پر قیصر ولیم ثانی دمشق کی سیاحت کے لیے آیا تو امیر شکیب ارسلان بھی حکومت ترکیہ کی طرف سے اس کے ہمرکاب تھے۔ احمد شوقی نے قیصر ولیم کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا تھا۔ امیر نے اس کا جرمن ترجمہ قیصر ولیم کی خدمت میں پیش کیا۔ اس کے علاوہ تاریخ، جغرافیہ، بین الاقوامی سیاست اور شعر و ادب میں ان کا پایہ بہت بلند ہے۔ دنیاے اسلام کے ہر حصے سے سیکڑوں خطوط ان کے پاس آتے تھے۔ اندازہ کیا جاتا ہے کہ انھیں ہر سال دو ہزار کے لگ بھگ خطوط اور اخبارات کے لیے دو ڈھائی سو چھوٹے بڑے مضامین لکھنے پڑتے تھے۔ محمد علی طاہر: ذکری امیر شکیب ارسلان، مطبوعۂ قاہرہ).

اسلوب بیان۔ امیر شکیب کا اسلوب بیان متین، سنجیدہ، مگر پُر زور، مؤثر اور دلآویز ہے۔ شروع میں وہ رسائل الصابئی اور نہج البلاغۃ کے طرز بیان سے متاثر اور صنائع بدائع لفظی کے گرویدہ تھے۔ مفتی محمد عبدہؒ نے انھیں مقدمۂ ابن خلدون کے مطالعے کی ترغیب اور اس کے اسلوب بیان کی پیروی کی دعوت دی۔ ایک جگہ وہ خود لکھتے ہیں کہ انھوں نے ابن خلدون کی تحریروں کا بڑے غور سے مطالعہ کیا ہے اور اُس کے طرز انشا سے متاثر ہیں (تعلیقات علٰی تاریخ ابن خلدون، ص س، ن، قاہرہ ۱۹۳۶ء)۔ سید رشید رضا نے بھی المنار میں لکھا تھا کہ حُسن بیان میں امیر شکیب ابن خلدون کے مشابہ ہیں (کتاب مذکور، ص س)، لیکن ابن خلدون بڑے جچے تلے الفاظ استعمال کرتا ہے اور امیر شکیب شرح و بسط کے ساتھ لکھنے کے عادی ہیں۔ اُن کے مضامین یا تصانیف میں جہاں کہیں سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہؒ اور اندلس میں عربی تہذیب و تمدن کا ذکر آ جاتا ہے تو ان کا بدیع الاسلوب قلم بے اختیار وجد میں آ جاتا ہے اور نثر میں شاعری کرنے لگتا ہے۔ اندلس سے عربوں کے اخراج اور ان کی مظلومی و بے کسی اور مُسلمانان عالم کی بے حسی اور تغافل پر بھی قلم سراپا حزن و الم بن جاتا ہے۔ اُنھیں ترکوں اور خلافت عثمانیہ سے محبت نہیں بلکہ عشق تھا، اس لیے انھوں نے حاضر العالم الاسلامی میں انور پاشا مرحوم کی جس عمدگی سے سیرت نگاری کی ہے، وہ ان کے جمال اسلوب کا اعلٰی نمونہ ہے (کتاب مذکور،

۴ : ۳۷۵، قاہرہ ۱۹۲۵ء) ۔ طرز بیان کی سادگی اور پرکاری کے اعتبار سے ان کا سفرنامۂ حج الارتسامات اللطاف قابل ذکر ہے ۔ مقدمے کی رنگین بیانی کو مستثنٰی کرتے ہوئے تمام سفرنامہ سہل ممتنع کا درجہ رکھتا ہے ۔ اسی طرح ان کے سیاسی مقالات سادہ بیانی کے آئینہ دار ہیں (سامی الدہان : الامیر شکیب ارسلان، ص ۱۸۲ تا ۱۹۱، قاہرہ ۱۹۶۰ء) ۔ ان کی تحریروں میں علم و ادب اور حسن بیان کے ساتھ سوز دروں اور خون جگر بھی شامل ہے جس کی وجہ سے ان میں زور اور تاثیر پیدا ہو جاتی ہے، اسی لیے عرب ادبا انہیں امیر البیان کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔

امیر شکیب ارسلان کی مشہور تصانیف یہ ہیں (۱) سیاست و اجتماع، حاضر العالم الاسلامی (۴ جلدیں، بار دوم، قاہرہ ۱۹۲۵ء) ۔ ایک امریکی مصنف Lothrop Stoddard نے ۱۹۲۱ء میں جدید دنیاے اسلام *The New World of Islam* کے نام سے عالم اسلام کی سیاست پر ایک کتاب لکھی تھی ۔ اس کا عربی ترجمہ جارج نویہض نے حاضر العالم الاسلامی کے نام سے کیا تھا ۔ جب اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہونے لگا تو مترجم نے امیر موصوف سے درخواست کی کہ اس ترجمے پر تعلیقات لکھ دیجیے ۔ یہ تعلیقات اصل کتاب سے تین گنا زیادہ بڑھ گئے ہیں ۔ اس طرح یہ کتاب دنیاے اسلام (چین اور جاپان سے لے کر مغرب اقصٰی) کی علمی، دینی، اصلاحی اور سیاسی تحریکات کا دائرۃ المعارف بن گئی ہے ۔ کتاب کے ضمنی مباحث بھی قیمتی معلومات پر مشتمل ہیں ۔ اصل کتاب کا اردو ترجمہ ملک عبدالقیوم پرنسپل لاء کالج، لاہور کے قلم سے جدید دنیاے اسلام کے نام سے شائع ہو چکا ہے ۔ (۲) لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدم غیرہم (مسلمان کیوں پیچھے رہ گئے اور غیر کیوں آگے بڑھ گئے [طبع قاہرہ ۱۹۳۹ء] ۔ جاوا (انڈونیشیا) کے ایک عالم نے المنار میں ارباب علم سے استفسار کیا تھا کہ زمانۂ حال میں مسلمانوں کی زبوں حالی اور جاپان اور دیگر مغربی اقوام کی خوشحالی کے کیا اسباب ہیں ۔ جواب میں امیر نے اس عنوان سے مضمون لکھا تھا جس میں مسلم اُمرا کے باہمی تنازعات و اختلافات، عوام کی جہالت اور علوم عصریہ سے ناواقفیت اور عُلما کے جمود کو مسلمانوں کی تباہ حالی کا ذمے دار قرار دیا تھا اور مسلمانوں کو ایثار اور جان و مال کی قربانی کرنے کی دعوت دی ہے ۔ کتاب کا انگریزی اور اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔

تاریخ و جغرافیہ = (۱) تاریخ غزوات العرب فی فرنسا وسویسرا و ایطالیہ (قاہرہ ۱۹۳۳ء) : جنوبی فرانس، سوئٹزرلینڈ اور اٹلی میں عرب فتوحات کی تاریخ اور وہاں کے عربی آثار کا تذکرہ؛ (۲) الحلل السندسیہ فی الاخبار والآثار الاندلسیہ (تین جلدیں، قاہرہ ۱۹۳۹ء) ۔ امیر شکیب نے ۱۹۳۰ء میں اندلس کی سیاحت کی تھی ۔ واپسی پر ان کا ارادہ ایسی جامع کتاب لکھنے کا ہوا جو اندلس کی تاریخ، جغرافیہ اور اکابر رجال کے حالات میں دائرۃ المعارف کا کام دے سکے، لیکن سات سال کی محنت شاقہ کے بعد صرف تین جلدیں شائع ہو سکیں جو صرف شمالی اور مشرقی اندلس سے تعلق رکھتی ہیں ۔ کتاب کا نمایاں وصف یہ ہے کہ وہاں کی اقلیم اور بلاد کی تاریخ و جغرافیہ کے بیان کے ساتھ ہر شہر کے حُکما، ادبا، فقہا اور اُمرا کے بھی تراجم شامل ہیں ۔ ساتھ ساتھ وہ مغربی مؤرخین کی غلط بیانیوں کی تصحیح بھی کرتے جاتے ہیں ۔ ان کی دوسری کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی

کسی قسم کی ترتیب و تبویب کی پابند نہیں ۔ بسا اوقات وہ ضمنی مباحث میں پڑ کر اصل موضوع سے ہٹ جاتے ہیں، لیکن انداز بیان اتنا دلچسپ ہوتا ہے کہ یہ خامی گراں نہیں گزرتی ۔ (۳) الارتسامات اللطاف فی خاطر الحاج الی اقدس مطاف (قاہرہ ۱۹۳۱ء) امیر شکیب ارسلان ۱۳۵۰ھ میں حج سے مشرف ہوئے تھے ۔ یہ ان کا دلآویز سفر نامہ ہے ۔

سوانح = شوقی و صداقۃ اربعین سنۃ (قاہرہ ۱۹۳۶ء) امیر شکیب نے احمد شوقی کی شخصیت، اس کی شاعری اور اس کے فن پر مختلف رسائل میں مضامین لکھے تھے، جو مذکورۂ بالا عنوان سے کتابی صورت میں شائع ہوئے ۔ ادب عربی کی تاریخ شاہد ہے کہ کسی ادیب نے اپنے ہم عصر شاعر کو اس طرح خراجِ تحسین ادا نہیں کیا جس طرح امیر شکیب نے احمد شوقی کے شعری محاسن اور اس کے فن کی عظمت کا اعتراف کیا ہے ۔ احمد شوقی کو امیر الشعراء کا خطاب امیر شکیب ہی نے دیا تھا اور ان کے انتقال پر ایک درد انگیز مرثیہ بھی لکھا تھا؛ (۲) السید رشید رضا و اخاء اربعین سنۃ (دمشق ۱۹۳۷ء) : عالم اسلام کے مشہور مُصلح، مفسرِ قرآن اور المنار کے مدیر سید رشید رضا کے حالات زندگی اور ان کے مکاتیب کا مجموعہ ۔ ان مکاتیب میں سیکڑوں ادبی و لغوی بحثیں اور مختلف علمی و دینی نکات بھی دورانِ تحریر میں آگئے ہیں ۔ ان مکاتیب میں اسلامی ممالک کے علاوہ ہندوستان کے بعض مسلم اکابر کے متعلق بھی اظہار خیال کیا گیا ہے ۔ کتاب میں دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے ایک مباحثے کا بھی ذکر ہے جس میں حاضرین مجلس نے امیر شکیب ارسلان کو عہدِ حاضر کا عظیم ترین مسلم رہنما قرار دیا تھا (کتاب مذکور، ص ۷۹۳ تا ۷۹۶) ۔ کتاب پر مفصل تبصرے کے لیے دیکھیے مسعود عالم ندوی، در معارف، اعظم گڑھ، ج ۴۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۳۲۵ تا ۳۵۶، ۳۴۱ تا ۳۴۴ ۔ تراجم : (۱) آخر بنی سرّاج (طبع قاہرہ ۱۹۲۵ء)، Francois Rene de Chateaubriand کے ایک فرانسیسی ناول کا ترجمہ ۔ اس کا ہیرو غرناطہ کے آل سرّاج کا، جو اندلس سے اخراج کے بعد تونس میں آباد ہو گئے تھے، ایک شہزادہ ہے ۔ وہ بھیس بدل کر غرناطہ کی سیاحت کرتا ہے اور ایک ہسپانوی دوشیزہ کے دام محبت میں گرفتار ہو جاتا ہے ۔ شہزادے کو بوڑھی والدہ کی وجہ سے وطن واپس آنا پڑتا ہے اور ہسپانوی دوشیزہ اس کے فراق میں جان دے دیتی ہے؛ (۲) اناطول فرانس فی مباذلہ (طبع قاہرہ ۱۹۲۵ء) ۔ جان جاک بروسن نے مشہور فرانسیسی ادیب اناطول فرانس کے حالات، افکار اور نظریات کے بارے میں ایک کتاب لکھی تھی ۔ امیر شکیب نے عنوان بالا سے اس کا عربی میں محض ترجمہ کر دیا ہے ۔

شاعری : امیر شکیب ارسلان آغاز شباب ہی میں شعر کہنے لگے تھے ۔ وہ ایک فطری شاعر تھے جنھیں جملہ اصناف سخن میں دستگاہ حاصل تھی، لیکن مفتی محمد عبدہ' نے انھیں قصیدہ گوئی سے ہٹا کر نثر نویسی کی طرف متوجہ کر دیا ۔ بقول المنفلوطی اگر وہ نثار نہ ہوتے تو عظیم القدر شاعر ہوتے ۔ پھر بھی وہ کسی قومی سانحے سے متاثر ہو کر کبھی کبھی شعر کہہ لیا کرتے تھے ۔ قادر الکلامی میں وہ ہم عصر شعرا سے پیچھے نہیں بلکہ کلام کی بندش، ترکیب کی چستی اور جزالتِ اسلوب اور اثر آفرینی میں دورِ جدید کے بہت سے شاعروں سے ممتاز ہیں ۔ امیر شکیب خود محمود سامی

البارودی (م ۱۹۰۴ء) سے متاثر ہیں۔ ان کے بیشتر قصائد سلطان عبدالحمید کی مدح میں ہیں کیونکہ خلافتِ عثمانیہ کے استقلال اور استحکام میں انھیں اسلام اور مسلمانوں کی بقا اور سلامتی نظر آتی تھی۔ ۱۹۱۳ء میں آستانہ (استانبول) میں سلطان صلاح الدین کے واقعاتِ زندگی کو ڈرامے کی صورت میں پیش کیا گیا تھا۔ اس موقع پر امیر شکیب نے ایک پُر زور قصیدہ لکھا۔ اس میں وہ عربوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں ——

وَلَيْسَ لَنَا غَيْرَ الهِلَالِ مِظَلَّةٌ
يَنَالُ لَدَيْهَا العِزَّ مَنْ هُوَ آمِلُهُ

ہلالی پرچم (کے دامن) کو چھوڑ کر ہمیں کہاں امان مل سکتی ہے؟ عظمت اور سربلندی کے آرزو مند کو سرفرازی اسی پرچم کے سائے تلے ملے گی (دیوانُ الامیر شکیب ارسلان، ص ۱۱۱، قاہرہ ۱۹۳۵ء)۔ انھوں نے سید جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ، سید رشید رضا اور احمد تیمور (م ۱۹۳۰ء) کے مرثیے لکھے ہیں، احمد شوقی کے مرثیے میں ان کا یہ شعر غیر فانی بن گیا ہے۔

لوکان وحيٌ بعد وحي محمّد
لانشق ذاك الوحيُ عن آياته

(دیوان الامیر، ص ۸۲) (اگر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی وحی کے بعد کسی وحی کا آنا ممکن ہوتا تو (بلاشبہہ) اس وحی کا چشمہ شوقی کے معجز نما کلام سے پھوٹتا)۔ قومی نظموں میں حطین اور مسجد قرطبہ اثر انگیزی اور دلآویزی کے اعتبار سے اعلٰی پائے کی ہیں۔

تحقیقی کام: امیر شکیب کو نایاب کتب کی اشاعت سے بھی دلچسپی تھی۔ ان کی تصحیح و تحقیق سے مندرجۂ ذیل کتب شائع ہوچکی ہیں: (۱) الدرة اليتيمة لابن المقفع (بیروت ۱۸۹۷ء)؛ (۲) المختار من رسائل ابی اسحاق الصابیؔ (بیروت ۱۸۹۸ء)؛ (۳) محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزاعی (قاہرہ ۱۹۳۳ء)؛ (۴) روض الشقیق: امیر شکیب کے بھائی امیر نسیب ارسلان کا دیوان، (طبع دمشق ۱۹۲۵ء)۔ اس پر امیر شکیب ارسلان نے ڈیڑھ سو صفحات کا مقدمہ لکھا ہے جس میں ان کے خاندانی حالات بھی آگئے ہیں؛ (۵) تعلیقات علی ابن خلدون، ابن خلدون کی مشہور عالم تاریخ کی جدید اشاعت کے پہلے حصے پر امیر شکیب نے حواشی لکھے تھے، جو بڑھ کر مستقل کتاب بن گئے ہیں۔ ان حواشی کا امتیازی وصف یہ ہے کہ ان میں صقالبہ کے مفصل حالات اور دولت عثمانیہ کی مختصر تاریخ ۱۹۰۳ء تک آگئی ہے (طبع قاہرہ ۱۹۳۶ء)۔

مقدمہ نگاری میں بھی ان کا پایہ بہت بلند ہے۔ اُنھوں نے محمد احمد الغمراوی کی کتاب النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي پر ۵۶ صفحات کا مقدمہ لکھا ہے (قاہرہ ۱۹۲۹ء)، جو ان کی ادبی بصیرت پر شاہد عادل ہے۔ اسی طرح محدث شام شیخ جمال الدین القاسمی کی قواعد التحدیث فی فنون الحدیث بھی ان کے دیباچے سے مُزیّن ہے (دمشق ۱۹۲۵ء)۔

اُنھوں نے بہت سی کتابوں کے مسودات بھی چھوڑے ہیں۔ ان میں مذکّرات (یادداشتیں) اور تاریخ لبنان قابل ذکر ہیں۔ یہ کتابیں ابھی تک مُنتظر طباعت ہیں۔

امیر شکیب کی عظمت کے لیے یہ کافی ہے کہ اُنھوں نے یورپ میں بیٹھ کر عربوں اور مسلمانوں کی پچیس سال تک قلمی خدمت کی ہے۔ ان کا زور قلم اور حسن بیان اسلام اور مسلمانوں کے دفاع کے لیے وقف تھا۔ وہ اتحاد عرب کے علاوہ اتحاد بین المسلمین کے بھی سرگرم مبلغ تھے۔ ان کی

دلچسپی کا دائرہ ممالک عربیہ تک محدود نہ تھا بلکہ وہ مسلم ممالک کے دکھ درد میں برابر کے شریک اور ان کی حمایت میں سینہ سپر رہتے تھے اور یہی صفات ان کو عصر حاضر کے عرب ادبا میں ممتاز کرتی ہیں۔

مآخذ : (۱) براکلمان، تکملہ، ۳ : ۳۹۳ تا ۳۹۹، لائیڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲) رشید رضا : تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، ۱ : ۹۹۲ تا ۱۰۰۲، قاہرہ ۱۹۳۱ء؛ (۳) امیر شکیب ارسلان : روض الشقیق، ص ۱ تا ۱۵۰، دمشق ۱۹۲۵ء؛ (۴) محمد علی طاہر : ذکری الامیر شکیب ارسلان، قاہرہ ۱۹۴۷ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) محمد سامی الدہان : محاضرات عن الامیر شکیب ارسلان، قاہرہ ۱۹۵۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۶) احمد شرباصی : شکیب ارسلان، قاہرہ ۱۹۶۳ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) شکری فیصل : الامیر شکیب ارسلان، قاہرہ ۱۹۶۸ء، بمواضع کثیرہ؛ (۸) محمد کرد علی : مذکرات، ۲ : ۴۰۸ تا ۴۲۲، دمشق ۱۹۴۹ء؛ (۹) محمد بہجۃ البیطار : کلمۃ فی الامیر شکیب ارسلان، در مجلۃ مجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۵ : ۲۹۶؛ (۱۰) یوسف داغر : مصادر دراسات الادبیۃ، ج ۲، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۱۱) الزرکلی : الاعلام، ۳ : ۲۵۱ تا ۲۵۲، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) مسعود عالم ندوی : سیرت سید رشید رضا، در معارف، اعظم گڑھ، ج ۴۲ (۱۹۳۸ء)، ص ۳۲۵ تا ۳۵۶، ۴۱۲ تا ۴۳۱؛ (۱۳) نذیر حسین : امیر شکیب ارسلان، در مجلۃ فاران کراچی، دسمبر ۱۹۵۳ء۔

(نذیر حسین)

* **شِلْب** : (Silves) (نسبت : شِلْبی)، جنوبی پرتگال میں ایک چھوٹا سا شہر، صوبۂ الغرب (algarve) کا سابق دارالحکومت اور عربوں کے دور حکومت میں مغربی اندلس کا مشہور پاے تخت۔ الاُدریسی کے زمانے میں یہ ضلع الشَّنْشین میں شامل تھا۔ اس کے چاروں طرف پھولوں اور پھلوں کے باغ تھے اور اس میں بہت سی پن چکیاں بھی تھیں۔ دریا کے کنارے پر ایک گھاٹ تھا اور عمارتی لکڑی کے گودام تھے، جہاں اس خطّے کے جنگلوں کی لکڑی برآمد کے لیے تیار ہوتی تھی۔ یہاں کے انجیر مشہور تھے۔ اس کے باشندے جو یمنی الاصل ہونے کا دعوٰی کرتے تھے، بہت شستہ عربی بولتے تھے اور ذوق ادب و شعر میں انھیں خاص شہرت حاصل تھی۔ المعتمد بن عباد نے اس شہر کا قصیدہ لکھ کر اسے شہرت دوام دی ہے (دیکھیے R. Dozy : *Script. Ar. Loci de Abbad.*، ۱ : ۳۹۱)۔ اندلس کے اموی خلفا کے زوال کے بعد شلب جزیرہ نماے اندلس کے اور بہت سے چھوٹے چھوٹے دارالحکومتوں کی طرح بنو مُزَیْن کے سریع الزوال خاندان کے ماتحت ایک چھوٹی سی خود مختار ریاست کا پاے تخت بن گیا۔ اس کے متعلق حال ہی میں ایک تاریخ کے کچھ اوراق ملے ہیں جن کی بنا پر اب اس کے بارے میں کچھ معیّن اور یقینی باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ - ۱۰۴۹ء میں اس شہر کے قاضی نے خود مختار فرمانروا ہونے کا اعلان کر دیا اور اپنا نام ابوالاَصبغ عیسٰی بن ابی بکر محمد بن سعید بن جمیل بن سعید (شارح المُوطّا الامام مالک بن انسؒ) بن ابراہیم بن ابی نصر محمد بن ابراہیم بن ابی الجُوْد مُزَیْن رکھا۔ اُس نے المظفّر کا اعزازی لقب اختیار کر لیا اور اپنے زبردست ہمسائے اشبیلیہ (Seville) کے فرمانروا المُعْتَضد العبّادی [رک بہ المعتضد باللّٰہ] سے خبردار رہتے ہوئے اپنی ریاست کو منظم کیا، لیکن اس فرمانروا نے اس پر حملہ کرنے سے دریغ نہ کیا اور اواخر ۴۴۵ھ/ بہار ۱۰۵۳ء میں ایک جنگ میں اسے قتل کر دیا۔ ابو الاَصبغ کا بیٹا ابو عبداللہ محمد النّاصر کے لقب سے اُس کا جانشین ہوا۔ وہ اپنی رعایا میں

محبوب اور ہر دل عزیز تھا، مگر اس نے ربیع الآخر ۵۰۰ھ/جون ۱۰۵۸ء میں وفات پائی اور تخت کا وارث اس کا بیٹا عیسی المظفر ثانی ہوا۔ المعتضد نے بغیر کسی تاخیر کے اس پر حملہ کر دیا، جس طرح اس کے دادا پر کیا تھا، شلب میں اس کی ناکہ بندی کر دی اور رسل و رسائل کے تمام ذرائع منقطع کر دیے۔ شہر کا محاصرہ کر لیا گیا اور اس کی فصیلوں کو قلعہ شکن توپوں اور سرنگوں سے منہدم کر دیا گیا؛ چنانچہ حاکم شلب کو شوال ۴۵۵ھ/اکتوبر ۱۰۶۳ء میں خود اپنے محل میں فاتح کے حکم سے سر کاٹ دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی بنو مزین کا چھوٹا سا خاندان صرف پندرہ سال کے قیام کے بعد معدوم ہو گیا۔

المرابطون کے خاتمے پر شلب سے دو بغاوتوں کا آغاز ہوا۔ پہلی بغاوت ابوالقاسم احمد بن الحسین ابن قسی (قَسّی) کی تھی، اور دوسری ابوالولید محمد بن عمر ابن المُنذِر کی۔ آخرکار ۵۸۶ھ/ ۱۱۹۰ء میں پرتگال کے بادشاہ سانچو اول I (Sancho) نے شلب پر قبضہ کر لیا۔ کچھ عرصے کے بعد اسے ابو یوسف یعقوب الموحدی نے پھر فتح کر لیا، مگر چند سال بعد یہ مستقلاً پرتگیزی حکومت کے قبضے میں آ گیا۔

مآخذ: (۱) الادریسی : صفۃ الاندلس، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن، ص ۱۷۹ تا ۱۸۰، ترجمہ، ص ۲۱۷؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع Wustenfeld، بذیل مادّہ؛ (۳) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۶۷؛ (۴) E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۸۷؛ (۵) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۱۲ : ۳۷، Annales du Maghreb et de l' Espagne، مترجمۂ Fagnan، ص ۶۰۸ تا ۶۰۹؛ (۶) ابن عذاری : البیان المُغرب، ج ۳، طبع و ترجمہ E. Levi-Provençal، بمدد اشاریہ؛ (۷) E. Levi-Provençal : Documents inédits d' histoire almohade، پیرس ۱۹۲۸ء، بمدد اشاریہ؛ (۸) R. Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne، ۳ : ۱۰۳؛ (۹) F. Codera : Decadencia y desaparicion de los Almoravides en Espana، سرقسطہ ۱۸۹۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۰) David Lopés : Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano، لزبن ۱۹۱۱ء، ص ۷۶ تا ۷۷، ۱۰۰ ببعد۔

(E. LEVI-PRONENCAL)

* **شَلْطِیْش (بعض دفعہ سَلْطِیْش)** : ہسپانوی Saltes، عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں ایک چھوٹے سے جزیرے کا نام ہے جو دریاے اوڈیل Odiel کے دہانے کی کھاڑی میں وَلْبَۃ (موجودہ Huelva) کے بالمقابل واقع ہے۔ الادریسی نے اس کا اچھا خاصا تفصیلی تذکرہ لکھا ہے: اپنے مغربی کنارے پر یہ تقریباً اندلس کے ساحل سے مل گیا ہے، کیونکہ سمندر کی جو شاخ اسے اس سے جدا کرتی ہے اس کی چوڑائی اتنی ہے کہ ادھر سے ادھر پھینکا جا سکتا ہے۔ اس جزیرے میں پینے کے پانی کا کوئی چشمہ نہیں ہے۔ مسلمانوں کے عہد حکومت میں یہاں ایک چھوٹا سا قصبہ آباد تھا۔ یہ ماہی گیری کا کسی قدر اہم مرکز ہے۔ ابن سعید کے بیان کے مطابق یہاں سے جو مچھلیاں پکڑی جاتی تھیں، انھیں نمک لگا کر اِشبِیلیہ (Seville) بھیجا جاتا تھا۔ شَلْطِیش صوبۂ شَذُونہ (Sidona) کا ایک حصہ تھا اور قرون وسطی میں اس کی قسمت وَلْبَہ سے وابستہ رہی۔ یہ جزیرہ وہ آخری مقبوضہ تھا جو بَکْری فرمانروا ابو مُصْعَب عبدالعزیز کے پاس، جب اس نے اپنا دارالسلطنت عَبّادی فرمانروا المعتضد کے سپرد کر دیا، باقی رہ گیا تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ المغرب، طبع Dozy و de Goeje، متن، ص ۱۷۳، ۱۷۸ تا ۱۷۹، ترجمہ ص ۲۰۹-۲۱۶؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و ڈیسلان de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۶۷؛ (۳) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، بمدد اشاریہ؛ (۴) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، مترجمۂ E. Fagnan: *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۸۹؛ (۵) ابن عذاری: البیان المغرب، ج ۲، طبع E. Levi Provencal، بمدد اشاریہ؛ (۶) المقری: نفح الطیب، ۱: ۱۰۳.

(E. LEVI-PROVENÇAL)

* **شُلْح:** (بربری زبان میں مذکر واحد اَشلحی Ashelhai)، علاقۂ سوس کے بربری زبان بولنے والے ان لوگوں کا نام جو (مرّاکش کے جنوب میں) بالائی اطلس اور ورائے اطلس (Anti-Atlas) میں رہتے ہیں۔ اپنا یہ نام وہ خود بتاتے ہیں، اور یہی نام مرّاکش میں عام طور پر مستعمل ہے۔ یورپی لوگ اسے، بسا اوقات بربری بولنے والوں کے لیے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ اس کا اطلاق وسطی اطلس کے لوگوں پر بھی کر دیتے ہیں۔ ان میں یہ لفظ امازیغ Amazigh کی جگہ رواج پا رہا ہے۔ [....تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول بذیل مادّہ]

مآخذ: (۱) زبان کا مطالعہ: H. Stumme کی کچھ کتابیں جو قریب قریب ایک ہی زمانے میں لکھی گئیں؛ ان میں سے اہم ترین یہ ہے: *Handbuch des Schilhischen von Tazenwalt*، لائپزگ ۱۸۹۹ء؛ (۲) M. Destaing: نے پانچ جلدوں میں Ida u Semlal کی بولیوں کا استقصاء کیا ہے۔ بربری زبان کی تحقیق پر یہ بہترین کتابوں میں سے ہے۔ اب تک صرف جلد اوّل ہی شائع ہوئی ہے؛ (۳) I, vocabulaire: *Francais—Berbère*، پیرس ۱۹۲۰ء؛ (۴) E. Levi-Provençal: *Documents d' Histoire Almohade* (زیر طباعت)؛ (ب) ادب: (۵) Henri Basset: *Essai sur la litterature des Berberes*، الجزائر ۱۹۲۰ء (بالخصوص ص ۳۷۹ ببعد).

(ANDRE BASSET [و تلخیص از ادارہ])

* **شَلَمَنْکَہ:** Salamanca کے ہسپانوی صوبے کا دارالحکومت، میڈرڈ کے شمال مغرب میں دریاے ترمِس (Tormes) کے دائیں کنارے پر ریل کے ذریعے ۱۷۲ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ [...تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائڈن، بار اول، بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) ابن الاثیر: الکامل، اشاریہ؛ (۲) Villary Macias: *Historia de Salamanca*، ۳ جلدیں، شلمنکہ ۱۸۸۷ء؛ (۳) H. Rashdall: *Universities of Europe in the Middle Ages*، ۳ جلدیں، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۴) Lapunya: *La Universidad de Salamanca y La cultura espanola en el siglo XIII*، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۵) Dozy: *Histoire des Musulmans d' Espagne*، لائیڈن ۱۸۶۱ء؛ (۶) المقری: نفح الطیب، انگریزی ترجمہ: *History of the Mohammedan Dynasties in Spain*، مترجمۂ P. de Gayangos، O. T. F، لنڈن ۱۸۴۰ء.

(T. CROUTHER GORDON [تلخیص از ادارہ])

شَلْوار: رک بہ سروال. ⊗

شَلّہ: رک بہ شالہ. ⊗

* **اَلشَّلْیاق:** اس مجمع الکواکب کا معروف عربی نام ہے جسے انگریزی میں Lyre یا Lyra (چنگ) کہتے ہیں۔ یہ یونانی لفظ χέλυς (= چنگ) کا معرّب ہے، کیونکہ عرب عام طور پر یونانی کے x کو ش سے تعبیر کرتے ہیں (قب ارشمیدش، اوتشیوس) اور غیر زبان کے اس قسم کے الفاظ کے آخر میں حرف "ق" کا اضافہ کر دیا

کرتے ہیں۔ (E. B. Knobel، دیکھیے نیچے) کے خیال میں شلیاق کے معنی معلوم نہیں۔ لفظ سُلَحْفَاۃ Lyre کا دوسرا نام ہے، جو اُلُغ بیگ کے ہاں آیا ہے۔ یہ بھی یونانی لفظ χέλυς کا مترادف ہے جس کے معنی دراصل ''کچھوے'' کے ہیں۔ شکل اللُّورا جو یونانی λύρα سے ماخوذ ہے اور قدیم زمانے کے عرب ہیئت دانوں کے ہاں بھی پائی جاتی ہے، مثلاً البیرونی میں اس طرح کہ: صُورۃ اللُّوراس وھُوالصَّنْجُ (القانون المسعودی، مخطوطۂ برلن، Or. 8°، ۲۷۵، ورق ۱۹۶ ب)، نہ کہ (جیسا کہ L. Ideler کا خیال ہے) پہلے پہل اُلغ بیگ کے ہاں۔ لفظ الصَّنْجُ (مجیرا، بربط) فارسی لفظ زنگ، سنگ یا چنگ سے ماخوذ ہے۔

Lyre ایک شمالی مجمع الکواکب ہے لیکن اسلامی دنیا کے اعراض بلد میں یہ قطب کے اردگرد کے ستاروں (circumpolar) میں سے نہیں ہے۔ اس میں ایسے ستارے شامل ہیں جن میں سے ایک اپنی چمک اور سفید روشنی کی وجہ سے خاص طور پر جاذب نظر ہے۔ یہ Vega یا Lyraea ہے۔ اس ستارے کا پورا نام النَّسْرالواقِعُ (''گرتا ہوا عقاب'') ہے۔ اس نام کا آخری جزء ہسپانیوں کے زیر اثر رفتہ رفتہ vega میں تبدیل ہو گیا۔ اس ستارے کو یونانیوں اور عربوں نے قدر اول میں شامل کیا تھا، لیکن فی الحقیقت اس کی قدر ۱،۰ ہے۔

مآخذ: (۱) L. Ideler: Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۶۷ ببعد؛ (۲) Fr. W. V. Lach: Anleitung zur Kenntniss der Sternnahmen، لائپزگ ۱۷۹۶ء، ص ۳۵ ببعد؛ (۳) E. B. Knobel: Ulugh Beg's Catalogue of Stars، واشنگٹن ۱۹۱۷ء، ص ۹۹؛ (۴) Schjellerup: al-Ṣufi, Description des étoiles fixes، پیٹرز برگ، ۱۸۷۴ء، ص ۷۵۔

(C. SCHOY)

* **شماخه**: رک بہ شیروان۔

⊗ **شمال مغربی سرحدی صوبہ**: رک بہ پاکستان، نیز ہندوستان۔

* **شمدینان**: جو اپنے کردی نام ناوچیا NĀW CIĀ (بین الجبال) سے بھی معروف ہے، ولایت وان کی سنجاق حکاری میں ایک قضا ہے اور مرکزی کردستان کے اُن علاقوں میں سے ہے، جن کا حال بہت کم دریافت ہوا ہے۔

[تفصیل کے لیے دیکھیے (۱)، لائیڈن بار اول]۔

مآخذ: جیسا کہ اس مقالے کی ابتدا میں بتایا گیا ہے شمدینان ایک ایسا کردی علاقہ ہے، جس کے مطالعے کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ اورمیہ کی امریکن پرسبائی ٹیرین مشن کی مشنریوں کی کتابوں مثلاً ڈاکٹر اے گرانٹ Dr. A. Grant: Ten Lost Tribes، نیویارک ۱۸۴۱ء میں بعض مبہم سے اشاروں کے علاوہ صرف بی ڈکسن B. Dickson کی تصانیف Journeys in Kurdistan، در Journal of the Royal Geographical Society، ۱۹۱۰ء میں نسبۃً زیادہ مکمل تذکرہ ملتا ہے؛ نیز W. A. Wigram اور Edgar T. A. Wigram: The Cradle of Mankind (Life in E. Kurdistan)، لنڈن ۱۹۱۴ء، باب ۸؛ V. Cuinet: La Turquie d'Asie، پیرس ۱۸۹۱ء، ۲: ۷۱۷ کی جانب رجوع کیا جا سکتا ہے۔

خیال کیا جاتا ہے کہ اس مقالے کا لکھنے والا پہلا شخص ہے جس نے شمدینان کی تاریخ اور جغرافیے کے متعلق وہ تفصیلات شائع کی ہیں جو اس نے اورمیہ کی سکونت اور کردستان میں مسافرت کے دوران میں بہم پہنچائی تھیں۔ تب اس کی مطبوعات، بی نکیتین و ای۔ بی۔ سون B. Nikitine اور E. B. Soane: The Tale of Suto and Tato; Kurdish text with translation and notes، در *Bull. of the School of Oriental Studies*، ج ۳، اور *Les Kurdes et le Christianisme*، در R.H.R.، ۱۹۲۲ء؛ *Les Kurdes racontés par eux-mêmes*، در *As. Fr. B.*، عدد ۲۳۱، مئی ۱۹۲۵ء؛ *Vue d'ensemble sur le théâtre de la grande guerre dans le N. O. de la Perse*، مجلۂ مذکور عدد ۲۲۴۔

(B. NIKITIN [تلخیص از ادارہ])

⊗ **اَلشَّمْس** : [ع]؛ بمعنی سورج؛ قرآن مجید کی ایک مکی سورۃ کا نام جس کا عدد تلاوت ۹۱ اور عدد نزول ۲۶ ہے۔ یہ سورۃ القدر کے بعد اور سورۃ البروج سے پہلے نازل ہوئی (الاتقان، ۱ : ۱۰۰؛ لباب التاویل، ۱ : ۸ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۹۱، ۱۶۵؛ الکشاف، ۴ : ۷۲۹، ۷۵۸)۔ اس سورۃ میں پندرہ آیات، ۵۴ کلمات اور ۲۴۷ حروف ہیں (روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۰؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۶۵؛ لباب التأویل، ۴ : ۴۹)۔

گزشتہ سورۃ کے ساتھ مفسرین نے اس سورۃ کا ربط اور تعلق یہ بیان کیا ہے کہ گزشتہ سورۃ میں مسائل پر زور دینے کے لیے اللہ تعالٰی نے بعض مقامات مقدسہ کی قسمیں کھائیں اب اس سورۃ میں عالم علوی اور عالم سفلی کے مظاہر کی قسم کھا کر بعض مسائل پر زور دیا گیا ہے۔ اسی طرح گزشتہ سورۃ کے آخر میں اصحاب المَیْمَنَۃ (اہل برکت و ایمان) اور اصحاب المَشْئَمَۃ (کفر و بد بختی والے) کا ذکر تھا۔ سورۃ الشمس میں بھی دونوں گروہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ گزشتہ سورۃ کا خاتمہ کفار کے احوال آخرت پر مشتمل ہے جب کہ اس سورۃ کے آخر میں ان کے دنیوی حالات کا تذکرہ ہے (البحر المحیط، ۸ : ۴۷۷؛ روح المعانی، ۳۰ : ۱۴۰؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۱۶۵)۔

سورت کا آغاز اللہ تعالٰی کی عظیم تخلیقات کی قسموں سے ہوا اور اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ جس انسان نے اپنے آپ کو مکارم اخلاق اور سیرت حسنہ کے ذریعے پاک کر لیا وہی کامیاب اور کامران ہے، مگر جس نے اپنی جہالت کے باعث اپنے نفس کو گندا کر لیا وہ خائب و خاسر ہو۔ اس کے بعد نفس انسانی کے گندا ہو جانے کے باعث خائب و خاسر قوم ثمود کا ذکر بطور عبرت اور مثال فرما دیا گیا (تفسیر المراغی ۳۰ : ۱۷۲)۔

اس سورۃ کی آیات سے جو قواعد اور مسائل نحو وابستہ ہیں ان کے لیے البحر المحیط (۸ : ۴۷۷)، حل لغات کے لیے تفسیر المراغی (۳۰ : ۱۶۵ ببعد) اور الکشاف (۴ : ۷۵۸)، تفسیر منقول کے لیے الدر المنثور (۶ : ۳۰۱)، تفسیر معقول کے لیے التفسیر الکبیر (۶ : ۷۰۱) اور الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۵ : ۱۶۶ ببعد)؛ اسلوب بیان اور معاشرتی مسائل کی تفصیل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۱۷۱ ببعد) اور اس کی آیات سے جو مختلف دینی مسائل اور فقہی احکام مستنبط ہوتے ہیں ان کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۹۲۹) اور الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۴۷۲) ملاحظہ ہوں۔

حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے سورۃ الشمس کی تلاوۃ کی تو گویا اس نے کائنات کی ہر شے کے برابر صدقہ کیا جس پر چاند سورج طلوع ہوتے ہیں (الکشاف ۴ : ۷۶۱)؛ تفسیر البیضاوی ۲ : ۳۵۱)۔

مآخذ : (۱) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۲) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۲۶ء؛ (۳) المراغی، تفسیر المراغی، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۴) السیوطی : الاتقان، قاہرہ، ۱۳۱۸ء؛ (۵) وہی مصنف : الدر المنثور، قاہرہ، ۱۳۱۴ء؛ (۶) سید قطب : فی ظلال

القرآن، قاہرہ، ۱۹۶۱ء؛ (۷) الخازن : لباب التأویل، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۸) الرازی : التفسیر الکبیر، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ (۹) طنطاوی : الجواہر، قاہرہ، ۱۹۲۶ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، الریاض، تاریخ ندارد؛ (۱۱) الجصّاص : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۳۲۵ھ؛ (۱۲) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ، ۱۹۵۸ء؛ (۱۳) الآلوسی : روح المعانی، قاہرہ، تاریخ ندارد؛ [اردو تفاسیر، بالخصوص؛ (۱۴) امیر علی : تفسیر مواہب الرحمٰن]۔

(ظہور احمد اظہر)

* **الشّمْس** : (عربی) سُورج، چونکہ عالم وجود کا تصوّر عربوں نے یونانیوں سے لیا تھا، لہٰذا یونانی ہیئت دانوں کی طرح وہ بھی یہی سمجھنے لگے کہ سورج ایک حقیقی (شمسی) سال میں زمین کے گرد مشرق سے مغرب کی طرف گردش کرتا ہے۔

خیال یہ تھا کہ سُورج کے مدار (فلک التّدویر) کا مرکز زمین کے مرکز کے مطابق نہیں ہے، بلکہ اس سے ہٹا ہوا (الخارج المرکز) ہے، تاکہ اس سے فصُول اربعہ کی کمی بیشی کی جو ابرخس (Hipparchus) ثابت کر چکا تھا، توجیہ کی جا سکے۔ یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ سُورج کُرے کی شکل کا ایک ٹھوس جسم ہے، جو سورج کے خارج المرکز فلک (فلک الشمس) کے اندر اس طرح داخل ہے کہ کرۂ شمس کہیں بھی اس فلک کی سطح سے باہر نہیں نکلتا (اس تصوّر کی ایک تصویر Rudloff اور Hochheim کی کتاب *Die astronomie des Gagmini* (لائپزگ ۱۸۹۳ء، ص ۱۳ میں موجود ہے)۔ اگر سورج کے مدار کا نصف قطر p۶۰ فرض کیا جائے تو بقول ابرخس سُورج کے مرکز کا فاصلہ زمین کے مرکز سے تقریباً p۲ ۳۰ʹ کے برابر ہوگا، جو اس نصف قُطر کا $p\frac{1}{24}$ ہے۔ البتّانی کے خیال کے مطابق [illegible] اور محمّد بن موسٰی الخوارزمی کے حساب سے خروج مرکز کی جو قیمت حاصل ہوتی ہے اس کا اندازہ p۲ ۱۰ʹ سے p۲ ۲۰ʹ تک کیا جاتا ہے (قب H. Suter : *Die astronomischen Tafeln des Muh. b. Mūsā al-Khwārizmī* کوپن ہیگن ۱۹۱۴ء، ص ۳۵)۔ اس طرح وہ دو سمتیں جن میں کوئی مشاہدہ کرنے والا مذکورۂ بالا دو مرکزوں سے سُورج کی طرف دیکھتا ہے، ایک دوسری کے ساتھ جو زاویہ بناتی ہیں، اس کی زیادہ سے زیادہ قیمت جو ابرخس نے شمار کی ہے، وہ کم و بیش ۲° ۲۳ʹ ہے (المامون کے ہیئت دانوں کے حساب کی رُو سے یہ قیمت ۱° ۵۹ʹ اور البتّانی کے حساب کے مطابق ۱° ۵۸ʹ ہے)۔ یہ مقدار تعدیل الخاصّہ و المرکز کے نام سے موسوم کی جاتی ہے۔ سورج کے خارج المرکز مدار کی وجہ سے جو (آج کل کی زبان میں) سورج کے گرد محض زمین کا بیضوی الشکل (elliptic) راستہ ہے اور فلک سماوی پر ابھرا ہوا ہے، سُورج کی حرکت میں دو نقطے اہم سمجھے جاتے تھے : ایک تو وہ جس پر سورج زمین کے قریب ترین ہوتا ہے (اسے حَضِیض یا بُعْد اَقْرب کہتے ہیں)؛ دوسرا وہ جس پر سورج زمین سے دُور ترین ہوتا ہے (یہ اَوْج یا بُعْد اَبْعَد کے نام سے موسوم ہے)۔ البتّانی کے علمی کارناموں میں سے ایک اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اَوْج یا بُعْد اَبْعَد کی حرکت انقلابی دریافت کی تھی، جس کے متعلق ہم اب ثابت کر سکتے ہیں کہ یہ چاند کی کشش کی وجہ سے زمین کے مدار میں اختلال کا لازمی نتیجہ ہے (یعنی یہ تین اجرام کا مسئلہ ہے)۔ البتّانی نے یہ معلوم کیا کہ اس کی مقدار سال بھر میں ۲۱ʺ ہوتی ہے، لیکن جدید علم ہیئت کے نتائج کی رُو سے یہ ۱۱ʺ٫۵۰ ہے (قب مثلاً Israel-Holtz- *Die Elemente der theoretischen* [illegible]

ج ۱، Wiesbaden ۱۸۸۵ء، ص ۱۷) ۔ بُعدِ اَبعد کی اس حرکت کا اس حرکت سے کوئی تعلق نہیں جو اقبالِ اعتدالَین (precession of the equinoxes) سے پیدا ہوتی ہے اور جس کا اضافہ اوجی حرکت میں اُس کی اپنی سمت میں ہوتا ہے۔ ہیپارخوس اور بطلمیوس کے اندازے کے مطابق اس کی سالانہ مقدار ″۳۶ تھی؛ لیکن البتّانی کی دریافت کردہ مقدار ″۵۴ تا ″۵۵ حقیقت کے قریب تر ہے۔ نصیرالدّین الطّوسی نے ۱۲۶۰ء کے لگ بھگ یہ مقدار ″۵۱ شمار کی تھی جو عملاً صحیح ہے۔ اب یہ امر کہ آیا دائرۃ البروج کے اندر حرکت اقبال میں ارتعاش (Trepidation) کا شمول، یعنی اس میں ہنڈولے کی سی حرکت (حرکت الاقبال والادبار) کی یک علم مساوات کا مفروضہ، حسابات میں مطابقت کے فقدان کی وجہ سے ہے، یا S. Günther کے خیال کے مطابق عربوں نے ہندوؤں سے سیکھا تھا (قب اس کی کتاب *Studien zur Geschichte der mathemat. und physikal. Geographie*، ج ۱، Halle ۱۸۷۷ء، ص ۷۸)؛ یہ ایک ایسا سوال ہے جس سے بحث کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ اس ضمن میں ثابت بن قرّہ (۸۲۶ تا ۹۰۱ء) کی تصنیف کا حوالہ ہی کافی ہے، جس کا لاطینی ترجمہ گیرارڈ القرمونی نے *Liber Thebit de motu accessionis et recessionis* کے عنوان سے کیا تھا (قب H. Suter: *Die Mathematiker u. Astronomen der Araber und ihre werke*، لائپزگ، ۱۹۰۰ء، ص ۳۷) ۔ عربی اور لاطینی دونوں متن کتاب خانۂ ملی پیرس میں مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں۔ Delamber نے لاطینی مخطوطے کے متعلق تحقیق کی ہے۔ اس نے اس کا ذکر *Thebit ben Chorath: de motu octavae spherae* کے نام سے کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ثابت نے ایک اور متحرک دائرۃ البروج کو متعارف کرایا ہے جو باری باری سے فلک البروج کے اوپر اُٹھتا اور نیچے گرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی نقاط اعتدال بقدر °۱۰ ′۴۵ کے آگے بڑھتے یا پیچھے ہٹتے ہیں (قب J. B. Delamber: *Histoire de l'astronomie du moyen âge*، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۷۳).

وقت کی تقسیم سورج کی دو مختلف حرکتوں پر مبنی ہے۔ پہلی وہ ہے جو سورج کے خارج المرکز فلک کے ساتھ ساتھ ایک شمسی سال میں پوری ہوتی ہے۔ اس عرصے میں سورج طریق الشمس (= فلک البروج) کے بارہ برجوں کو طے کر کے پھر اُسی نقطے پر پہنچ جاتا ہے جہاں سے وہ چلا تھا۔ یہ نقطہ موسم بہار کا آغاز (= نقطۃ الاعتدال) ہے۔ البتّانی نے شمسی سال کی مدت ۳۶۵ یوم ۵ ساعت ۴۶ دقیقے ۲۴ ثانیے شمار کی تھی (دراصل یہ ۳۶۵ دن ۵ ساعت ۴۸ دقیقے ۴۶ ثانیے ہے)۔ یہ بطلمیوس کی شمار کردہ مدت ۳۶۵ دن ۵ ساعت ۵۵ دقیقے ۱۲ ثانیے سے کہیں زیادہ قرین صحت ہے۔ دوسری حرکت وہ ہے جس میں کرۂ سماوی کے زمین کے گرد گھومنے کے باعث سورج آسمان پر اپنا یومیہ دور مشرق سے مغرب تک پورا کرتا ہے۔ یوم سے عرب روزِ روشن مع شب دونوں کا مجموعہ مراد لیتے تھے۔ مسلمانوں کے مذہبی رسوم دن کی روشنی کے مختلف موقعوں سے بہت کچھ وابستہ ہیں۔ فجر اور شفق [رکّ بآں] نماز کے اوقات ہیں؛ لہٰذا اُن کی تعیین از روے علم ہیئت ضروری تھی۔ نصف النّہار یعنی دوپہر کے وقت سورج غایۃ الارتفاع یا زیادہ سے زیادہ بلندی تک پہنچتا ہے۔ اس کے بعد وہ زوال کی جانب حرکت کرتا ہے، یعنی دن ڈھلنا شروع ہوتا ہے۔ دوپہر کے بعد فوراً نماز ظہر کا وقت ہو جاتا ہے۔ نصف النّہار سے سورج کا فاصلہ فضل الدّائر کے نام سے موسوم

ہے۔ آسمان میں سورج کا محل عام طور پر مقیاس کے سائے کی لمبائی اور سمت سے دریافت کیا جاتا تھا۔ ہیئت دان ابن یُونس الحاکمی (م ۱۰۰۹ء) نے نیم سائے کی طرف توجہ دلائی، جو قرصِ خورشید کے چپٹا ہونے کا نتیجہ ہے۔ عربوں کے سایہ انداز آلات، یعنی ان کی دھوپ گھڑیاں مختلف قسم کی تھیں۔ جس لمحے بسیطہ (اُفقی دھوپ گھڑی) پر سہ پہر کا سایہ دوپہر کے سائے سے مقیاس (شخص) کی لمبائی کے برابر بڑھ جاتا ہے، عصر کی نماز کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ گھنٹے (السّاعات دیکھیے ساعۃ) یا تو مساوی ہوتے تھے اور ''السّاعات المعتدلۃ'' کے نام سے موسوم تھے، یا غیر مساوی یعنی زمانی، جنھیں ''السّاعات الزّمانیۃ'' کہتے تھے۔ بعد میں دھوپ گھڑیوں پر مساوی گھنٹے (السّاعات متساویۃ) بھی مُرتسم کیے جانے لگے:

عربوں کے ہاں سُورج گرہن (کُسُوف الشّمس) کا آغاز اور اس کی مقدار دریافت کرنے کا طریقہ بطلیموس کی المجسطی پر مبنی ہے۔ سورج گرہن کے مشاہدے اور اُس کے آغاز کی صحتِ شمار پر بھی وہی کچھ صادق آتا ہے جو چاند کی صورت میں بیان کیا گیا [قب القمر] شمسی اختلافاتِ مَنظر، سورج کی ظاہری مقدار، زمین سے اس کے فاصلے، وغیرہ کی طرح کے مسائل میں بھی عربوں نے یونانیوں کی پوری پیروی کی ہے۔ ابن الہیثم نے لکھا ہے کہ سورج گرہن میں سورج کے قرص پر بھی ویسی ہی سرخی مائل سیاہی نظر آتی ہے جیسی چاند پر پورے گرہن کی صورت میں دکھائی دیتی ہے۔ اس نے مشورہ دیا ہے کہ سورج گرہن کا مشاہدہ، بالخصوص جزوی کسوف کی صورت میں، کسی پانی بھرے برتن کے اندر اس کے عکس سے کرنا چاہیے، کیونکہ روشنی بہت تیز ہوتی ہے۔

مآخذ : متن میں دیے ہوے حوالوں کے علاوہ : C. A Nallino : *'al' - Battani sive Al-batenii Opus astronomicum*، میلان ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۷ء، ۱ : ۴۱، ۴۲، ۷۱، ۱۰۴، ۱۳۵، اور اُن کے مطابق حواشی؛ ج ۲، سورج کی الواح کے ساتھ؛ (۲) R. Wolf : *Geschichte der Astronomie*، میونخ ۱۸۷۷ء، ص ۴۷، ۱۶۰، ۱۷۳؛ ابن یُونس کے اس ثبوت پر کہ کسی مقیاس کے سائے (الظل) سے سورج کے بالائی دور کی، نہ کہ اس کے مرکز کی بلندی حاصل ہوتی ہے قب؛ (۳) C. Schoy : *Über eine arabische Methode, die Geographische Breite aus der Höhe der Sonne im ersten Vertikal (Höhe ohne Azimut) zu bestimmen* (*Annalen d. Hydrographie u. maritimen Meteorologie*، ۱۹۲۱ء، ص ۱۳۱)؛ دھوپ گھڑیوں اور دنوں اور گھنٹوں کی تقسیم پر؛ (۴) C. Schoy : *Gnomonik der Araber*، برلن ۱۹۲۳ء؛ اور (۵) وہی مصنف : *Sonnenuhren der spätarabischen Astronomie, Isis*، ج ۶، عدد ۱۸، ۱۹۲۴ء، ص ۳۳۲ تا ۱۶۳؛ سُورج یا فلک البُروج کے زیادہ سے زیادہ میل (غایۃ المیل، المیل الاعظم) پر قب (۷) مقالہ ''السرطان''؛ (۸) سورج گرہن کے مشاہدے پر ابن الہیثم کا تعلیقہ، اس کی کتاب فی مائیۃ الأثر الذی فی وجہ القمر (مجالس بلدی، اسکندریہ میں) موجود ہے۔

(C. SCHOY)

شمس الحق ڈیانوی : صوبۂ بہار (بھارت) کے ⊗ مردم خیز قصبات اور دیہات صدیوں سے اسلامی ہند کے علمی اور مذہبی مرکز رہے ہیں۔ ان قصبات سے بے شمار علما، فضلا اور صلحا اٹھے۔ ان میں ایک محدث فاضل ابوالطیب مولانا شمس الحق ڈیانوی بھی ہیں، جن کی شروح کتب حدیث نے عرب ممالک کے اہل علم کو بھی متاثر کیا ہے۔ وہ ۱۲۷۳ھ میں ڈیانواں ضلع عظیم آباد (پٹنہ) میں پیدا ہوے۔ علم و دینداری کی وجہ سے ان کا

خاندان اطراف و جوانب کے قصبات میں ممتاز تھا۔

شمس الحق نے ابتدائی تعلیم اپنے وطن کے بعض علما سے حاصل کی۔ متوسطات کی تعلیم کے لیے مراد آباد میں بشیر الدین عثمانی قنوجی کی خدمت میں حاضر ہوے اور ان سے درسیات کی تکمیل کی، حدیث اور تفسیر کی تکمیل دہلی جا کر شیخ الحدیث سید نذیر حسین سے کی، جو اس وقت حدیث میں مرجع عالم اسلامی تھے اور طلبۂ علم حدیث، مشرق و مغرب سے ان کی درس گاہ کا رخ کرتے تھے (عبدالحی : نزھۃ الخواطر، ۸ : ۱۷۹ تا ۱۸۰، حیدر آباد دکن ۱۹۷۰ء)؛ افضل حسین : حیات بعد المماۃ، دہلی ۱۹۱۱ء)۔ فن حدیث کی مزید تکمیل کے لیے بھوپال میں شیخ حسین بن محسن انصاری یمانی کے آستانۂ علم و فضل پر حاضر ہوے اور ان سے سند لی۔ شیخ حسین بن محسن بیک واسطہ محمد بن علی الشوکانی کے تلمیذ رشید تھے اور اپنے خدا داد حافظے، علوّ سند اور کتب حدیث و رجال پر عبور کامل کی بنا پر خود ایک زندہ کتب خانے کی حیثیت رکھتے تھے (سید ابوالحسن علی ندوی : حیات عبدالحی، ص ۶۳ تا ۶۴، دہلی ۱۹۷۰ء)۔

تعلیم سے فراغت کے بعد شمس الحق اپنے وطن (عظیم آباد) چلے آئے اور کتب حدیث کی فراہمی اور اشاعت کو اپنی دولت اور زندگی کا مقصد قرار دیا (سید سلیمان ندوی : مقدمہ، تراجم علماے حدیث ہند، ص ۳۷، دہلی ۱۹۳۰ء)۔ وہ نہایت شریف، نیک، صلح پسند، متواضع اور صورت و سیرت میں نمونۂ سلف تھے۔ ۱۳۲۹ھ/ ۱۹۱۱ء میں بعارضۂ طاعون انتقال کیا (عبدالحی : نزھۃ الخواطر، ۸ : ۱۷۹ تا ۱۸۰، حیدر آباد دکن ۱۹۷۰ء؛ نظامی بداؤنی : قاموس المشاہیر، ۲ : ۲۰، بداؤں ۱۹۲۶ء)۔ شمس الحق کی بیشتر تصانیف عربی میں ہیں اور کچھ فارسی اور اردو میں بھی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) تعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی : سنن الدارقطنی پر ایک مختصر اور مفید حاشیہ جو متن اور حاشیہ سمیت (دو جلدوں میں)۔ ۱۳۱۰ھ میں دہلی سے شائع ہوا (براکلمان، تکملہ، ۱ : ۲۷۵، لائیڈن ۱۹۳۷ء)۔

(۲) غایة المقصود فی حل سنن ابی داؤد : فاضل شارح نے سنن ابی داؤد کی مفصل شرح ۳۲ جلدوں میں لکھی تھی، لیکن صرف ایک جلد کی اشاعت کی نوبت آ سکی۔ اس کے شروع میں ایک مقدمہ ہے، جس میں امام ابوداؤد کے حالات اور ان کی سنن کے متعلق بیش قیمت معلومات ہیں۔ مولانا خلیل احمد سہارن پوری نے اس کی تعریف و توصیف کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سنن ابی داود کے اسرار و غوامض کی شرح کے لیے کافی ہے (دیباچۂ بذل المجہود، ۱ : ۱، میرٹھ ۱۳۴۳ھ)۔

(۳) عون المعبود : غایة المقصود کی تالیف کے دوران میں انھیں سنن ابی داود کی ایک مختصر شرح لکھنے کا خیال ہوا، چنانچہ چند ممتاز علما کی مدد سے جن میں عبدالرحمٰن مبارک پوری صاحب تحفة الاحوذی شرح سنن الترمذی اور خود ان کے بھائی ابو عبدالرحمٰن شرف الحق محمد اشرف ڈیانوی وغیرہ، شامل تھے، یہ شرح عون المعبود کے نام سے چار جلدوں میں شائع کی (دہلی ۱۳۱۸ تا ۱۳۲۳ھ؛ ابو یحییٰ امام خان نوشہروی : تراجم علماے حدیث ہند، ص ۳۰۲، دہلی ۱۹۳۸ء)۔ یہ شرح دراصل غایة المقصود کا اختصار ہے، لیکن نہایت جامع اور مفید ہے۔ اس میں انھوں نے مشکل الفاظ کی تشریح کی ہے، رجال حدیث پر بحث کی ہے اور سب پر مستزاد ان کا

سلیس و فصیح طرز بیان ہے۔ سید نذیر حسین نے اسے دیکھ کر تحسین و مسرت کا اظہار کیا تھا۔ برصغیر پاکستان و ہند کے علاوہ یہ شرح عرب ممالک میں بھی بے حد مقبول ہوئی ہے، چنانچہ آفسٹ طباعت سے اس کی تازہ اشاعت بیروت سے ہوئی ہے اور قاہرہ کی اشاعت میں عون المعبود کے ساتھ ابن قیم کی شرح و تہذیب سنن ابی داود بھی شامل ہے۔ کتاب کے دیباچے اور دوسری جلد کے خاتمے کو پڑھ کر یہ اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ عون المعبود کے شارح شمس الحق کے بھائی شرف الحق محمد اشرف ڈیانوی ہیں، لیکن تیسری جلد کے خاتمے اور چوتھی جلد کی ابتدا میں یہ فقرہ ملتا ہے ”و بعد فیقول العبدُ الضعیفُ ابوالطیّب محمد الشهیر به شمس الحق“ (بندۂ ضعیف ابوالطیّب محمد شمس الحق کی گزارش ہے)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ شرح دراصل شمس الحق کی ہے اور انھوں نے از راہ شفقت و قدر افزائی شرح کی پہلی دو جلدوں کو اپنے بھائی سے منسوب کر دیا تھا (ضیاء الدین اصلاحی : ”عون المعبود کا مصنف کون ہے“ در مجلۂ معارف، اعظم گڑھ، ج ۸۷ (۱۹۶۱ء)۔

(۴) اعلام اهل العصر باحکام رکعتی الفجر (مطبوعۂ دہلی)۔ اس کے ساتھ تین چار اور رسالے بھی شامل ہیں (سرکیس : معجم المطبوعات، ۲ : ۱۳۴۴ھ/قاہرہ ۱۹۲۵ء)۔

(۵)، (۶) ان کے علاوہ عبدالحی الکتانی نے نهایة الرسوخ فی معجم الشیوخ اور المکتوب اللطیف الی المحدث الشریف کا بھی ذکر کیا ہے (فہرس الفہارس، ۲ : ۲۸ تا ۲۹، فاس ۱۳۴۷ھ)۔ مذکورۂ بالا کتابیں عربی میں ہیں۔

(۷) الاقوال الصحیحه فی احکام النسیکة؛ (۸) القول المحقق فی تحقیق اخصاء البهائم؛ (۹) العقود الجمان فی جواز الکتابة للنسوان فارسی میں ہیں۔ ان کے علاوہ اردو میں بعض رسائل ہیں جو مختلف فیہ احکام فقہیہ کے بارے میں ہیں؛ تذکرة النبلاء فی تراجم العلماء اکابر رجال کے تراجم و احوال پر مشتمل تھا، لیکن وفات کی وجہ سے نامکمل رہا۔

مآخذ : (۱) براکلمان، تکملہ، ۱ : ۲۷۵، لائیڈن ۱۹۳۷ء؛ (۲) Muhammad Ishaq : *Indian Contribution to the Study of Hadith literature*، ص ۱۸۵، ڈھاکا ۱۹۵۵ء؛ (۳) عبدالحی الکتانی : فہرس الفہارس، ۲ : ۲۸ تا ۲۹، فاس ۱۳۴۷ھ؛ (۴) خلیل احمد سہارن پوری : بذل المجهود، ۱ : ۱، میرٹھ ۱۳۴۳ھ؛ (۵) سرکیس : معجم المطبوعات، ۲ : ۱۳۴۴، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ (۶) عبدالحیؒ : نزهة الخواطر، ۸ : ۱۷۹ تا ۱۸۰، حیدر آباد دکن، ۱۹۷۰ء؛ (۷) افضل حسین : حیات بعد الممات، دہلی ۱۹۱۱ء؛ (۸) نظامی بداؤنی : قاموس المشاہیر، ۲ : ۲۰، بداؤں ۱۹۲۶ء؛ (۹) ابو یحییٰ امام خان نوشہروی : تراجم علمائے حدیث ہند، ص ۲۷، ۳۰۲، دہلی ۱۹۳۸ء؛ (۱۰) سید ابوالحسن علی ندوی : حیات عبدالحی، ص ۱۶۳، دہلی ۱۹۷۰ء؛ (۱۱) ضیاء الدین اصلاحی : ”عون المعبود کا مصنف کون ہے“ در مجلۂ معارف، اعظم گڑھ، ج ۸۷ (۱۹۶۱ء)۔

(نذیر حسین)

شمس الدّولہ : ابو طاہر بن فخرالدّولہ * بویہی۔ فخرالدّولہ [رکّ بآن] کی وفات کے بعد امرا نے اعلان کر دیا کہ اس کا چار سالہ فرزند مجدالدّولہ اپنی والدہ سیّدہ کی سرپرستی میں اس کا جانشین ہے ساتھ ہی ہَمَذان اور کرمان شاھان کی حکومت شمس الدّولہ کو دے دی، جو خود بھی نابالغ تھا۔ جب مجدالدّولہ سن بلوغ کو پہنچا تو اس نے ارادہ کیا کہ اپنی والدہ کو اس کے منصب سے علٰحدہ کر دے اور

اس مقصد کے لیے وزیرالخطیر ابو علی بن علی بن القاسم سے ۳۹۷ھ/۱۰۰۶ - ۱۰۰۷ء میں ساز باز کی، لیکن جب ان دونوں نے کُرد سردار بدر بن حسن ویہ سے اعانت طلب کی تو وہ شمس الدّولہ کے ساتھ ری کی طرف نکل کھڑا ہوا اور مجدالدّولہ کو گرفتار کر لیا ۔ اس کے بعد حکومت شمس الدّولہ کو دی گئی، لیکن چونکہ وہ اتنا بودا نہ تھا جتنا کہ مجد الدّولہ ، اس لیے ایک سال کے بعد مجدالدّولہ کو قید سے نکال کر پھر بادشاہ بنا دیا گیا اور شمس الدّولہ ھمذان واپس چلا گیا ۔ بدر کو اس کے سپاھیوں نے ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ - ۱۰۱۵ء میں قتل کر دیا تو شمس الدّولہ نے اُس کے علاقے کے ایک حصے پر قبضہ جما لیا، اور جب متوفّی کے پوتے طاھر بن ھلال بن بدر نے اس علاقے پر قبضے کے بارے میں جھگڑا کیا تو اسے شکست دے کر قید خانے میں ڈال دیا گیا ۔ اس کے باپ ھلال کو اس سے پیشتر ھی سلطان الدّولہ [رک بآں] قید کر چکا تھا، لیکن بالآخر سلطان الدّولہ نے اسے رھا کر دیا اور ایک فوج دے کر اپنے غصب شدہ علاقے کو شمس الدّولہ سے واپس لینے کے لیے روانہ کیا ۔ وہ ذوالقعدہ ۴۰۵ھ/ اپریل، مئی ۱۰۱۵ء میں دشمن پر حملہ آور ھوا، لیکن جنگ کے نتیجے میں ھلال شکست کھا کر مارا گیا ۔ اس فتح کے بعد شمس الدّولہ نے شہر ری پر قبضہ کر لیا ۔ مجدالدولہ اور اس کی ماں فرار ھو گئے، لیکن جب شمس الدّولہ نے اُن کا تعاقب کرنا چاھا تو اس کی فوج نے بغاوت کر دی اور اُسے ھمذان جانے پر مجبور کر دیا، یہ حال دیکھ کر مجدالدّولہ اور اس کی والدہ پھر ری میں آ گئے ۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ - ۱۰۲۱ء میں ترکوں نے ھمذان میں شورش برپا کر دی، شمس الدّولہ نے ابو جعفر ابن کاکویہ حاکم اصفہان سے مدد حاصل کی اور باغی عناصر کو شہر سے نکالنے میں کامیاب ھو گیا ۔ ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ - ۱۰۲۲ء کے قریب شمس الدّولہ کا بیٹا سماءالدّولہ اس کا جانشین ھوا، لیکن دو ھی سال کے اندر (۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ - ۱۰۲۴ء) ھمذان کاکویوں کے قبضے میں آ گیا ۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۹: ۹۳، ۱۴۴، ۱۲۳ تا ۱۲۵، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۲۶؛ (۲) ابن خلدون: العبر، ۴: ۴۶۶، ۴۶۹ تا ۴۷۴؛ (۳) حمد اللہ المستوفی القزوینی: تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱: ۴۲۹، ۴۳۱؛ (۴) Wilken: *Gesch. d. Sultane aus d. Geschl. Bujeh nach Mirchond*، باب ۱۲؛ (۵) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۵۳، ۵۷ ببعد؛ (۶) Lane-Poole: *The Mohammadan Dynasties*، ص ۱۴۲؛ (۷) Convernton، I. G، در *Numismatic Chronicle*، ۱۹۰۹ء، ص ۲۲۰ تا ۲۳۰ ۔

(K. V. ZETTERSTEEN)

شمس الدین: رک بہ جوینی، ایلدگز، التتمش، پہلوان التبریزی ۔ *

شمس الدّین: ابن عبداللہ السُّمَطرانی (یہ نسبت متعدد طریقوں سے آئی ھے کیونکہ ملک کے نام کا تلفظ مختلف ھے) یعنی باشندۂ سمطرا Samatra (سَمُدرا Samudra جو شمالی سوماٹرا کا ایک ضلع ھے، اور جو اُس زمانے میں پسائی Pasei کی سلطنت کا ایک حصّہ تھا؛ دیکھیے مادۂ سماٹرا) ملایا کا ایک صوفی مصنّف، جو غالباً ۱۵۷۵ء سے پہلے پیدا ھوا اور [۲۵ فروری] ۱۶۳۰ء/۱۲ رجب ۱۰۳۹ھ کو فوت ھوا، جیسا کہ ھمیں نور الدّین الرّانیری کی بستان السلاطین سے معلوم ھوتا ھے؛ حصۂ زیر بحث کو Neimann نے بعنوان: *Hikayat Nagari Atjeh* شائع کیا ھے، *

در *Bloemlezing uit maleische geschriften* ہیگ ۱۹۰۷ء، ۳۲ - ۱۲۷) - اس کی شخصیت کے متعلق الرّانیری کہتا ہے : ''یہ شیخ، علم و دانش کے تمام شعبوں کا فاضل تھا؛ بالخصوص علم تصوّف کے میدان میں اس کی فضیلت مسلم تھی! وہ بہت سی کتابوں کا مصنف ہے'' اکثر اوقات اس کا ذکر اس کے ہم عصر حمزہ الفنصوری (باشندۂ بروس Baros جو سوماٹرا کے مغربی ساحل پر واقع ہے؛ دیکھیے مادۂ حمزہ الفنصوری) کے ساتھ کیا جاتا ہے، اگرچہ حمزہ الفنصوری کی اہمیّت بہت زیادہ ہے - یہ امر کہ شمس الدّین حمزہ کا شاگرد تھا، جیسا کہ H. Kraemer کا خیال ہے *Een gavaonsche diss Prinbou uit de Zestinde Eeuw*) مقالۂ لائیڈن ۱۹۲۱ء، ص ۲۸)، بظاہر بالکل یقینی نہیں.

پرتگیزوں کے ملاکا Malacca کو فتح کر لینے کے بعد (۱۵۱۱ء) اچہ Acheh کی اہمیّت مسلم مذہبی اور اقتصادی زندگی کا مرکز ہونے کی حیثیت سے بہت بڑھ گئی تھی، بالخصوص اسکندر مُدا Iskander Muda (= مکوتہ عالم Makuta Alam، ۱۶۰۷ تا ۱۶۳۶ء) کے عہد حکومت میں، جس نے اپنا اقتدار جزیرہ نمائے ملایا کے بعض حصوں تک وسیع کر لیا تھا، تمام شمالی سوماٹرا میں مذہبی زندگی نہایت گہرا اثر رکھتی تھی؛ چنانچہ ہمارے تاریخی مآخذ میں حمزہ اور شمس الدّین اور ان دونوں کے پیروؤں کے جدّت پسند تصوّف اور نور الدّین الرّانیری کے زیادہ قدامت پسند تصوّف کے درمیان کشمکش کا ذکر آتا ہے - شمس الدّین اسکندر مُدا کا مورد عنایات تھا، لہٰذا الرّانیری کچھ دنوں کے لیے اچہ سے چلا گیا، لیکن تھوڑی مدت بعد اسکندر ثانی کے عہد حکومت میں، وہ حکّام کی اعانت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا اور ایک فتوے کی بنا پر اس نے اپنے مخالفین کی کتابیں شارع عام میں جلوا دیں (H. Kraemer) مقالۂ مذکور، ص ۳۰؛ وہی مصنف : *Noord-Sumatroansche invloeden op de Javansche mysiek* در *Djawa*، ۱۹۲۴ء، ۴ : ۳۰؛ نیز قب H. N-v-d. Tuuk : *Kort Verslag der-Mal. Handschr.* وغیرہ، در *BTLV*، ۱۸۶۶ء، سلسلہ ۳، ۱ : ۳۹۳، جہاں اسکندر اوّل کا ایک اور نام مُقل مآجات شاہ Muqul Maâjat Sjâb دیا گیا ہے.

Kraemer، مقالۂ مذکور، ص ۳۰ ببعد، شمس الدّین کی مندرجۂ ذیل تصانیف کا ذکر کرتا ہے :

(۱) مرآة المؤمن : ''مومن کا آئینہ'' جس میں معتقدات پر قدامت پسندانہ طریق سے بحث کی گئی ہے، یہ ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۱ء میں لکھی گئی - (Cod. or.، لائیڈن عدد ۱۷۰۰؛ H. H. Juynboll : *Cat. Mal......Handschr. Leidsche Univ. Bibl.* لائیڈن ۱۸۹۹ء، ص ۲۵۶ تا ۲۵۷)؛ اور عدد ۱۹۵۲ (Kraemer : ص ۳۰) میں اس کے کچھ حصے شامل ہیں - اوّل الذکر میں P. v. d. Vorm (م ۱۷۳۱ء) کا ایک ولندیزی قلمی ترجمہ شامل ہے، لہٰذا یہ وہی مخطوطہ ہے جس کا ذکر G. H. Werndly پیشتر ہی کر چکا ہے؛ مکمل کتاب میں مذہبی مسائل پر ۲۱۱ سوال و جواب شامل تھے (G. H. Werndly : *Maleische Boekzaal*، ایمسٹرڈم ۱۷۳۶ء، ص ۳۵۴، ۳۵۵؛ مصنّف یہ بھی کہتا ہے کہ یہ کتاب اس کے زمانے میں بہت زیادہ مقبول تھی، وہ اس کے ابتدائی جملے نقل کرتا ہے (مقدّمہ : ص ۱ تا ۴) جن کے مطابق شمس الدّین نے یہ کتاب ان لوگوں کے لیے لکھی تھی، جو عربی اور فارسی زبانوں سے

نا آشنا تھے ۔

(۲) مرآة المحققین ان لوگوں کا آئینہ، جنھوں نے تصوّف کے دقائق کا علم حاصل کر لیا ہو جس کا ذکر الرّانیری نے کیا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب نابید ہو چکی ہے ۔ V. d. Tuuk کا اس تصنیف کو Cod. Or (Leiden) (لائیڈن عدد ۱۳۳۲) سے منطبق کرنا، بقول Kraemer، ص ۳۱، غلط ہے، (۳) شرح رباعی حمزة الفنصوری (جو ۱۶۱۱ء میں لکھی گئی) ۔ یہ شاید حمزہ کی رباعی المحققین (Kraemer، ص ۲۹ اور حاشیہ ۲) کی شرح ہے جو ہم تک نہیں پہنچی؛ Juynboll : کتاب مذکور، ص ۲۸۹ کا قیاس ہے کہ Cod. Or لائیڈن، عدد ۱۹۸۳ء (۲) میں یہ شرح موجود ہے ۔

شمس الدین کی تصانیف میں سے اقتباسات کریمر Kraemer نے ص ۳۱ پر دیے ہیں؛ ص ۳۲ پر ان کتابوں کی فہرست نظر آتی ہے جن کا فقط نام معلوم ہے (دیکھیے نیز ص ۳۰ بالا) ۔ چونکہ ہر جگہ قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ حقیقی مصنّف شمس الدّین ہی ہے، اور ان کے مضامین کی بابت بھی معلومات بہت ہی محدود ہیں، اس لیے ان سب کا نام بنام یہاں ذکر کرنا ضروری نہیں معلوم ہوتا، شمس الدّین کی کتابوں کے اقتباسات جو ہمیں ملتے ہیں، ان سے اس کی تعلیمات کی بابت فقط ادھوری سی اطلاع حاصل ہوتی ہے، یہاں تک کہ Codex Call. Sn. II، Leidene عدد ۳۰، جیسے پروفیسر Ph. S. van Ronkel : Suppl. cat Mal...Handschr. Leidsche Univ. Bibl. : لائیڈن ۱۹۲۱ء، ص ۱۳۵، عدد (۳۳۱) شمس الدّین کے ارشادات کے خلاصے سے پتا چلتا ہے، کہ وہ فقط ایک مجموعۂ تعلیقات کی حیثیت رکھتے ہیں، جو یہ سمجھتے ہوے لکھے گئے ہیں کہ تفصیلی تشریح، زبانی یا کتابی، پہلے ہو چکی ہے ۔

الرّانیری شمس الدین کو (کریمر، ص ۲۸) وجودیہ [رکّ بہ وجود] کا نمائندہ کہتا ہے ۔ کریمر نے اس کی تعلیمات کے متعلق جو اطلاعات دی ہیں (ص ۳۶ تا ۳۸) ان سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ شمس الدّین نے اپنے زمانے کے تصوّف کے عام خیالات سے اصولاً تجاوز نہیں کیا دوسری طرف جاوا کے مخصوص صوفی ادب پر اس نے زبردست اثر ڈالا ہے، گو اس کی اس وقت تک پوری تحقیقات نہیں ہوسکی ہے (دیکھیے مادۂ سلوک) ۔ پیہم تحقیق علمی ہی سے شاید یہ مسئلہ حل ہو سکے گا کہ انڈونیشیا کی خصوصیات جو جاوا کے صوفی رسائل میں اتنی خوبی کے ساتھ نمایاں ہیں، وہ پہلے ہی سے شمس الدّین اور اس کے معاصرین کے علمی اور ادبی ترکے میں موجود تھیں یا نہیں ۔

V. d. Tuuk کے قول کے مطابق (کتاب مذکور، ص ۳۶۳ تا ۳۶۴) الرّانیری کی نُبذة فی دعوی الظّل اور اس کی تبیان فی معرفة الأدیان کا خاص مقصد ہی شمس الدین سے مباحثہ و مناظرہ ہے، (دیکھیے نیز کریمر، ص ۳۲، ۳۳) ۔

مآخذ : (۱) H. N. v. d. Tuuk : *Kort Verslag* وغیرہ، *B. T. L. V*، سلسلہ ۴، ۱ : ۳۴۲ تا ۳۶۶؛ (۲) C. Snouck Hurgronje : *The Achehnese*، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ۲ : ۱۲ تا ۱۳؛ (۳) H. Djajadiningrat : *Critisch Overzicht...van het Soeltanaat van Atjeh*، در *B. T. L. V.*، ۱۹۱۱ء، ۶۵ : ۱۴۸، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۱۲؛ (۴) H. Kraemer : *Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw*، لائیڈن ۱۹۲۱ء، باب ۱ تا ۳، بمواضع کثیرہ؛ (۵) وہی مصنف : *Noord-Sumatraansche invloeden op de Javaansche mystiek*، در *Djawa*، ۱۹۲۴ء، ۴ : ۱۳ تا ۳۳؛ اور دوسری تصانیف

جن کا متن میں حوالہ دیا گیا ہے۔

(C. C. Berg)

⊗ **شمس الدینؒ سیالوی (خواجہ)** : ضلع سرگودھا کے ایک چھوٹے سے گاؤں سیال میں خواجہ شمس الدینؒ سیالوی، میاں محمد یار کے ہاں ۱۷۹۹ء میں پیدا ہوئے۔ یہ وہ سال ہے جب مسلمانوں کے اقتدار کی حفاظت میں جہاد کرتے ہوئے ٹیپو سلطان دکن میں شہید ہوئے تھے، اسی سال موضع سیال مذکور میں وہ بزرگ پیدا ہوئے جنھوں نے خواجہ نور محمد چشتیؒ مہاروی (م ۱۷۹۱ء) کی پنجاب میں جاری کردہ تحریک احیاے اسلام کو ان کے مسلک پر چل کر آگے بڑھایا۔ پنجاب میں ان دنوں مہاراجا رنجیت سنگھ کی حکمرانی تھی۔ زمان شاہ والیِ افغانستان نے رنجیت سنگھ کو لاہور کی حکومت کا پروانہ اور خطاب راجا دیا تھا۔ ۱۸۰۹ء میں رنجیت سنگھ نے عہد نامۂ امرتسر کے ذریعے انگریزوں سے سمجھوتا کرکے اپنا اقتدار محفوظ کر لیا تھا۔ ۱۸۱۸ء میں وہ ملتان پر قابض ہوا۔ ۱۸۳۱ء میں بالا کوٹ میں سید احمد شہید اور شاہ اسمٰعیل کو شکست دے کر اس نے پشاور پر قبضہ کر لیا۔ اس سے پہلے ۱۸۰۲ء میں احمد خان سیال کی سرزنش کے لیے وہ جھنگ سیال بھی گیا تھا۔ موضع سیال جھنگ سے شمال کی طرف واقع ہے۔ عین ممکن ہے اس موقع پر قرب و جوار کے سیال لوگوں نے احمد خان کی مدد کی ہو اور خواجہ شمس الدینؒ کے والد میاں محمد یار نے بھی اس معارکے میں قومی اور ملی حمیت کا اظہار کیا ہو، اس لیے بعید از قیاس نہیں کہ اسی جرم کی بنا پر سکھوں نے میاں صاحب کو گرفتار کیا؛ چنانچہ ان کے ساتھ ان کے خاندان کو بھی مصائب کے دور سے گزرنا پڑا۔ تاہم سکھوں کی ہر طرف تاخت و تاراج کے باوجود خواجہ شمس الدینؒ کی تعلیم و تربیت میں فرق نہ آیا۔ انھوں نے ۷ سال کی عمر میں گھر پر قرآن مجید ختم کیا۔ اس کے بعد اپنے ماموں احمد دین کے ہاں بیکی ڈھوک علاقہ پنڈی گھیب چلے گئے جہاں انھوں نے چند ماہ قیام کیا اور ''نام حق'' اور ''کریما'' کی تعلیم حاصل کی۔ وہاں سے آپ مکھڈ چلے گئے جہاں مولوی محمد علی شاہ ایسے پاکیزہ سیرت متبحّر عالم نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ شاہ صاحب اپنے اس ہونہار شاگرد سے بڑے متاثر ہوئے۔ ان کے اولاد نہ تھی۔ انھوں نے کچھ عرصے بعد انھیں اپنا متبنّٰی بنا لیا اور تمام جائداد حوالے کر دی۔ پھر انھیں مدرسے میں اپنا قائم مقام بھی مقرر کر دیا۔ تیرہ سال آپ وہاں ٹھیرے رہے۔ اس دوران میں انھوں نے کابل کا سفر بھی اختیار کیا۔ ایک تاجر محمد امین شاہ صاحب موصوف سے درخواست کر کے برکت کے لیے ان کو ساتھ لے گیا۔ وہاں انھوں نے ایک فاضل علوم دین حافظ دراز سے پہلے ہدایہ مکمل پڑھی پھر حدیث کی سند حاصل کی۔ مولوی محمد علی شاہ علوم ظاہری سے شغف رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنی باطنی اصلاح کی طرف بھی متوجہ رہا کرتے تھے۔ چنانچہ خواجہ محمد سلیمان تونسویؒ (م ۱۸۵۰ء) کا شہرہ سن کر ان سے بیعت کے لیے خواجہ شمس الدین کو ساتھ لے کر گئے۔ حضرت تونسویؒ کی شخصیت سے متاثر ہو کر خواجہ صاحب نے بھی ان سے بیعت کر لی اور اس کے بعد دونوں استاد شاگرد واپس مکھڈ چلے گئے۔

خواجہ شمس الدین آخر وہاں سے اپنے وطن موضع سیال چلے گئے اور ان کی زندگی کا نیا اور

حقیقی دور شروع ہوا۔ وہاں انہوں نے سلسلۂ درس شروع کیا۔ مدرسہ ایسا کامیاب ہوا کہ آج کل (۱۹۷۳ء) وہاں ایک عظیم درسگاہ موجود ہے جس میں قدیم و جدید علوم کی تعلیم دی جاتی ہے، لیکن اُن کا اصل کارنامہ فیض باطنی تھا جسے انہوں نے ہر طرف پھیلایا۔ ۲۴ سال کی عمر میں اُن کا نکاح اپنے چچا میاں احمد یار کی دختر سے ہوا۔ تقریباً ۲۶ سال کی عمر میں خواجہ محمد سلیمان تونسویؒ نے اُن کو خلافت دی اور کہا کہ بیعت کا کام اہتمام سے کرنا۔ یہ کام انہوں نے بڑے انہماک سے کم و بیش پچاس سال جاری رکھا۔ اپنے مرشد طریقت سے عقیدت اور محبت کا یہ عالم تھا کہ سال میں کئی کئی بار تونسہ شریف حاضر ہوتے؛ چنانچہ کثرت آمد و رفت کے باعث علاقۂ تھل میں ایک نیا راستہ بن گیا۔ خواجہ تونسویؒ کے ساتھ انہوں نے چودہ بار مہار شریف کا سفر اختیار کیا۔ دن میں کمربستہ مرید ان کے گھوڑے کے آگے آگے دوڑتے اور منزل پر پہنچ کر رات خدمت شیخ اور عبادات میں گزارتے۔ حضرت تونسوی کے وصال کے وقت ان کی عمر اکاون برس تھی اور وہ ان مدارج فقر کو طے کر چکے تھے جو ارتقاے ذات کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ ان کا گاؤں اب سیال شریف کہلاتا تھا اور عقیدتمند جوق در جوق ان کی خدمت میں پہنچتے تھے۔ سادات پر ان کی خاص نظر عنایت تھی۔ خلیق احمد نظامی نے ان کے ۵۳ خلفا کی فہرست دی ہے۔ ان میں سترہ سید صاحبان ہیں اور باقی علماے کرام۔ علماے دین کا بھی ان کے دل میں بڑا احترام تھا، اسی لیے ان علاقوں میں علم دین کا بڑا چرچا ہوا اور ساتھ ہی ان کی توجہات باطنی سے محبت الٰہی نے بھی جوش و خروش دکھایا۔ ان کے خلفا نے بڑی بڑی خانقاہیں قائم کیں جن میں جلالپور شریف اور گولڑہ شریف کی خانقاہیں خاص طور پر مشہور ہیں۔ یا تو ان کے بچپن اور ایام شباب میں سکھوں کا غلبہ تھا، علماے دین اور مساجد کی بے حرمتی ہو رہی تھی اور ایسا نظر آتا تھا کہ ان علاقوں میں اسلام دم توڑ رہا ہے یا پھر جب ۲۴ صفر ۱۳۰۰ھ/۴ جنوری ۱۸۸۳ء کو ان کا وصال ہوا تو اگرچہ حکومت انگریز کی تھی، لیکن یہاں ہر طرف اسلام کا چرچا تھا اور صاف دکھائی دیتا تھا کہ ان ارباب چشت کی بدولت قرون اولیٰ کا ذوق و شوق پھر عود کر آیا ہے۔

خواجہ محمد سلیمان تونسویؒ کو شیخ اکبر کی فتوحات مکیّہ ازبر یاد تھی اور ان کے افکار کا ان پر خاصا اثر تھا، اسی لیے خواجہ شمس الدینؒ سیالوی کی ذات میں بھی ان افکار کا پرتو نظر آتا ہے۔ مثلاً ان کا ایک ملفوظ ہے کہ بحر حقیقت ایک سمندر ہے اور اسی حالت میں ہے جیسا کہ ابتدا میں تھا۔ اشیاے ممکنات جو نظر آتی ہیں اس سمندر کی موجیں ہیں۔ درویش کو چاہیے کہ تعینات کی شکلوں پر قرار نہ پکڑے؛ صورت سے معنی کی طرف جائے تاکہ صور کونیہ اس کا حجاب نہ بنیں، (مرآۃ العاشقین، ص ۲۱۹)، انہوں نے ان امور کو تمام ارباب چشت کی طرح شریعت سے باہر نہیں ہونے دیا۔ انہوں نے ہمیشہ اتباع شریعت پر زور دیا، علم دین کو رواج دینے پر اصرار کیا اور ہر بات میں بانی شریعت (روحی فداہ) کے فرمان کی تعمیل کی۔ چشتی بزرگ سماع کے قائل ہیں، لیکن انہوں نے مزامیر کی کبھی اجازت نہ دی۔ ان کا قول ہے کہ صوفی کو چاہیے اپنے ظاہر و باطن کو خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فرمان کے

مطابق رکھیے (مرآۃ العاشقین، ص ۱۶۲)۔ اللہ تعالٰی سے تعلق کی یہ حالت تھی کہ وہ ہر وقت حضور الٰہی میں متوجہ رہتے تھے، دعوت و ارشاد کے مشاغل جاری تھے، خانقاہ کے نظم و نسق کا بھی خیال تھا، لیکن توجہ الی اللہ میں فرق تو کجا اس کا غلبہ ان کے ہر قول و فعل سے عیاں ہوتا تھا۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ طالب صادق کو ابتداے سلوک میں کیمیاے سعادت کا مطالعہ کرنا چاہیے اور انتہاے سلوک میں مثنوی معنوی کا۔

ان کے ملفوظات مرآۃ العشقین کے نام سے فارسی میں سید محمد سعید بن حیدر شاہ زنجانی نے مرتب کیے جو ماہنامہ ضیاے حرم لاہور میں طبع ہوے ہیں۔ ان کے وصال کے بعد ان کے فرزند خواجہ محمد الدین سجادہ نشین ہوے۔ پھر ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں ان کے بعد ان کے بڑے لڑکے خواجہ ضیاءالدین سجادہ آرا ہوے۔ ۱۹۲۹ء میں ان کے وصال پانے پر موجودہ گدی نشین خواجہ قمرالدین خانقاہ کے منصرم بنے۔ وہ خواجہ ضیاء الدین کے فرزند اکبر ہیں۔

مآخذ: — (۱) صوفی محمد الدین: ذکر حبیب، پنڈی بہاء الدین ضلع گجرات؛ (۲) سید محمد سعید زنجانی: مرآۃ العاشقین، نزد لاہور؛ (۳) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت، ندوۃ المصنفین دہلی؛ (۴) ماہنامۂ ضیاے حرم، لاہور بابت جنوری ۱۹۷۳ء؛ (۵) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، جلد دوم؛ (۶) حاجی فضل احمد: تذکرۃ الاولیاے جدید لاہور؛ (۷) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، جلد پنجم، پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

(عبدالغنی)

⊗ **شمس الدین عبدالرحمٰن:** بن محمد بن قدامہ، رک بہ ابن قدامہ الحنبلی (۳)۔

⊗ **شمس الدین فقیہ:** رک بہ فقیہ شمس الدین۔

شمس المعالی: رک بہ قابوس بن وشمگیر۔ ⊗

شَمْسِیّہ: درویشوں کا ایک سلسلہ منسوب بہ * شمس الدین ابوالثناء احمد بن ابی البرکات محمد سیواسی (یا سیواسی زادہ)، جنھیں قرہ شمس الدین اور شمسی بھی کہتے ہیں (م ۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ - ۱۶۰۱ء)۔ مؤرخ نعیما (قسطنطنیہ ۱۲۸۱ھ، ۱: ۲۴۲) اور پیچوی Pecewi (قسطنطنیہ، ۱۲۸۳ھ، ۲: ۲۹۰) نے سلطان محمد ثالث کے عہد حکومت کے اولیا میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان مؤرخوں کا بیان ہے کہ ارلاؤ Erlau کی تسخیر کے وقت (۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء) یہ بزرگ بھی لڑائی میں شامل تھے۔ (یہ روایت غالباً اس سلطان کے اپنے بیان پر مبنی ہے، جس کے خط کا حوالہ von Hammer نے دیا ہے، در *Dicht Geschichte der osmanischen Kunst*، ۳: ۲۸۶)۔ وہ ترکی زبان میں بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں جنھیں حاجی خلیفہ نے گنوایا ہے مگر اس نے انھیں بعض اور اشخاص سے ملتبس کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک منازل العارفین ہے جس کا ایک نسخہ برطانوی عجائب خانے میں موجود ہے، اور دوسری (گلشن آباد، وی انا کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس سلسلے کے متعلق معلومات یورپی تصانیف میں زیادہ تر d'Ohsson سے لی گئی ہیں، جو اس کا ذکر اپنی فہرست (*Tableau*، ۴: ۶۲۵) میں کرتا ہے۔ یہیں سے v. Hammer نے اطلاعات اخذ کر کے *Geschichte des osmanaischen Reiches* (۴: ۲۳۶) میں درج کیں۔ اس نے یہ اضافہ بھی کیا کہ صاحب سلسلہ مدینۂ منورہ میں مقیم رہے اور وہیں انھوں نے بحالت تقدس وفات پائی۔ ترکی شاعری پر اپنی بعد کی تصنیف (کتاب مذکور) میں von Hammer لکھتا ہے کہ وہ سیواس میں خلوتیوں کے پیر سلسلہ تھے؛ اور [قاموس الاعلام، بذیل سیواسی] انھیں خلوتی

سلسلے کا مجدّد کہا گیا ہے۔ سلسلوں کے ایک شجرے میں جو ایک نقشبندی نے تیار کیا ہے اور جسے Le Châtelier نے *Confréries* میں (ص ۵۰پر) نقل کیا ہے، شمسیّہ کو خلوتیہ کی ایک شاخ بتایا گیا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف سیواس ہی تک محدود تھے۔ Cuinet نے سیواس کے تکیوں کی جو فہرست مرتب کی ہے (*La Turquie d' Asie*، ۱: ۶۶۶)، اس میں یہ نام نہیں ہے، اس لیے غالباً شمسیّہ خلوتی سلسلے کا مقامی نام تھا جو بہت جلد متروک ہو گیا۔ Le Châtelier، کتاب مذکور، ص ۹۷، اس نام کے ایک مصری سلسلے کا بدویّہ کی ایک شاخ کے طور پر ذکر کرتا ہے۔

(D. S. MARGOLIOUTH)

* **الشَّمّاخی**: ابو ساکن عامر بن علی بن عامر ابن اِسْفاو، اباضی فقیہ، جنھوں نے بہت بڑی عمر پا کر ۷۹۲ھ/۲۰ دسمبر ۱۳۸۹ء - ۸ دسمبر ۱۳۹۰ء میں طرابلس الغرب (Tripolitania) میں جبل نفوسہ کے نخلستان اِفرن (Ifren) کے ایک گاؤں میں وفات پائی۔

ابو موسیٰ عیسیٰ بن عیسیٰ الشَّمّاخی سے تلمّذ کے بعد وہ ابو عزیز بن ابراہیم ابن یحییٰ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ تعلیم ختم کرنے کے بعد متی وِن (Metiwen) میں مقیم ہو گئے، جہاں وہ ۳۰ سال تک درس و تدریس میں مصروف رہے۔ پھر ۷۵۹ھ/۱۶ جنوری ۱۳۵۳ء تا ۳ جنوری ۱۳۵۶ء میں نخلستان اِفرن (Ifren) میں مقیم ہو گئے - ۷۵۶ھ/۱۶ جنوری ۱۳۵۵ء - ۳ جنوری ۱۳۵۶ء ان کے شاگرد یہ تھے: (۱) ان کا بیٹا ابو عمران موسیٰ؛ (۲) ان کا پوتا سلیمان، (۳) ابوالقاسم بن ابراہیم البَرّادی؛ (۴) ابو یعقوب یوسف بن مِصْباح وغیرہ۔

انھوں نے مندرجۂ ذیل کتابیں تالیف کیں: (۱) دیوان [مجموعۂ قانون]، جو چار ضخیم جلدوں میں بھی نامکمل رہا۔ اب یہ جبل نفوسہ کے لوگوں کے لیے قانون (فقہ) کی بنیادی کتاب ہے؛ (۲) عقیدہ، علم دین کا ایک رسالہ جو نوح بن حازم کے نام سے معنون ہے؛ (۳) قصیدہ فی الأزمنة۔

مآخذ: (۱) الشّمّاخی: کتاب السِّیَر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، ص ۵۵۹؛ (۲) Motylinski: *Bibliographie du Mzab*، در *Bull. de Correspond. afric.*، ۱۸۸۵ء، جلد ۳، ۲: ۴۴۔

(محمد بن ابی شنب)

* **الشَّمّاخی**: ابو العبّاس احمد بن ابی عثمان سعید بن عبدالواحد، ایک فاضل فقیہ اور اباضی سیرت نگار، جنھوں نے جمادی الاولیٰ یا جمادی الآخرہ ۹۲۸ھ/۲۹ مارچ - ۲۸ اپریل - ۲۹ مئی، ۱۵۲۲ء میں طرابلس الغرب کے نخلستان اِفرن (Ifren) میں جبل نفوسہ کے ایک گاؤں میں وفات پائی۔ ان کے شاگردوں میں سے ایک ابو یحییٰ زکریّا بن ابراہیم الهوّاری تھے۔

وہ مندرجۂ ذیل تصانیف کے مصنّف ہیں:-

۱۔ عقیدۃ کی شرح علم دین پر ابو حَفْص عمر اَبن جمیع کا ایک مختصر رسالہ ہے۔

۲۔ کتاب العدل والانصاف، مصنّفۂ ابو یعقوب یوسف بن ابراہیم السَّدْراتی کی اپنی تلخیص کی شرح، اس کتاب کا موضوع مآخذ و منابع فقہ ہے۔

۳۔ کتاب السِّیَر: سیرتوں کا مجموعہ جس میں رجالِ اباضیہ کے حالات زندگی درج ہیں جنھیں حکایات اور چند تاریخی واقعات کی مدد سے دلچسپ بنایا گیا ہے۔ اس کے چند اقتباسات کا فرانسیسی ترجمہ Masqueray نے اپنی کتاب *Chronique d' Abou Zakaria*، الجزائر ۱۸۷۹ء ص ۳۲۵ ببعد

میں شائع کیا ہے ۔ کتاب السّیر کا عربی متن قاہرہ میں ۱۳۰۱ھ میں چاپ سنگی میں شائع ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) Motylinski: *Bibliographie du Mzab*، در *Bull. de Correspond. afric.*، ۱۸۸۵ء، جلد ۱، ۲: ۴۷ تا ۷۰؛ (۲) وہی مصنف: *Le Djebel Nefousa*، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۹۰، حاشیہ ۱؛ (۳) الشّمّاخی: کتاب السّیر، ص ۵۶۲؛ (۴) ابو اسحٰق ابراہیم الیوسف اَطْفَیَّش الجزائری: الدّعایه الٰی سبیل المؤمنین، قاہرہ ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۳ء، ص ۲۸، حاشیہ ۱، محمد بن ابی شنب.

(محمد بن شنب)

* **شَمَّر:** (عربی) وہ سطح مرتفع جو جبل آجا اور جبل سلمٰی (طَيّ کے دو پہاڑ) کے دو متوازی سلسلوں پر مشتمل ہے۔ وسعت کے لحاظ سے یہ جنوب کی جانب نُفود سے لے کر وادی رُمّہ تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں ارنن، مسمہ، عُبران، اور وُمّان شامل ہیں جو قبائل شَمّر کی پناہ گاہیں ہیں۔ ملکی نظم و تقسیم کے لحاظ سے اس نام کا مفہوم یکساں نہیں رہا۔ چنانچہ جس وقت حائل [رک بآن] کے امیر کی قوت پورے عروج پر تھی تو جَوْف اور ریاض بھی شمّر میں شامل تھے۔ چونکہ اپنے پیشرو طَيّ کی طرح اس قبیلے نے بھی اپنا نام اپنے علاقے کو دیا ہے، لہٰذا سب سے اچھا یہ ہوگا کہ اس نام کو اسی پہاڑ تک محدود رکھا جائے جہاں اس قبیلے کا اقتدار مسلّم ہے۔ بیچ میں پہاڑوں کے حائل ہو جانے کی وجہ سے اس کا صدر مقام بیرونی دنیا سے منقطع ہوگیا ہے اور اس تک آسانی سے پہنچنا فقط دو راستوں سے ممکن ہے: یا تو تَیْمہ کی سمت سے ریع السَّلْف [درۂ سلف] کے ذریعے جو پہاڑ میں سے حائل کے جنوب مغرب کی طرف گزرا ہے، یا جبل سلمٰی کے درے میں سے۔ ان دونوں پہاڑی سلسلوں کے درمیانی علاقے میں پانی کی فراوانی ہے، لیکن اس سبز حاصل علاقے سے باہر کنووں کی قلت ہے۔ آب و ہوا صحت بخش ہے اور ایسی وبائیں، جن کا ذکر ڈاوٹی Doughty نے کیا ہے (۱: ۲۹۶) بلاشبہہ باہر سے آئی ہیں۔ نخلستان میں پانی سطح کے قریب ہے اور زراعت اسی لحاظ سے آسان ہے۔ [... تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ].

مآخذ: (۱) K. Ritter: *Erdkunde von Asien*، برلن ۱۸۳۶ء-۱۸۴۷ء، ۸/۱: ۳۳۳ ببعد، ۳۵۱ ببعد؛ (۲) G. A. Wallin، در *J. R. G. S.*، ۱۸۵۱ء، ۲۰: ۲۹۳ تا ۳۴۴ اور ۱۸۵۴ء، ۲۴: ۱۱۵ تا ۲۰۷؛ (۳) C. Guarmani: *Itinerario: Il Neged settentrionale*، *de Gerusalemme a Aneizeh nel Cassim*، بیت المقدس ۱۸۶۶ء؛ (۴) Lady Anne Blunt: *A pilgramage to Nejd*، ۲ جلدیں، لندن ۱۸۸۱ء؛ (۵) C. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، ۲ جلدیں، کیمبرج ۱۸۸۸ء؛ (۶) C. Huber: *Voyage dans l' Arabie Centrale*، در *Bulletin de la Société de Géographie*، سلسلۂ ۷، ج ۵ تا ۶؛ اور (۷) *Journal d'un voyage en Arabie*، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۸) E. Nolde: *Reise nach Innerarabien*، Brunswick ۱۸۹۵ء؛ (۹) J. Euting: *Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien*، ج ۱، لائیڈن ۱۸۹۶ء؛ (۱۰) H. S. Philby: *The Heart of Arabia*، ۲ جلدیں اور دوسری تصانیف جن کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے۔ جغرافیہ اور سیر و سیاحت سے متعلق دوسری تصانیف کے لیے (۱۱) D. G. Hogarth: *The Penetration of Arabia*، لندن ۱۹۰۵ء۔

([و تلخیص از ادارہ] A. GUILLAUME)

* **شَمَن:** (فارسی) بُت پرست، یہ لفظ شاعری کی زبان سے تعلق رکھتا ہے اور آج کل متروک ہے۔ اسدی کی لغت الفرس (طبع Horn، ص ۱۰۴)

میں اس کا مطلب ''بت پرست'' دیا گیا ہے اور رودکی کا مندرجۂ ذیل شعر بطور سند لکھا ہے:

بُت پرستی گرفته ایم همه
این جهان چون بُت است وما شمنیم

(''ہم سب نے بُت پرستی اختیار کر لی ہے؛ یہ دنیا بُت کی مانند ہے اور ہم سب شمن (بت پرست) ہیں''؛ یا یہ کہ ''چونکہ یہ دنیا بُت کی مانند ہے لہٰذا ہم سب بت پرست ہیں'').

یہی توضیح فرہنگِ شعوری (۲ : ورق ۱۳۲ ب) میں کی گئی ہے جس میں اس شعر کے علاوہ جو ابھی بیان کیا گیا ہے (اور جو یہاں کسی قدر مختلف اور بظاہر محرّف شکل میں لکھا گیا ہے) سنائی، شمس فخری، اور امیر مُعزّی کے اشعار بھی دیے گیے ہیں؛ یہی تشریح شمس فخری نے کی ہے (*Lexicon Persicum*، طبع Salemann، ص ۱۰۵)؛ اور یہی عبدالقادر البغدادی نے (*Lexicon Shāhnāmianum*، طبع Salemann، ص ۱۴۳) - مؤخرالذکر مصنف شاہنامہ، ۱۰۴۷، ۱۵۵ (طبع Vullers) کا حوالہ دیتا ہے۔ اس شعر سے منوچہری کے دیوان (طبع Kazimirsky)، ۲ : ۲ ببعد اور کازی مرسکی کے حاشیے کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے، جہاں اشعار سنائی میں سے دو قطعے سند کے طور پر پیش کیے گئے ہیں، ان میں سے ایک شعوری میں بھی موجود ہے۔ ان سب عبارتوں میں ''شمن'' سے بجز بت پرست کے اور کچھ مراد نہیں لیا گیا اور ہر شعر میں کوئی نہ کوئی ایسی اصطلاح استعمال کی گئی ہے جس کا تعلق ''بت'' (صنم، بت، وثن) سے ہے۔ شُعوری، محل مذکور، ''بُت پرست'' کے علاوہ بت کے معنے بھی دیتا ہے، لیکن یہ قرین قیاس نہیں کہ ان دونوں مفہوموں کو ایک ہی لفظ سے ادا کیا گیا ہو۔ مزید براں مفہوم بُت کی مثال بظاہر کہیں نہیں دی گئی۔ بنابریں یہ دوسرے معنی غلط فہمی پر مبنی ہو سکتے ہیں۔

جہاں تک لفظ کے اشتقاق کا تعلق ہے، اغلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلمہ سنسکرت کے لفظ چرمَن Çramaṇa (= بدھ راہب) سے ماخوذ ہے۔ وہ الفاظ جو کسی اجنبی فرقے کے کسی مذہبی شخص کے معنوں میں ہوں، فارسی میں آنے کے بعد ان کا مفہوم پہلے سے کم معیّن ہوتا رہا ہے، مثلاً لفظ نغُوشا nighōshā جو شروع میں مانویہ کے ہاں ''سامع'' (auditor) کے معنوں میں تھا، فارسی شاعری میں ''کافر'' کے معنی میں آیا ہے۔ اس واسطے کے معلوم کرنے کے لیے جس کے ذریعے لفظ شمن فارسی میں داخل ہوا، ہمیں ایران کے مشرقی ممالک کی جانب رجوع کرنا چاہیے جہاں کبھی بدھ مذہب کو فروغ حاصل رہا تھا۔ سکزی (Sakian) اور سُغدی میں ہمیں علی الترتیب (a) ssaman اور shmn (تلفظ شمنؔ؟) کے لفظ ملتے ہیں، جن میں ہندی çramaṇa کی جھلک نمایاں ہے۔ بنابریں سب سے زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ یہ لفظ سغدی سے فارسی میں داخل ہوا ہے۔ یہ سوال کہ آیا ''یہ مشرقی - وسطی - ایرانی'' لفظ براہِ راست سنسکرت سے آیا یا کسی اور عوامی بولی سے، چنداں اہم نہیں۔ ''سمانو'' کی پالی شکل samaṇo قابلِ اعتنا نہیں، کیونکہ مشرقی ایران کا بُدھ مت شمالی علاقوں کے بدھ مذہب کا سا ہے۔ علاوہ بریں پالی لفظ کا پہلا حرف s سُغدی لفظ ''sh'' یا سکزی لفظ ss کا بدل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا سُغدی لفظ (قب R. Gauthiot : *Essai de grammaire soghdienne*، ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۳ء، ج ۱، پیرا ۱۷۷) اور سکزی لفظ کا اشتقاق بھی براہِ راست سنسکرت زبان سے اغلب

معلوم ہوتا ہے کیونکہ تمام پراکرتوں میں سوا 'ماگھدی' اور ایک اور مقامی بولی کے، سنسکرت کی ج (ç) س (s) میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔ علاوہ ازیں çramaṇa کی طرح کا لفظ مذہب کی صُحُفی زبان ہی سے لیا جا سکتا ہے جو زیر بحث صورت حال میں سنسکرت ہے ۔

دوسرا بحث طلب مسئلہ اُس علاقے سے متعلق ہے جو فارسی کے لفظ شمن اور جدید یورپی اصطلاحات انگریزی shaman جرمن schamane، روسی shaman میں پایا جاتا ہے ۔ ان الفاظ سے شمالی ایشیا اور بعض شمالی امریکہ کی اقوام کے جادوگر پجاری مراد ہوتے ہیں ۔ پہلے ہمیں یہ بتا دینا چاہیے کہ فارسی لفظ "شمن" کا فرائض مذہبی سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ اس کا مفہوم محض بُت پرست ہے ۔ کازی مرسکی Kazimirski نے منو چہری کے دیوان کی طبع میں اس لفظ کا جو ترجمہ "bonze" کیا ہے، وہ بظاہر اس گمان کی بنا پر ہے کہ فارسی کا لفظ "شمن" اور سائبیریا کا لفظ "شمن" حقیقۃً ایک ہی ہیں (دیکھیے اس کا حاشیہ، ص ۳۲۰) ۔ جہاں تک راقم الحروف کا خیال ہے، یہ یورپی لفظ پہلی مرتبہ Brand نے اس سفارت کا حال لکھتے ہوئے استعمال کیا ہے جو ۱۶۹۳ تا ۱۶۹۵ء میں روسی حکومت کے حکم سے Eberhard Isbrand کی سرکردگی میں چین گئی تھی ۔ اصل کتاب (A. Brand : *Beschreibung der Chinesischen Reise, welche... a° 1693, 94, und 95.....verrichtet worden*، ہامبورگ ۱۶۹۸ء، ص ۸۰) کی عبارت حسب ذیل ہے : "wo fünf oder sechs Tungusen bey einander wohnen ۱۶۹۸ء ...halten sie einen Schaman welche auf ihre Art einen Pfaffen oder Zauberer bedeutet"، ["جہاں پانچ یا چھے تنگوز اکھٹے رہتے ہیں وہاں ایک شمن بھی ہوتا ہے جو ان کی زبان میں پادری یا جادوگر کے معنوں میں ہے"] لہذا یہ یورپی لفظ در اصل تنگوز Tunguses قوم کے ساحر کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ محض تنگوزی بولیوں (نیز سائبیریا کی بولیوں مثلاً منچو) ہی میں ساحر کو "سمن" saman کہتے ہیں (قب M. A. Castrén : *Grundzüge einer Tungusischen Sprachlehre*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۶ء، ص ۹۱ ؛ A. Rudnew : *Nowyja dannyja po žiwoj Mandžurskoj rěči i šamanstwu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۹). rěči یہ بالکل یقینی بات نہیں کہ لفظ سمن اصلاً تنگوز زبان کا ہے ۔ W. Schott (*Abh. Pr. Ak. W.*، ۱۸۴۲ء، ص ۴۶۲) گو متردد ہے، لیکن اس کا رجحان اسی طرف ہے کہ اس لفظ کو تنگوز اصل سے مشتق قرار دے ۔ C. de Harlez (*la religion nationale des Tartares orientaux*، برسلز ۱۸۸۷ء، ص ۲۸ ببعد) نے ایک مختلف اشتقاق تجویز کیا ہے، گو وہ بھی اسی زبان سے ہے ۔ تاہم دوسری طرف تنگوز لفظ کے لیے کوئی ہندی (یا ایرانی) اصل تجویز کرنا بڑی مشکل ہے، کیونکہ شمالی ایشیا کی دوسری زبانوں میں مذہبی ساحر کو دوسرے طریقے سے تعبیر کیا جاتا ہے، اگر یہاں بدھ مت کا اثر کار فرما ہوتا تو یہ اصطلاح اس سے زیادہ وسیع تر علاقے میں پھیل گئی ہوتی ۔ تنگوز لفظ کا اشتقاق کسی چینی لفظ سے جو خود ہندی سے لیا گیا ہو، (اگرچہ وہ çākya سے بہ نسبت çamaṇa کے زیادہ ملتا جلتا ہو) تو بھی قابل تسلیم نہیں ہے (قب Schott، ص ۴۶۳) ۔ ۱۶۹۸ء کی جرمن تصنیف میں مستعمل لفظ Schaman بجائے s کے sch کی ایک بے قاعدہ شکل پیش کی گئی ہے، لیکن ہمیں یقین ہے کہ اس نے یہ لفظ روسی وساطت

سے حاصل کیا، لہٰذا دشواری اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے کہ روسی زبان میں بجائے تنگوز s کے sh استعمال ہوتا ہے! de Herlez (کتاب مذکور، ص ۲۸، حاشیہ ۱) کا خیال ہے کہ شاید اس کا سبب چینی اثر ہو ۔ لہٰذا یورپی "shaman" فارسی "شمن" سے ایک جداگانہ لفظ معلوم ہوتا ہے، کیونکہ مؤخر الذکر کو کسی خصوصی شعبۂ مذہب سے کوئی تعلق نہیں ۔

(V. F. BÜCHNER)

شناسی : شناختن (جاننا یا پہچاننا) کے صیغۂ امر "شناس" سے مشتق ہے ۔ کئی ایک ترکی شاعروں کا تخلّص (ہامر Hammer نے ایسے پانچ شمار کیے ہیں) ۔ دیکھیے Gibb کی کتاب *A History of Ottoman Poetry* کا اشاریہ، اور Hammer کی کتاب *Geschichte der osmanischen Dichtkusst* کا اشاریہ؛ قب ریو Rieu : *Catal. British Museum*، ص ۱۰۱ ۔

اس نام کے مصنفوں میں سب سے زیادہ معروف ابراھیم شناسی افندی تھے، جو بعض لوگوں کی رائے میں جدید ترکی ادب (جسے تنظیمات کے نتیجے کے طور پر نئی زندگی ملی) کے پیشروؤں میں سے ایک ہے ۔ شناسی توپخانے کے ایک کپتان کا بیٹا تھا جو بولو کا باشندہ تھا ۔ وہ ۱۲۴۲ھ/۱۸۲۶ - ۱۸۲۷ء میں استانبول میں پیدا ہوا اور تھوڑے ھی عرصے کے بعد وہ باپ کے سائے سے محروم ہو گیا، جو ۱۸۲۸ - ۱۸۲۹ء کی روسی، ترکی جنگ میں کام آیا ۔ شناسی کی والدہ نے جو بیمار ہو کر معذور ہو گئی تھی، اسے توپخانۂ عامرہ میں محرّر کی حیثیت سے ملازم کرا دیا جہاں وہ صدر اعظم رشید پاشا اور دیگر سیاسی شخصیتوں کی تعریف میں اپنی نظموں، قصائد اور [illegible] پیچیدہ قطعات تاریخ (تامّ، مجوهر، ملمّع) کی بدولت، جو اس نے الواح مزار، فوّاروں اور دوسری یادگار عمارتوں کے لیے لکھے، حکّام بالادست کی توجہ کا مرکز بن گیا ۔ ایک فرانسیسی افسر Count of Châteauneuf نے جو آگے چل کر نوری بے کے نام سے مسلمان ہو گیا، اسے فرانسیسی زبان کے مبادی کی تعلیم دی ۔ اس طرح اس نوعمر شاعر اور ملازم سرکار کو طلبہ کی اس اولیں جماعت میں شامل ہونے کا موقع مل گیا جو فرانس بھیجے جانے کے لیے منتخب ہوئی تھی ۔ اپنی عرضی میں جو اس نے مارشل فتحی پاشا (توپخانہ مشیری) کو لکھی، شناسی نے درخواست کی تھی کہ اسے "لسان عذب البیان فرانسوی" کے مطالعے کی تکمیل کے لیے پیرس بھیجا جائے اور ساتھ ھی یہ کہ اس کی والدہ کو اس کی غیرحاضری میں پنشن عطا ہو ۔ مجلس وکلا (وزیروں کی کونسل) کے فیصلے کے مطابق جسے رشید پاشا نے منظور کر لیا، اسے مصارف سفر کے لیے پانچ ہزار پیاسٹر piasters دیے گئے اور اس کی والدہ کے لیے تین سو پیاسٹر ماھانہ کی پنشن مقرر ہو گئی ۔ اس فیصلے پر آخر ربیع الاول ۱۲۶۵ھ/ جنوری ۱۸۴۹ء) کی تاریخ درج ہے، لیکن ممکن ہے اس کا اعلان کچھ دیر بعد ہوا ہو ۔ روایت ہے کہ شناسی نے ۱۸۴۸ء کے انقلاب فرانس میں بہت سرگرمی سے حصہ لیا، اور پیرس کے Pantheon پر جمہوری جھنڈا لہرایا ۔ نیز یہ کہ اس کا ڈیساسی Silvestre de Sacy، رینان Renan اور لامارتین Lamartine ایسے فضلا اور ارباب علم و ادب کے ساتھ میل جول رہا ۔ وہ پانچ سال تک وطن سے باھر رہا ۔

قسطنطینیہ آنے کے بعد شناسی تعلیم عامّہ کی پہلی مشاورتی مجلس کا رکن مقرر ہو گیا

جو اس منصوبے کے مطابق قائم کی گئی تھی جسے وہ پیرس سے اپنے ساتھ لایا تھا ۔ بعض انتظامی اصلاحات کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اس نے مالی کمیشنوں (Finance Commissions) پر بھی کام کیا، لیکن ۱۲۷۴ھ میں اس کا سرپرست مصطفٰی رشید پاشا وفات پا گیا اور چونکہ شناسی ماموران دولت کی نظر میں معتوب تھا، یہاں تک کہ وہ لوگ اسے ڈاڑھی نہ رکھنے پر بھی لعنت ملامت کیا کرتے تھے، لہٰذا اس نے سرکاری ملازمت ترک کرکے صحافت اختیار کر لی ۔

ابتدا میں اس نے ترکی کے سب سے پہلے غیر سرکاری اخبار ترجمان احوال میں شرکت کی جس کی بنیاد ۶ ربیع الآخر ۱۲۷۷ھ/۲۲ اکتوبر ۱۸۶۰ء کو آگاہ افندی نے رکھی تھی جو ازمید میں متصرف کے عہدے پر فائز تھا ۔ شناسی اس اخبار کا صدر مدیر تھا، لیکن جلد ھی وہ اس قابل ہو گیا کہ اس نے خود اپنے نام سے ایک رسالہ بعنوان تصویر افکار جاری کیا ۔ یہ رسالہ شناسی کے جانشین، ابوالضیا توفیق اور ابوالضیا کے بیٹے کی کوششوں کی بدولت ذرا سے بدلے ہوے ناموں (تصغیر افکار، توحید افکار) کے ساتھ مدت تک جاری رہا، یہاں تک کہ ۶ مارچ ۱۹۲۵ء کو انقرہ کی حکومت نے اس کی اشاعت روک دی ۔ شناسی کا پرچہ جو اپنے عنوان ذیلی کے مطابق اطلاعات اور تعلیم عامّہ کا ایک ذریعہ تھا، اول اول بہت ھی معمولی وضع اور غیر شخصی (impersonal) صورت سے نکلنا شروع ہوا ۔ صرف اس کی پہلی اشاعت میں متعدد سطروں کا ایک دیباچہ تھا جس پر مصنف کے دستخط تھے ۔ تصویر افکار ہفتے میں دو بار نکلتا تھا، چار صفحات پر چھپتا تھا اور بہت ھی مختصر تقطیع کا اخبار تھا ۔ اس کی چار بڑی سرخیاں ہوتی تھیں : (۱) داخلی خبریں (حوادثات داخلیہ [illegible]) کے تقررات پر مشتمل، (۲) خارجی خبریں (حوادثات خارجیہ)، (۳) اشتہارات (اعلانات)، اور (۴) پاورقی، ادب لطیف یا تنقید (تفرقہ) ۔ ان پاورقیوں میں جو چیزیں شائع ہوتی رہیں ان میں صبحی بے کی نگارشات شامل ہیں (جن میں سے ایک علم مسکوکات پر ھے) ۔ ان کے علاوہ فلسفۂ تاریخ پر احمد وفیق کے لیکچر اور بعض نسبۃً پرانی تصانیف مثلاً کاتب چلبی کی میزان الحق بھی چھپی، اور بوفون Buffon کی نگارشات میں سے بعض کے ترجمے بھی شائع ہوے جو ابوالغازی نے کیے تھے (شجرۂ ترکی) ۔ اخبار جریدۂ حوادث کا جس میں سعید بے (آئندہ صدر اعظم کوچوک سعید پاشا) کی لکھی ہوئی چیزیں چھپتی تھیں، ضمیمہ روزنامہ کے عنوان سے چھپتا تھا ۔ اس ضمیمے کی مخالفت فرانسیسی اخبار Courrier d'Orient نے کی جس کا ایڈیٹر پی ایتری Pietri تھا اور تصویر افکار نے روزنامہ کے خلاف اس فرانسیسی اخبار کی تائید کی ۔ اس مناظرے نے جو امارت بحری کو کوئلا فروخت کرنے کے ایک معاملے سے چھڑا تھا، ایک ادبی رنگ اختیار کر لیا، کیونکہ سعید بے نے اس کے دوران میں عربی زبان کی ایک فاش غلطی کی، یعنی مبحوث عنہا کی جگہ مسئلہ مبحوثۃ عنہا کی ترکیب استعمال کی، اور آخر میں شناسی کو عوام کے سامنے فتحیاب کرنے کے لیے عربی اخبار الجوائب کے ایڈیٹر احمد فارس شدیاق باشندۂ شام کو بیچ میں کودنا پڑا ۔

شناسی نے جریدۂ عسکریہ (*Journal Militaire*) میں بھی شرکت کی جس کی بنیاد وزیر جنگ فؤاد پاشا نے رکھی تھی اور Courrier d'Orient میں بھی جس کے مدیر پی ایتری Pietri سے اس کی شناسائی اس کے زمانۂ قیام پیرس میں ایک البانوی [illegible] کے ذریعے ہوئی تھی ۔ جب

سرمدی جس کے خیالات ضرورت سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھے جاتے تھے، گرفتار ہوا اور اسے جلا وطن کرکے عکہ (St Jean d'Acce) بھیج دیا گیا، تو شناسی خائف ہو گیا اور Pietri کی مدد سے ایک فرانسیسی جہاز پر سوار ہو کر فرار ہو گیا تاکہ پیرس میں پناہ لے۔ جب تک صدر اعظم جو اس سے مخاصمت رکھتا تھا، مر نہ گیا، شناسی واپس ترکی نہ آیا۔ وہ خود بھی ستمبر ۱۸۷۱ء میں عین عالم شباب میں فوت ہو گیا۔

صحافتی سرگرمیوں کے علاوہ شناسی کی ادبی کارگزاری کچھ بہت وسیع نہیں؛ یہ زیادہ تر پراگندہ مقالات پر مشتمل ہے جو کلیات کی شکل میں جمع نہیں کیے گئے۔

۱۸۵۹ء میں اس نے ایک رسالہ بعنوان *Extraits de poésies et de prose traduits en vers du français en turc* (مطبع مشرقی، قسطنطینیہ تقطیع ۴م) شائع کیا؛ اس میں گیارہ صفحے فرانسیسی کے اور اتنے ہی ترکی کے ہیں۔ اس کے مشتملات میں راسین Racine، لامارتین Lamartine، لا فونتین La Fontaine گلبرٹ Gilbert اور فنیلون Fenelon کے مختصر اقتباسات اور منفرد اشعار ہیں۔ اس کا دوسرا ایڈیشن تصویر افکار کے پریس میں شائع ہوا (۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء-۱۸۷۱ء)۔ یہ چھوٹی سی تالیف اس لیے اہم ہے کہ وہ مغرب کی ادبی مصنفات کا پہلا ترکی ترجمہ ہے (جو قریب قریب تمام فرانسیسی میں ہیں)۔

شناسی کا کلام ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰ء-۱۸۷۱ء میں ایک اور کتابچے کی شکل میں بعنوان منتخبات اشعار شائع ہوا۔ اسے ابو الضیاء توفیق نے شائع کیا (تصویر افکار پریس)۔

کلام کا یہ انتخاب اقتباسات کے اس مجموعے کے ساتھ جو اوپر مذکور ہے ابو الضیاء توفیق نے یکجا کرکے دیوان شناسی کے نام سے یکم محرم ۱۳۰۳ھ/ ۱۰ اکتوبر ۱۸۸۵ء کو شناسی کے بیٹے کی اجازت سے شائع کیا اور بعد میں اسے ۱۳۱۰ھ/۱۸۹۲-۱۸۹۳ء میں دوبارہ شائع کیا (کل صفحے ۱۱۸ - تقطیع ۱۲م)۔

شناسی کے کلام میں کوئی ایسی چیز نہیں جو انقلابی ہو، اور نہ اس سے کسی بڑی شاعرانہ صلاحیت ہی کی شہادت ملتی ہے۔ اس میں مدحیہ قصائد، قطعات تاریخ، غزلیات، ہجویات اور حمد الٰہی وغیرہ کی سی چیزیں ہیں، لیکن اس میں دو تین منظوم قصے ہیں، اور ایک دلیرانہ بدعت بھی موجود ہے جو صرف دو شعروں میں برتی گئی ہے۔ اس سے ہماری مراد وہ نظم ہے جس میں اس نے خالص ترکی الاصل الفاظ (صافی ترکجہ) کے استعمال تک محدود رہنے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کا غیر وقیع نتیجہ یہ ہے:

گوامی ایردی باشم یرہ زینہ گیادم ایسہ وارمی
باشی ینجلیق یلدیزی دوشکون کیمسہ۔

”زمین پر آنے کے بعد کیا میرے عقل و ہوش آسمان کو پرواز کر گئے ہیں“ ؟

”کیا کوئی شخص ہے جس کی قسمت کا ستارہ میرے ستارے کی طرح منحوس ہو“ ؟

(یہ لائق توجہ ہے کہ اس میں اس نے جو بحر (رمل) استعمال کی ہے وہ قدیم عروض ہی سے مستعار ہے)۔

فن تمثیل نگاری میں بھی شناسی نے پہل کی اور سب سے پہلی ”کامیڈی“ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ سب سے پہلی غنائی تمثیل vaudeville بعنوان شاعر اولنمہ سی (”شاعر کی شادی“) تصنیف کی۔ یہ تصنیف فی نفسہٖ کمزور ہے لیکن اس میں جدت کے وصف کے علاوہ یہ خوبی ہے کہ اس میں شادی بیاہ کے پرانے رسم و رواج پر

تنقید کی گئی ہے۔ تمثیل کے پلاٹ کا تعلق ایک ایسی شادی سے ہے جس میں دھوکے سے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ نقاب پوش دلہن کی جگہ اس کی بہت بد صورت بہن دے دی جائے۔ Vámbéry نے اس کا ترجمہ جرمن میں کیا ہے۔

ان چیزوں کے علاوہ شناسی نے ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۱-۱۸۵۲ء میں تقریباً دو ہزار ترکی کہاوتیں جمع کیں، جن کے ساتھ اس نے عربی، فارسی اور فرانسیسی کی کچھ ہم معنی امثال بھی شامل کر دیں۔ یہ مجموعہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳ء میں اور دوبارہ ۱۲۸۷ھ/۱۸۷۰-۱۸۷۱ء میں تصویر افکار پریس سے بعنوان ضروب الامثال عثمانیہ شائع ہوا۔ بالآخر ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳-۱۸۸۴ء میں ابوالضیاء نے اس کا تیسرا ایڈیشن شائع کیا جس میں اضافہ کرکے اس نے امثال کی تعداد کو ۴۰۰۴ تک پہنچا دیا (دیکھیے *J A*، 8، ۱۸۶۳ء، ۲ : ۲۶۹، ۱۲۳؛ ۱۸۷۱ء، ۲ : ۱۳۷، ۲۲)۔

ترکیہ کی ادبی تحریکوں کی ترقی پر شناسی نے جو اثر ڈالا، اس کا مقابلہ اس اثر سے تو نہیں کیا جا سکتا جو اس کے نو عمر حریف اور متوسل نامق کمال نے چھوڑا، لیکن خود زبان کے احیا میں اس نے جو حصہ لیا وہ قابل لحاظ ہے۔ اس نے تحریری زبان کو بول چال کی زبان سے قریب تر لا کر اور عربی و فارسی کے فاضلانہ اثرات کو محدود کرکے زبان کو سادہ بنانے میں قابل قدر کوشش کی۔ غرض یہ تھی کہ ترکی کو ایسی زبان بنا دیا جائے، جو جدید تمدن کی ضرورتیں پوری کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

نحو کے میدان میں اس کی اصلاحی تحریک کی خصوصیت یہ تھی کہ نسبۃً چھوٹے جملے لکھے جائیں۔ کوچوک سعید پاشا نے (جو ان دنوں سینیٹ Senate کا صدر تھا)، اپنی کتبجی لسانی (صباح، ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء، ۸ تقطیع کے ۱۴۴ صفحات) میں کہا کہ چھوٹے چھوٹے جملے استعمال کرنے کا سہرا شناسی کے سر نہیں، بلکہ یہ اقدام رشید پاشا نے اپنے عہد جوانی میں کیا تھا جب وہ آمدجی (referender) کے عہدے پر فائز تھا، گو بعد میں وہ پھر پرانے بھاری بھرکم اسلوب بیان کی طرف لوٹ آیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس معاملے میں سب سے پہلی حقیقی تحریک فنرلی (یعنی فنار Phanar کے یونانیوں) کی طرف سے ہوئی جنھیں ترکوں نے دیوانی ملازمت میں لے رکھا تھا، نیز یہ کہ اس تحریک کا آغاز ۱۲۴۵ھ/۱۸۲۹-۱۸۳۰ء ہی سے ہو چکا تھا۔ سعید پاشا اس پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس سے یہ ضروری نہیں کہ شناسی کی خدمات کی تحسین نہ کی جائے۔ اس نے کامیابی کے ساتھ ترکی زبان کو کہنہ و فرسودہ الفاظ سے چھٹکارا دلایا اور مغربی ادب کے ساتھ اس کا ربط قائم کرکے اسے نئی زندگی بخشی (کتاب مذکور، ص ۱۰۶، ۱۰۷)۔

شناسی کا ایک خط (۳۰ کانون ثانی ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء)، جو اس نے پیرس سے اپنی والدہ کو لکھا تھا، جدید اسلوب کا نمونہ سمجھا جاتا ہے (ابوالضیا نے اسے نمونۂ ادبیات میں شائع کیا ہے)۔

عبدالحلیم ممدوح کا بھی یہی خیال تھا کہ کمال بے اور ابوالضیا نے شناسی کے ادبی اثرات کی وسعت بیان کرنے میں مبالغے سے کام لیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ نہ صرف اس کے فوراً بعد آنے والے اس میدان میں اس پر فائق ہیں، بلکہ اس سے پہلے بھی بعض اہم مصلحین موجود تھے، مثلاً عاکف اور پرتو پاشا، لیکن کچھ بھی ہو، اس

میں شک نہیں کہ شناسی ترکی میں ادبی تنقید کا بانی ہے۔

راقم مقالہ نے شناسی کے قیام پیرس کے آثار تلاش کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا، ممکن ہے کسی روز حسن اتفاق سے اس کی تحقیقات کے بہتر نتائج نکل سکیں۔ ترکی زبان کی اس تیرہ جلدوں کی لغات کا بھی جائزہ لینا چاہیے جو کہا جاتا ہے کہ شناسی نے مخطوطے کی شکل میں چھوڑی ہے۔ اس کا کچھ حصہ بوڈاپسٹ کے قومی کتاب خانے میں اور کچھ حصہ وی انا کے کتاب خانے میں ہے (نیز دیکھیے مادۂ عبدالحلیم ممدوح)۔

مآخذ: (۱) شناسی کا بہترین دستاویزی مطالعہ Vladimir Gordlevski: *Očerki po novoy osmanskoy lit'eratur'e* (روسی)، ماسکو ۱۹۱۲ء ہے (*Travaux de l'Institut Lazarev* کراسہ ۳۹)؛ ۲۶۰ صفحات؛ نیز دیکھیے: (۲) ابوالضیا توفیق، نمونۂ ادبیات، ص ۲۵۲، قسطنطنیہ ۱۸۷۹ء، بار دوم ۱۸۸۶ء؛ (۳) عبدالحلیم ممدوح: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطنیہ ۱۳۰۶ھ، ص ۹۳ تا ۹۹؛ (۳) سعید پاشا دیکھیے اوپر متن مقالہ میں)؛ (۴) مجموعۂ علما، کتبخانۂ ابوالضیاء کے رسالے (پمفلٹ) عدد ۲۳ و ۲۴؛ (۵) احمد رفیق: شناسینک برای تحصیل پاریسہ گیتمہ سی، ترک تاریخی انجمنی مجموعہ سی، (*Shināsinin berāyi taḥṣīl Parise gitmesi Türk tarīkhī endjümeni medjmūʿasi*)، یکم مئی ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۵ء، ص ۲۱۵ تا ۲۱۶؛ (۶) Paul Horn: *Geschichte der türkischen Moderne*، لائپزگ ۱۹۰۲ء، ص ۱۰ تا ۱۲ (دیکھیے اس تصنیف کے مآخذ، ص ۵)؛ (۷) L. Bonelli: *Della lingua e letteratura turca contemporanea*، وینس ۱۸۹۲ء؛ (۸) مقرب: *A travers la littérature turque* (II) *La Revue* سابقًا (*Revue des Revues*) یکم ستمبر ۱۹۰۷ء۔

(J. DENY)

* **شنترہ (یا شنترہ)**: جدید سنترہ Cintra کا عربی نام، پرتگال کا ایک چھوٹا سا شہر، جو لزبن Lisbon کے شمال مشرق کی طرف ۱۶ میل کے فاصلے پر، سطح سمندر سے ۷۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ مسلمانوں کے عہد حکومت میں یہ بہت آباد شہر تھا۔ عرب جغرافیہ دان اس کے اردگرد کے علاقے کی زرخیزی کا ذکر کرتے ہیں؛ اس کے سیبوں کو عالمگیر شہرت حاصل تھی۔ جب تک یہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا، ہمیشہ اپنے اہم ہمسایہ شہر لزبن (اشبونہ) کی قسمت میں شریک رہا۔ ۱۱۴۷ء میں شاہ پرتگال الفانسو ہنریکوز Affonso Henriquez نے اسے دوبارہ فتح کر لیا۔ پھر عیسائیوں کے قبضے میں آنے کے بعد یہ پرتگیزی بادشاہوں کا محبوب مسکن بن گیا۔ شنترہ کے محل ہی میں Dom Sebastian نے ۱۵۷۸ء میں مراکش کے خلاف وہ مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا جس کا القصر الکبیر کے نزدیک وادی المخازن کے کناروں پر، بہت تباہ کن انجام ہوا۔

جدید شنترہ میں مسلمانوں کے عہد کے ایک قدیم قلعے کے بہت سے کھنڈر نمایاں ہیں۔ یہ قلعہ ۱۴۳۰ فٹ کی بلندی پر بنایا گیا تھا اور اب Castello dos Mouros کہلاتا ہے۔ اس کے ایک گرجا اور غسل خانوں کے کھنڈروں سمیت، اب اینٹوں اور پتھروں کے صرف دو انبار رہ گئے ہیں۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفۃ المغرب، طبع Dozy و ڈخویہ، متن ص ۱۷۵، ترجمہ ص ۲۱۱؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۷۳؛ (۳) المقری: نفح الطیب، انگریزی ترجمہ: *Analectes*، ۱: ۱۰۲؛ (۴) David Lopes: *Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano*، لزبن ۱۹۱۱ء، ص ۶۱ تا ۶۲۔

(LÉVI-PROVENÇAL)

* **شنترین** : (ع) (نسبت شنترینی) Santarem پرتگال میں Estremadura کے علاقے میں لزبن سے ۴۱ میل شمال مشرق کی جانب سمندر کی سطح سے ۳۵۰ فٹ بلند، دریاے تاجہ (Tagus) کے داہنے کنارے ایک پہاڑی کی ڈھلان پر واقع ہے ۔ روما والے اسے Scalabis یا Praesidium Iulium کہتے تھے ۔ اس کا نام سینٹ آئرین کے نام پر رکھا گیا ۔ وہ وہاں ۶۵۳ھ میں قتل کر دی گئی تھی اور اس کی لاش توماو کے مقام پر دریا میں پھینک دی گئی جو ۳۰ میل دریا سے اوپر کی طرف تھا ۔ یہ لاش سنترم Santarem کے بالمقابل پہنچ کر رک گئی اور شہر کا نام سینٹ کے نام سے موسوم ہو گیا ۔ اندلس کے تمام جغرافیہ نویس سنترم کو اس علاقے کا بڑا شہر قرار دیتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الادریسی : صفة المغرب، طبع و مترجمۂ ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۸۶، ۲۲۵؛ (۲) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۷۲؛ (۳) المکتبة الجغرافیة العربیة، اشاریے؛ (۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۳۲۷، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۵ : ۳۰۰؛ (۵) E. Fagnan : Extraits inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۹۲؛ (۶) J. Alemany Bolufer : La Geografia de la Peninsula Iberica en los escritores arabes، غرناطہ ۱۹۲۱ء، ص ۱۳؛ (۷) ابن عذاری : البیان المغرب، طبع ڈوزی، ۲ : ۲۲۱، مترجمۂ Fagnan، ۲ : ۳۲۷؛ (۸) المراکشی : المعجب، طبع ڈوزی، ص ۱۵۲، ۱۷۱ ببعد، و ۱۸۵ ببعد، مترجمۂ Fagnan، ص ۹۳، ۱۳۸ ببعد، ۲۲۲ ببعد؛ (۹) ابن ابی زرع : روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۰۵، ۱۳۹ تا ۱۴۱؛ (۱۰) ابن خلدون : کتاب العبر، (طبع بولاق)، ۶ : ۲۴۱، مترجمۂ de Slane، Histoire des Berbères، ۲ : ۲۰۵؛ (۱۱) الحلل الموشیہ، مطبوعہ تونس، ص ۱۲۰؛ (۱۲) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۸ : ۲۶۸؛ ۱۱ : ۷۰، ۳۳۳، جزوی ترجمہ از Fagnan، در Annales du Maghrib et de l' Espagne، ص ۳۳۲، ۵۵۷، ۶۰۳؛ (۱۳) المسعودی : مروج الذہب، طبع Barbier de Meynard، ۲ : ۷۲؛ (۱۴) المقری : نفح الطیب، ۱ : ۳۳۰؛ (۱۵) Florez : España Sagrada، بار دوم، ۱۴ : ۳۲۰، ۳۲۹ تا ۳۴۱ (Chronicon Lusitanum)، ۲۳ : ۳۳۱، ۳۳۳ (Chronicon Conimbricense)؛ (۱۶) R. Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne، ۲ : ۳۳۷؛ ۴ : ۵۶؛ (۱۷) وہی مصنف : Recherches، بار سوم، ۱ : ۱۹۷؛ ۲ : ۴۴۳ تا ۳۸۰؛ (۱۸) L' expédition du calife almohade Abou-Yacoub contre le Portugal؛ (۱۹) F. Codera : Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España، سرقسطہ ۱۸۹۹ء، ص ۱۱، ۲۳۳ تا ۲۴۳ ۔

(E. Lévi-Provençal [تلخیص از ادارہ])

* **شنت مانکس** : (Simancas) شمالی سپین کا ایک چھوٹا سا قصبہ جو ابلد الواید کے جنوب مشرق میں آٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے اور اب اپنے ایک قلعے کی وجہ سے مشہور ہے جہاں حکومت سپین کی قدیم تاریخی دستاویزات محفوظ ہیں ۔ اس کا عربی نام ابن خلدون کی کتاب العبر میں شنت مانکس لکھا ہے ۔ اس کے قریب ہی ۳۲۷ھ/۹۳۹ء میں عیسائی بادشاہ رامیرو ثانی Ramiro II نے اموی خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث کی فوجوں کو شکست دی تھی ۔ یہ لڑائی بذات خود ایک اور زیادہ خونریز جنگ وقعة الخندق یا جنگ (Alhandega) کا پیش خیمہ تھی، جو اس کے فوراً بعد شلنقة کے جنوب میں دریائے طورمس Tormes کے کنارے لڑی گئی ۔

مآخذ : (۱) اخبار مجموعہ، طبع Lafuente y

Alcantara، میڈرڈ ۱۸۹۶ء، ص ۵۵ تا ۱۵۶؛ (۲) المسعودی: مروج الذہب، طبع Barbier de Meynard و Pavet de Courteille، ۱ : ۳۶۳، ۳ : ۴۲؛ (۳) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۸ : ۲۰۸ = Annales du Maghreb et de l' Espagne، جزوی ترجمہ E. Fagnan، ص ۳۰۴؛ (۴) ابن خلدون: کتاب العبر، قاہرہ ۴، ص ۱۲۹؛ (۵) المقری: نفح الطیب (Analectes)، ۱ : ۲۸۸؛ (۶) R. Dozy: Hist. des Musulmans d' Espagne، ۳ : ۹۲؛ (۷) Recherches sur l' histoire et la littérature des Arabes d' Espagne، ۱، ص ۱۵۶ تا ۱۶۰۔

(E. Lévi-Provençal)

* **شَنْت مَرِیّۃُ الغرب:** (= شَنْت ماریۃ الغرب، یا سینٹ میری۔ مغربی عربی میں اسے شنت مَریۃ الغرب کہتے ہیں تاکہ اسے شنت مریۃ الشرق یا شنت مریۃ ابن رزین سے جو زمانۂ حال میں Albarracin کہلاتا ہے، ممیز کیا جا سکے)۔ مُؤخر الذکر ہسپانیہ میں Teruel کے صوبے کا ایک شہر ہے؛ قدیم زمانے میں الاندلُس کے جنوب مغربی حصے کا ایک شہر، جس کا اصلی عربی نام الغرب (Algarve) پرتگیزوں نے بحال رکھا ہے۔ شنت مریۃ الغرب کو بالعموم فارو Faro ہی سمجھا جاتا ہے، جو راس سینٹ میری کے شمال مغرب میں ایک چھوٹی سی پرتگیزی بندرگاہ ہے۔ یہ لزبن سے villareal de são Antonio کے سرحدی سٹیشن کی طرف جانے والی ریلوے لائن پر مؤخر الذکر (villareal de são Antonio) سے ۳۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ شنت مریۃ سے نسبت شنتمری آتی ہے دیکھیے ''الاعلم الشنتمری'')۔

اسلامی عہد میں شنت مریۃ الغرب اس صوبے میں شامل تھا جس کا دارالحکومت silves (شلب) تھا۔ یہ چھوٹا سا شہر تھا سلیمان المستعین باللہ اُموی نے (۴۰۷ھ/۱۰۱۶ء) میں اس کی حکومت ایک مجہول الاصل شخص ابو عثمان سعید ابن ہارون المردی کو دے دی۔ مُؤخر الذکر اپنی جائے سکونت میں آزاد و خود مختار حاکم کی حیثیت سے متمکّن ہو گیا اور اپنی موت یعنی ۴۳۳ یا ۴۳۴ھ/۱۰۴۲-۱۰۴۳ء تک حکمران رہا۔ اس کا بیٹا محمّد اس کا جانشین ہوا۔ اس نے المعتصم کا اعزازی لقب اختیار کر لیا، لیکن ۴۴۴ھ/۱۰۵۲ء میں اسے ابو عمرو المُعْتَضِد عبّادی نے تخت سے اتار دیا اور شنت مریۃ الغرب کی چھوٹی سی ریاست کو اشبیلیہ میں شامل کر لیا۔ اگر الادریسی، یاقوت اور القزوینی کے بیانات پر اعتماد کیا جائے تو آزادی کی اس قلیل مدت میں بھی جو دو شہزادے حکمران رہے، انہوں نے اس شہر کو بہت زیادہ آراستہ اور با رونق بنا دیا اور اس میں متعدد نفیس عمارات تعمیر کرا دیں؛ اس میں ایک جامع مسجد تھی، بعض دوسرے معابد اور ایک گرجا بھی تھا جس میں بڑے بڑے خوبصورت ستون تھے۔

شنت مریۃ الغرب ساتویں صدی سے برابر اشبیلیہ کی قسمت کا شریک حال رہا اور ۲۳۹؛ تا ۱۲۵۲ء میں سانخو Sancho ثانی کی تسخیر الغرب کے بعد بالآخر پرتگیزوں کے قبضے میں چلا گیا۔

مآخذ: الادریسی: صفۃ المغرب، طبع ڈوزی و ڈخویہ، ص ۱۷۹، ۲۱۲؛ (۲) یاقوت: مُعجم، طبع Wüstenfeld، بذیل مادّہ؛ (۳) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۲ : ۳۶۳؛ (۴) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۱۶۸؛ (۵) ابن فضل اللہ العُمَری:

مسالک الابصار، مترجمۂ Fagnan (Extraits inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء)، ص ۸۷؛ (۶) Lerchundi و Simonet: Crestomatía arábigo-española، ص ۵۵؛ (۷) R. Dozy: Historie des Musulmans d'Espagne، ۲: ۲۶۰ و ۴: ۳۰۰ تا ۳۰۲؛ (۸) وهی مصنف: Scriptorum arabum loci de Abbadidis، ۲: ۱۲۳، ۲۱۰ تا ۲۱۱؛ (۹) David Lopes: Toponymia araba de Portugal، اقتباس از Revue Hispanique، ۹ (پیرس ۱۹۰۲ء)؛ ۲۸ ببعد؛ (۱۰) وهی مصنف: Os Arabes nas obras de Alexandre Herculano, Notas marginaes de lingua e historia portuguesa، Lissabon ۱۹۱۱ء، ص ۸۷ ببعد؛ [(۱۱) اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(E. Lévi-Provençal)

شَنْت یاقب: [= شنت یعقوب؛ شنت یاقو]؛ (یاقو در ابوالفداء): ہسپانوی سنتیاگو Santiago کی عربی شکل؛ فرانسیسی میں St. Jacques de Compostelle؛ ہسپانیہ میں مسیحی عہد کی مشہور ترین زیارت گاہ، جِلّیقیہ [رک باں] کی سلطنت کا سابق پایۂ تخت، سطح سمندر سے ۷۶۰ فٹ بلند؛ بیغہ Vigo اور کرونہ La Coruña کے مابین راس Finisterre کے مشرق میں واقع ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں روایت کے مطابق ہسپانیہ کے سرپرست ولی حواری سینٹ جیمز St. James اعظم کے تبرکات موجود ہیں، جو اس جزیرہ نما کو عیسائی بنانے کے لیے سنتیاگو کے قریب ساحل پر اترا تھا۔ یہیں گیارھویں صدی سے پیشتر St. James Compostelle کے نام پر ایک مشہور گرجا تعمیر کیا گیا، جس کا ذکر عربی مصنفین نے پوری تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ البیان المغرب کے مصنف کے بیان کے مطابق عیسائیوں میں اس گرجا کی وہی شان تھی، جو مسلمانوں کے ہاں کعبے کی۔ ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں حاجب المنصور ابن ابی عامر نے قرطبہ سے شنت یاقب کے خلاف ایک مہم روانہ کی۔ اس مہم کا حال ڈوزی نے مفصل بیان کیا ہے، جو ابن عذاری سے ماخوذ ہے۔ شہر سے تمام باشندے نکل چکے تھے۔ ۲ شعبان/۱۰ اگست کو عرب فوج نے اس پر قبضہ کر لیا اور اسے جلا کر پیوند خاک کر دیا۔ صرف شنت یاقب کی قبر کا احترام کیا گیا۔ گیارھویں صدی کے اختتام پر جلیقیہ کے بادشاہ Bermudo ثانی نے شنت یاقب کو مسلمانوں سے واپس لے لیا اور زیارت گاہ کی روایتی شان و شوکت کو پھر سے بحال کر دیا۔ موجودہ گرجا کی تعمیر گیارھویں صدی کے آخری ربع میں الفانسو ششم کے عہد حکومت میں عمل میں آئی اور یہ اس عبادت گاہ کی بنیادوں پر تعمیر کیا گیا جسے خلیفہ المنصور نے تباہ کر دیا تھا۔

مآخذ: (۱) الادریسی: صفة المغرب، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن، ص ۱۷۳؛ ترجمہ، ص ۲۰۷؛ (۲) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۸۲ تا ۱۸۳؛ (۳) یاقوت: معجم، بمدد اشاریہ؛ (۴) E. Fagnan: Extraits inédits relatifs au Maghreb، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۱۱۷ تا ۱۱۸، ۱۳۹ تا ۱۵۰؛ (۵) E. Saavedra: La geografía de España del Edrisi، میڈرڈ ۱۸۸۱ء، ص ۷۶؛ (۶) ابن عذاری، البیان المغرب، طبع ڈوزی، ۲: ۳۱۹ ببعد؛ مترجمۂ Fagnan، ص ۴۹۱ ببعد؛ (۷) المقری: نفح الطیب، ۱: ۲۷۰؛ (۸) R. Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne، ۲: ۲۲۸ ببعد؛ [(۹) عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، بذیل مادہ].

(E. Lévi Provençal)

شِنْدی: شندی، ۱۸ درجے ۱ دقیقے عرض بلد شمالی، ۳۳ درجے ۵۹ دقیقے طول بلد مشرقی پر دریاے نیل کے دائیں کنارے پر ایک شہر جو خرطوم سے تقریباً

۴۰۰ میل شمال کی جانب مصر اور سنّار کے درمیان قافلوں کی قدیم شاہراہ پر واقع ہے۔ اسی نام سے یہ صوبے کا ایک ضلع بھی موسوم ہو گیا ہے۔ آج کل یہ وادی حلفا۔ خرطوم ریلوے پر ایک اہم اسٹیشن ہے۔ یہاں انجن سازی اور چمڑے اور لوہے کے متعدد کارخانے ہیں۔ اگرچہ اب بھی یہ ایک بارونق شہر ہے، تاہم پرانے وقتوں میں یہ سارے مشرقی سوڈان میں چوٹی کی تجارتی منڈی تھا۔ اس کی آبادی پچاس ہزار سے زائد نفوس پر مشتمل تھی۔ تاریخی ادوار میں وہ سنگدل حملہ آوروں اور بے رحم لٹیروں کا تختۂ مشق بنتا رہا اور اس لیے وہ اپنی گزشتہ عظمت کو بحال نہ رکھ سکا۔ یہ اس خطے کا مرکز ہے جو اپنی سرو قامت حسین عورتوں کے لیے مشہور ہے۔ یہ ایک نمایاں اور قابل ذکر حقیقت ہے کہ اس خطے پر گزشتہ قرون میں پے در پے ملکائیں حکومت کرتی رہی ہیں۔ اس عہد کا ایک دھندلا سا سراغ اٹھارھویں صدی کے ایک سیّاح کی کہانی میں ملتا ہے جو ۱۷۷۲ء میں شندی کی ایک ''ملکہ'' سے ملا تھا (Bruce : *Travels*، ۶ : ۳۴۸)۔ شمالی و جنوبی نواح میں قدیم شان و شوکت کے آثار اب بھی ہویدا ہیں، مثلاً Meroe کے کھنڈر اور اس کے گرتے ہوئے اہرام۔ ۱۸۸۲ء میں شہر کو ایک ہولناک سانحے سے دوچار ہونا پڑا۔ مقامی حاکم نے، جو مک Mek کہلاتا ہے اور جو نمر (چیتے) کے لقب سے معروف تھا، محمد علی کے بیٹے اسمٰعیل کو، جسے اس کے باپ نے باغی اور سرکش قبائل کی سرکوبی اور فراری مملوک بیگوں کو سزا دینے کی غرض سے بھیجا تھا ایک نہایت شاندار دعوت پر مدعو کیا۔ جب مصری شراب کے نشے میں مدہوش تھے تو عمارت کو آگ لگا دی گئی اور اسمٰعیل اور اس کے تمام خدم و حشم جل کر راکھ ہو گئے۔ اس جرم کی پاداش میں محمد بے دفتر دار نے شہر پر گولہ باری کی اور ہزارہا آدمی نہایت ہی گھناؤنے طریق پر قتل کر دیے گئے۔ ۱۸۸۴ء میں [جنرل] Gordon گارڈن کے لیے جو امدادی مہم بھیجی گئی وہ شندی کے پاس سے گزری۔ ۱۸۹۸ء میں انگریزی مصری قبضے کے بعد سے یہ شہر بہت حد تک ترقی کر گیا ہے۔

مآخذ : (۱) شاہزادہ ابراہیم حلمی : *Bibliography of Egypt and the Sudan*، ۲ : ۲۳۳؛ (۲) James Bruce : *Travels*، ایڈنبرا ۱۸۱۳ء؛ (۳) Burckhardt : *Travels*، ص ۲۷۷ تا ۲۹۱؛ (۴) Wallis Budge : *The Egyptian Sudan*، ۲ : ۴۰۲ ببعد۔

(J. WALKER)

الشَّنْفَرٰی : [عمرو بن مالک الازدی] ایّامِ جاہلیت کا ایک شاعر، جسے عرب ان بہت تیز دوڑنے والوں میں شمار کرتے ہیں اور جن میں تأبّط شرّا بھی شامل تھا۔ یوں تو نسّاب اس کا مکمل سلسلۂ نسب جانتے ہیں، لیکن چونکہ وہ مختلف مآخذ جو ہم نے استعمال کیے ہیں اس نام اور اس کے قریبی اجداد کے ناموں پر بھی متفق نہیں، البتہ اس بات پر سب متفق ہیں کہ وہ دراصل جنوبی عرب کے قبیلۂ بنو الاواس بن الحِجر بن الہنو [=الہِنْء] بن الازد میں سے تھا [لیکن اس نے شمالی عربوں کی زبان میں شعر کہے]۔ وہ ان معدودے چند جنوبی عرب کے شعرا میں سے ہے جن کے اشعار محفوظ ہیں۔ اسے لڑکپن میں بنو شبابۃ بن فہم [ان مالک] نے جو قبیلۂ قیس عیلان کی ایک شاخ ہیں، قید کر لیا تھا۔ یہ ان کے ہاں قید میں رہا یہاں تک کہ بنو شبابہ کے ایک آدمی کو قبیلۂ ازد کی شاخ بنو سلامان بن مفرّج نے قید کر لیا۔ جب ان دونوں قیدیوں کا تبادلہ ہوا تو شنفرٰی کو رہائی ملی۔ یہ بنو سلامان بن مفرّج کے ہاں قبیلے کے ایک فرد کے طور پر مقیم رہا، حتی کہ اس نے بنو سلامان کی

ایک لڑکی سے اظہار عشق شروع کر دیا ۔ لڑکی نے اس بات کا برا مانا اور جب لڑکی کے والد نے اس کی بے عزتی کی تو یہ بنو شبابہ کے پاس جنھوں نے اسے پہلے قید کیا تھا بھاگ گیا ۔ وہاں پہنچ کر جب اسے اپنے صحیح نسب کا علم ہوا تو اس نے قسم کھائی کہ وہ قبیلۂ سلامان سے بدلہ لے گا اور ان کے ایک سو آدمیوں کو قتل کر کے رہے گا ۔ وہ اپنی قسم کو پورا کرنے میں اس حد تک کامیاب ہوا کہ اس نے ان کے ننانوے (٩٩) آدمی قتل کر ڈالے ۔ بنو فہم کا چھوٹا سا قبیلہ بدنام ڈاکوؤں کا قبیلہ تھا ۔ تأبّطَ شرًّا کی معیت میں شنفری مدتوں ان تمام قبائل کے لیے خوف و ہراس کا باعث بنا رہا جو زیادہ تر بنو فہم سے دور و دراز فاصلے پر رہتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ تأبط شرًّا کی طرح شنفری نے بھی لوٹ مار کی خاطر حملے پیادہ پا کیے اور وسیع ریگستانی علاقوں کو طے کیا ۔ ان ریگستانوں میں وہ شتر مرغ کے انڈوں میں پانی بھر کر ریت میں دبا دیتا تھا، اور اس طرح سے اپنی واپسی کا پختہ انتظام کر لیتا تھا ۔ جب دشمنوں پر قاتلانہ حملہ کرتا اور اس کا تعاقب کیا جاتا تو وہ تیزی سے دوڑ کر بیابان میں واپس چلا آتا اور اس کا پیچھا کرنے والے پیاس سے مر جانے کے خوف سے اس کا تعاقب چھوڑنے پر مجبور ہو جاتے ۔ [اس کی تیز دوڑ ضرب المثل بن گئی ۔ عرب کہتے ہیں: أعدٰی من الشنفری، یعنی شنفری سے زیادہ تیز دوڑنے والا].

جب اس نے اپنے قاتلانہ حملوں سے بنو سلامان کے ٩٩ آدمی مار ڈالے، تو قبیلۂ غامد میں سے تین آدمی رات کے وقت گھات لگا کر بیٹھ گئے ۔ الشنفری أیدہ کے نزدیک النّاصف کے کنویں کی طرف جو آبادی سے دور تھا جا رہا تھا؛ جو نہی الشنفری نے انھیں تاریکی میں دیکھا، اس نے ان میں سے دو کو تیر مار کر زخمی کر دیا ۔ پھر بھی انھوں نے اس پر غلبہ پا لیا اور اس کا ایک ہاتھ کاٹ دینے کے بعد اسے اپنے خیمے میں لے آئے جہاں پہنچ کر انھوں نے اسے مار ڈالا ۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس موقع پر اس نے بہت دلیرانہ اشعار کہے جن میں اس نے کہا کہ اس کی لاش کو دفن نہ کیا جائے بلکہ لکڑ بگھو کے لیے چھوڑ دیا جائے یہ اشعار حماسۃ ابی تمام میں موجود ہیں اور کئی یورپی زبانوں میں ترجمہ ہو چکے ہیں ۔ [تأبّطَ شرًّا نے اس کا مرثیہ کہا (الاغانی، ٢١ : ١٣٦؛ الطرائف الادبیہ، ص ٢٨)] ۔ دیوانِ شنفری امام الشافعیؒ کے عہد میں متداول تھا ۔ الاصمعی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے دیوان الشنفری امام الشافعیؒ (رک بان) سے پڑھا تھا؛ نویں صدی ہجری میں بدر الدین العینی کے پاس موجود ہونے کی شہادت بھی ملتی ہے (العینی: شرح الشواہد الکبرٰی بر حاشیہ خزانۃ الادب، ٤ : ٥٩٦ س ١٠)]، لیکن یہ دیوان اب غالباً مفقود ہو چکا ہے ۔ [البتہ اس کے متداول قصائد و قطعات و اشعار کو الطرائف الادبیۃ، ص ٢٧ تا ٤٣ (قاہرہ ١٩٣٧ء) میں شائع کر دیا گیا ہے]، تاہم ہمارے پاس اس کی دو مشہور نظمیں موجود ہیں، جو خاصی لمبی ہیں ۔ ان میں سے ایک تو قدیم قصائد کے مجموعے موسومہ بہ المفضلیات (طبع لائل Lyall، شمارہ ٢٠؛ طبع Thorbecke، عدد ١٨) میں پائی جاتی ہے جس میں وہ حرام بن جابر سلامانی کے قتل پر خوشی کا اظہار کرتا ہے، لیکن اس نظم کی سب سے بڑی خوبی نمایاں اس کی نسیب یا تشبیب میں پائی جاتی ہے ۔ یورپی قارئین کے لیے یہ نظم لائل Lyall کے نہایت عمدہ ترجمے میں دستیاب ہے ۔ اس کی دوسری نظم جو بالعموم لامیۃ العرب کے نام سے مشہور ہے اور جو بے باکی اور مردانگی کی مظہر ہے پہلی نظم سے زیادہ مشہور ہے، جسے سلوستر د ساسی Sylvestre de Sacy نے

ترجمہ کر کے یورپی قارئین تک پہنچا دیا ہے۔ اسے عربی کی بہترین نظموں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس نظم کا ترجمہ کئی مغربی زبانوں میں یہاں تک کہ پولستانی (Polish) میں بھی ہو چکا ہے۔ اس قصیدے کو عربی ادبا نے بھی سراہا ہے اور ہمارے پاس ایک قدیم شرح ہے جسے مطبوعہ اشاعتوں (قسطنطینیہ ۱۳۰۰ھ وغیرہ) میں المبرد کی طرف منسوب کیا گیا ہے، مگر یہ انتساب درست نہیں ہے، کیونکہ شارح نے خود کئی جگہ بیان کیا ہے کہ اس نے اپنا متن ابوالعباس سے لیا ہے اور [یہ بھی گمان ہے کہ ثعلب کے کسی شاگرد کی تصنیف ہے، کیونکہ] ایک بار (ص ۲۲ ب) کہا ہے کہ احمد بن یحیٰی یعنی کوفی نحوی ثعلب (م ۲۹۱ھ / ۹۰۳ء) سے حاصل کیا ہے۔ اسی شرح کے ساتھ ایک اور شرح [اعجب العجب] بھی چھپی ہوئی ہے جو زیادہ مفصل ہے اور جو الزمخشری (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء) کی تصنیف ہے۔

المفضلیات میں الشنفری کا جو قصیدہ شامل ہے وہ بالاتفاق الشنفری ہی کا کلام ہے، مگر لامیۃ العرب کے بارے میں یہ بات نہیں کہی جا سکتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ترین ادبا کو اس قصیدے کا کوئی علم نہ تھا؛ مثلاً ابن قتیبہ نے اپنی کتاب الشعر و الشعراء میں اس کا ذکر نہیں کیا، اور نہ کتاب الاغانی ہی میں کہیں اس کا تذکرہ ہے، گو مصنف نے الشنفری کے حالات خاصی تفصیل سے درج کیے ہیں (۲۱ : ۱۳۴ تا ۱۴۳)۔ اگرچہ القالی (م ۳۵۸ھ / ۹۶۹ء) نے اپنی ذیل الامالی (۳ : ۲۰۸ تا ۲۱۲) میں اسے پورا نقل کیا ہے، لیکن ساتھ ہی اس نے کتاب کے ابتدائی حصے (۱ : ۱۵۷) میں ہمیں بتا دیا ہے کہ گو یہ قصیدہ بالعموم الشنفری کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن درحقیقت وہ ابو محرز یعنی خلف الاحمر نحوی بصرہ کا کلام ہے۔ القالی نے جس نے اپنی کتاب کا تقریباً دو تہائی مواد ابن درید سے لیا ہے یہ اطلاع بھی اسی سے حاصل کی ہے، اور بعد کی تصانیف میں اسے غالباً اسی ماخذ سے لے کر درج کیا گیا ہے۔

مزید برآں یہ بھی ایک قابل لحاظ حقیقت ہے کہ اسی قسم کی ایک اور تیز و تند نظم کو بھی جو الحماسہ میں شنفری کے ساتھی تابط شرا کی طرف منسوب ہے الشنفری کا کلام بتایا گیا ہے۔ لیکن نقادوں نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ اسی خلف الاحمر کی جعل سازی کا نتیجہ ہے (الحماسہ، طبع Freytag، ص ۳۸۲؛ طبع بولاق ۲ : ۱۶۰)۔ ان نظموں کے علاوہ صاحب کتاب الاغانی نے شنفری کے ایک طویل قصیدے کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے، اور متعدد قدیم کتابوں میں چار اور نظموں کے ٹکڑے منقول ہیں جو غالباً طویل قصیدوں کے بقایا نہیں ہیں۔ [ابن منظور نے لسان العرب میں تقریباً پچیس مرتبہ اس کے اشعار سے استشہاد کیا ہے (دیکھیے عبدالقیوم: فہارس لسان العرب، جلد اول (اسماء الشعرا)]۔

مآخذ: G. Jacob نے اپنی کتاب *Schanfara Studien*، مطبوعہ میونخ ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۵ء میں اس تمام موضوع کا ذکر جامع طور پر کیا ہے، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ دوسرے عربی شعرا کے مقابلے میں شنفری کے قصائد نے یورپ کے ادب میں زیادہ توجہ حاصل کی ہے۔ جن کتابوں کا اس کتاب میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کے علاوہ لامیۃ العرب کے نہایت اعلٰی اور عمدہ طبع کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو جرمنی ترجمے میں Hanover سے ۱۹۲۳ء میں چھپا ہے۔ Jacob نے جن اشعار سے استفادہ کیا ہے ان کے علاوہ بہت سی دیگر قدیم کتابوں میں شنفری کے متفرق اشعار دیے گئے ہیں، لیکن ان اشعار سے ہمارے علم میں قطعاً کوئی اضافہ نہیں ہوتا؛ (۱) [الاصفہانی: الاغانی، ۲۱ : ۱۳۴ تا ۱۴۳؛ (۲) البغدادی: خزانۃ الادب، ۲ :

۱۶ تا ۱۸؛ (۳) القالی: الامالی (بولاق)، ۱: ۱۵۷ و ۳: ۲۰۸ تا ۲۱۲؛ (۴) البکری: سمط اللآلی (طبع المیمنی)، ص ۳۱۲؛ (۵) الزمخشری: اعجب العجب، ص ۱۱؛ (۶) البستانی: الروائع، عدد ۳، بیروت ۱۹۲۷ء؛ (۷) براکلمان: تاریخ الادب العربی، (تعریب)، ۱: ۱۰۵ تا ۱۰۹]۔

(F. Krenkow [و ادارہ])

شوافع: (ع)؛ مسالک اهل السنة و الجماعة میں امام محمد بن ادریس الشافعیؒ [رک بآں] کے متبعین۔ دوسری صدی هجری کے وسط میں فقہ اسلامی کے دو بڑے مراکز قائم هو چکے تھے: کوفے میں حنفی فقہ اور مدینۂ منورہ میں مالکی فقہ۔ دونوں کے قیام کے کوئی نصف صدی بعد امام شافعیؒ نے ان دونوں مرکزوں سے استفادہ کرنے کے بعد ایک نئی فقہ کی تدوین کی جسے حنفی اور مالکی مکتبِ فکر کے بین بین قرار دیا جا سکتا ہے۔ مکۂ معظمہ میں قیام کرکے امام شافعیؒ نے مسلم بن خالد الزنجی سے فقہ حاصل کی، مدینے میں امام مالکؒ سے اکتساب علم کیا اور بغداد میں امام محمد (شاگرد رشید امام ابو حنیفہؒ) سے مستفید هوے، لیکن ان کی فقہ نہ تمام تر فقہ اهل مدینہ پر مبنی تھی، نہ تمام تر فقہ اهل عراق پر، بلکہ وہ ان دونوں کا امتزاج ہے اور اس میں علم کتاب و سنت، علم عربیت، اخبار الناس اور قیاس و رائے سموئے هوے هیں (دیکھیے محمد ابوزهرہ: الشافعی)۔ ابن خلدون نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ امام شافعیؒ نے اهل حجاز کے طریقے اور اهل عراق کے فقہی مسالک کو ملا جلا کر اپنا ایک الگ فقہی مسلک قائم کیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ امام شافعیؒ کا مسلک انتخاب پسندی کا مسلک تھا۔ انھوں نے نہ صرف فقہی مواد پر مکمل عبور حاصل کیا جو اس وقت مراکز علوم اسلامی میں موجود تھا، بلکہ اصول و طریق استدلال فقہ کی تحقیق کی اور مختلف آرا و مسالک میں توافق کی کوشش کی۔ انھوں نے فقہ کے چار مسلّم مآخذ: کتاب، سنت اجماع اور قیاس کو تو استنباط مسائل کے لیے تسلیم کیا اور چاروں کو قابل استدلال سمجھا، لیکن وہ احناف کے استحسان اور مالکیہ کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے، البتہ شوافع کے هاں استصحاب کا اصول موجود ہے، لیکن اس کے متعلق بھی خیال کیا جاتا ہے کہ اسے متأخرین نے داخل مذهب کیا (ان تینوں اصطلاحات اور ان کی تشریح کے لیے دیکھیے صبحی محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام)۔ اگر غور کیا جائے تو استحسان، استصلاح اور استصحاب قیاس هی کی نئی یا ترمیم شدہ صورتیں هیں۔

اصول فقہ کی تدوین کے سلسلے میں امام شافعیؒ کو اولیت حاصل ہے۔ انھوں نے اصول میں سب سے پہلے الرسالہ لکھا جو مصر میں آنے سے پہلے عبدالرحمن بن مهدی کے لیے تحریر کیا تھا۔ پھر مصر آ کر اسے از سر نو مدون کیا اور یہی نسخہ آج کل مروج ہے۔

امام شافعیؒ کے هاں دو فقہی دور نمایاں نظر آتے هیں، یعنی فترۂ متقدمہ (عراقی دور) اور فترۂ متأخرہ (مصری دور)۔ یہ دونوں دور ان کی کتاب الام اور متأخرین شوافع کی تعلیمات میں واضح طور پر نظر آتے هیں اور شافعی فقہا کے اقوال میں یہ حقیقت بصراحت و وضاحت ملتی ہے۔ ان ادوار کی تقسیم امام شافعیؒ کے قولِ جدید اور قولِ قدیم یا طریقۂ جدیدہ و طریقۂ قدیمہ کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے۔ امام شافعیؒ شروع میں امام مالکؒ کے مسلک پر تھے، لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متأثر هو کر انھوں نے اپنے لیے ایک خاص مذهب منتخب کیا اور یہی ان کا عراقی یا قدیم مذهب تھا۔ بعد میں جب وہ مصر میں مقیم هوے تو اپنے بعض اقوالِ سابقہ کو ترک کر دیا اور اپنے تلامذہ کو نئے مصری مذهب

کی تلقین کی اور یہ ان کا جدید مذہب کہلایا۔ اگرچہ مسلک قدیم کے بارے میں روایت نہ کرنے کی ممانعت خود امام شافعیؒ سے ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود متقدمین و متأخرین شافعیہ کی کتابوں میں ابواب فقہ کے متعلق ان کے قدیم اقوال شائع ہوے اور ان اقوال کی کثرت نے ترجیح و تخریج اور تصحیح کے مختلف دروازے کھول دیے اور بعد میں آنے والے علما ان کے مابین موازنہ، تطبیق و توافق کرنے میں مصروف رہے۔ فقہاے شافعیہ میں سے کئی ایک نے ایسے متعدد مسائل پر عمل کرنے کا فتوی دیا جو مذہب قدیم سے تعلق رکھتے تھے اور انھیں جدید پر ترجیح دی۔ فقہ شافعی کی تاریخ میں یہ بھی ایک نمایاں باب ہے۔ قدیم و جدید کے اس اختلاف کی طرف امام نووی نے بھی اشارہ کیا ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ابو زہرہ: الشافعیؒ)۔

فقہ شافعی کی نقل و تسوید اور عروج و ارتقا کا کام دو طریقوں سے انجام پایا: ایک خود امام شافعیؒ کی تصانیف کے ذریعے جو انھوں نے خود لکھیں یا اپنے تلامذہ کو قیام مصر کے دوران میں املا کرائیں؛ دوسرے ان کے تلامذہ کے ذریعے جنھوں نے فقہی مسائل و احکام پر امام الشافعیؒ کے افکار کی نشر و اشاعت کی۔ اس طرح ان کا مذہب خود ان کے زمانے میں مصر میں رائج ہو گیا۔

تلامذہ: امام شافعیؒ کے تلامذہ کی صف میں مندرجۂ ذیل مشہور فقہا و علما نظر آتے ہیں: ابوبکر الحمیدی (م ۲۱۹ھ) امام شافعیؒ کے ساتھ مصر بھی گئے، لیکن ان کے انتقال کے بعد مکے واپس چلے گیے اور وہیں انتقال کیا؛ ابو اسحق ابراہیم بن محمد (م ۲۳۷ھ)؛ ابوبکر محمد بن ادریس؛ ابوالولید موسی بن ابی الجارود۔

تلامذۂ بغداد: ابو ثور ابراہیم بن خالد الکلبی (م ۲۴۰ھ)، امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ)، حسن بن محمد الزعفرانی (م ۲۵۹ھ)، حدیث کے ثقہ راوی ہیں، ابو علی الحسین بن علی الکرابیسی (م ۲۴۸ھ)، احمد بن یحیی البغدادی المتکلم۔

تلامذۂ مصر: یوسف بن یحیی البویطی (م ۲۳۱ھ) امام شافعی کے مصری تلامذہ میں سب سے نمایاں ہیں۔ امام صاحب نے انھیں اپنا جانشین بنایا تھا۔ وہ فتنۂ خلق قرآن میں قید ہوے اور بغداد میں وفات پائی؛ ابو ابراہیم اسمعیل بن یحیی المزنی (م ۲۶۴ھ) امام شافعی کے مذہب کا دار و مدار زیادہ تر انھیں کی تصانیف پر ہے، ان کے بے شمار تلامذہ تھے۔ ان کی المختصر الکبیر اور المختصر الصغیر مشہور ہیں؛ ربیع بن سلیمان المرادی (م ۲۷۰ھ)، امام شافعیؒ کی متعدد کتابوں کے راوی ہیں۔ اگر مزنی اور ربیع میں امام شافعیؒ سے روایت کرنے میں اختلاف ہو تو شوافع ربیع کی روایت کو مقدم سمجھتے ہیں؛ حرملہ بن یحیی التجیبی (م ۲۴۳ھ)، کہا جاتا ہے کہ امام شافعی جب مصر میں وارد ہوے تو انھیں کے ہاں قیام کیا تھا۔ انھوں نے امام صاحب سے کتاب الشروط، اور کتاب النکاح وغیرہ روایت کیں؛ یونس بن عبدالاعلی الصدفی (م ۲۶۴ھ)، [مصر کے نامور فقیہ، عالم اور محدث تھے۔ ان کے تلامذہ کثیر التعداد تھے]۔

فقہ شافعی کی اشاعت: امام شافعیؒ نے چونکہ آخری عمر میں مصر میں قیام کیا تھا اور یہیں زیادہ تر ان کے عظیم المرتبت تلامذہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے ان کا مذہب مصر میں زیادہ تر رائج ہوا اور پھر یہاں سے نکل کر مختلف اسلامی ممالک میں پھیل گیا۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بغداد اور قاہرہ میں شوافع کو عروج حاصل رہا۔ چوتھی صدی میں مصر کے بعد مکہ اور مدینہ شوافع کے اہم مراکز تھے۔ تیسری صدی کے خاتمے تک شام میں شوافع نے امام اوزاعی [رک بآں] کے

مکتب فکر، کی جگہ کامیابی کے ساتھ لینا شروع کر دی تھی اور پھر دمشق کا منصب قضا انھیں کے لیے مختص ھو کر رہ گیا ۔ بقول تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیة الکبری، ج ۱). جامع بنی امیہ میں ظہور مذھب شافعی کے بعد سے وھاں صرف شافعی علما ھی امامت کراتے اور خطبہ دیتے رھے ۔ مصر میں بھی قضا و خطبہ انھیں کے پاس رھا ۔ السبکی کے زمانے میں حجاز میں بھی قضا و خطابت شوافع کے ھاتھ میں تھی ۔ مزید یہ کہ اھل فارس میں شافعیہ اور ظاھریہ کو نمایاں مقام ملا ۔ فارس میں ان کا عملی مرکز شیراز تھا ۔ اقالیم ماوراء النھر، مازندران، خوارزم، غزنہ، کرمان الی بلاد الہند، ماوراء النہر الی الصین وغیرہ میں بھی شوافع کا زور تھا ۔ مصر شافعی مسلک کا سب سے بڑا مرکز رھا ھے اور اس کے ارباب علم و فضل یہیں گزرے ھیں ۔ صلاح الدین ایوبیؒ اور اس کے خاندان کے تمام حکمران (ماسوائے عیسی بن العادل ابوبکر جو حنفی تھا) شافعی المذھب تھے ۔ ممالیک بھی تقریبا سبھی امام شافعیؒ کی فقہ کے پیرو تھے (فقط سیف الدین بیبرس حنفی) ۔ مدت دراز تک جامعة الازھر کے شیخ کا منصب بھی شافعی علما کے لیے مخصوص رھا ھے ۔ مصر میں اب بھی شوافع کی کثرت ھے، بالخصوص ریف کے علاقے میں، فلسطین، اردن، سوریا اور لبنان میں بھی (خصوصاً بیروت کے شہر میں) شوافع بکثرت ھیں ۔ جنوبی بلادِ العرب، بحرین، جزیرہ‌نماے ملایا، مشرقی افریقہ میں بھی انھیں غلبہ حاصل رھا اور برصغیر پاک و ھند میں بمبئی اور مدراس میں شوافع موجود ھیں ۔ عثمانیوں کے ظہور سے پیشتر تمام بلادِ اسلامیۂ وسطی میں شافعیت کی شہرت تھی، جب کہ سلاطین آلِ عثمان کے عہد میں (آغاز دسویں صدی ھجری سے) احناف نے شوافع کی جگہ لینا شروع کی اور حنفی قضاۃ آستانے سے روانہ کیے جانے لگے ۔ بقول پروفیسر ماسینیون "امام شافعیؒ کے مقلدین کی تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ھے" (المحمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام، ص ۴۴).

طبقات شافعیہ: تاج الدین السبکی (طبقات الشافعیة الکبری) نے شوافع کو بلحاظ زمانہ سات طبقات میں تقسیم کیا ھے، یعنی طبقۂ اولی: وہ لوگ جنھیں امام شافعیؒ کی صحبت و رفاقت کا شرف حاصل رھا ۔ اس طبقے میں انھوں نے اکتالیس نام گنوائے ھیں اور آخر میں لکھا ھے کہ شافعی سے روایت کرنے والوں کی تعداد بہت ھے، لیکن ھم نے صرف انھیں علما کا ذکر کیا ھے جنھوں نے شافعی کا مذھب اختیار کیا، باقیوں کو ھم نے چھوڑ دیا (طبقات، ۱: ۲۶۵)؛ طبقۂ ثانیہ: وہ لوگ جو ۲۰۰ھ کے بعد فوت ھوے اور جنھیں امام صاحب کی مصاحبت کا موقع نہیں ملا؛ طبقۂ ثالثہ: جنھوں نے ۳۰۰ اور ۴۰۰ ھجری کے درمیان وفات پائی؛ طبقۂ رابعہ: ۴۰۰ اور ۵۰۰ ھجری کے مابین انتقال کرنے والے؛ طبقۂ خامسہ: ۵۰۰ ھجری کے بعد فوت ھونے والے؛ طبقۂ سادسہ: ۶۰۰ اور ۷۰۰ ھجری کے درمیان راھی ملک بقا ھونے والے اور طبقۂ سابعہ: وہ علما جنھوں نے ۷۰۰ ھجری کے بعد کا زمانہ دیکھا۔

فقہاے شافعیہ کی ایک درجہ بندی اجتہاد مطلق اور تخریج مسائل کے طریقے سے یوں کی گئی ھے ۔ اور اس طرح فقہاے شافعیہ کو چار طبقات میں تقسیم کیا گیا ھے، یعنی طبقۂ اولی: مجتہد منتسب جنھوں نے اجتہاد مطلق سے کام لیا اور ان کی نسبت امام شافعیؒ سے محض اس وجہ سے ھوتی کہ وہ ان کے طریق اجتہاد کے پیرو تھے؛ طبقۂ ثانیہ: وہ مجتہدین جو مذھب شافعی کی پابندی کرتے تھے؛ طبقۂ ثالثہ: وہ علما جو امام شافعیؒ کے مسلک و مذھب کے حافظ تھے، لیکن استنباط مسائل میں انھیں وہ مہارت اور اصول کی معرفت نہ تھی جو پہلے

دو طبقوں کے مجتہدین کو حاصل تھی؛ طبقۂ رابعہ : فقہاے مذہب کے اقوال و مسائل کو حفظ و نقل کرنے والے، گویا اب اجتہاد مطلق کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور فقہا صرف متقدمین کے اقوال میں ترتیب و تدوین اور ان کی تصانیف سے استخراج احکام میں محدود ہو کر رہ گئے۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خود شافعی فقہا میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنھوں نے اصول میں امام شافعیؒ سے اختلاف کیا، گو وہ فروع میں ان کے مقلدین ھی میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان لوگوں نے فروع میں تو امام کی آرا کا اتباع کیا، لیکن بعض اصول میں ان کی مخالفت کی اور رد و نقد سے کام لیا.

مشہور اکابر شافعیہ : مختلف ادوار کے مشہور و معروف فقہا و علماے شافعیہ کے سلسلے میں تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے السبکی کی طبقات الشافعیۃ الکبری اور ابن خلکان کی وفیات الاعیان۔ یہاں بعض مشاہیر شافعیہ کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے تلامذہ کے علاوہ بہت سے بزرگوں نے ان کی فقہ اور مسلک کی اشاعت میں نمایاں حصہ لیا۔ ان میں سے مشہورترین اصحاب تالیف و تصنیف ائمۂ شافعیہ یہ ہیں : النسائی (م ۳۰۳ھ)؛ الاشعری (م ۳۲۴ھ)؛ ابو اسحٰق ابراهیم بن احمد المروزی (م ۳۴۰ھ) مؤلف شرح مختصر المزنی، دیر تک بغداد میں درس و افتا میں مصروف رہے۔ وہ عراق میں شوافع کے امام سمجھے جاتے تھے؛ [ابوالعباس احمد المعروف بہ ابن القاص الطبری (م ۳۳۵ھ) نے طرسوس میں وفات پائی؛ بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں جن میں سے التلخیص فی الفروع خاص طور پر قابل ذکر ہے اس لیے کہ شافعی مسلک کی اساسی کتب میں شمار ہوتی ہے اور ابو عبداللہ ختن اسمٰعیل نے اس کی شرح لکھی تھی۔ خراسان میں شافعی مسلک کی اشاعت انھیں کی بدولت ہوئی]؛ ابو احمد محمد بن سعید الخوارزمی (م ۳۴۰ھ)، مصنف کتاب الحاوی (در فقہ) اور الہدایہ (در اصول)؛ ابوبکر احمد الضبعی النیشاپوری (م ۳۴۲ھ)، مصنف کتاب الاحکام؛ ابو علی الحسین المعروف بابن ابی ہریرۃ (م ۳۴۵ھ) شارح المختصر؛ ابو حامد احمد بن بشر المروزی (م ۳۶۲ھ) جو کتاب الجامع کے مصنف ہیں۔ یہ اصول و فروع میں شوافع کے ہاں بہترین کتاب سمجھی جاتی ہے۔ انھوں نے مختصر المزنی کی شرح بھی لکھی؛ محمد [بن علی] بن اسمٰعیل القفّال الشاشی (م ۳۶۵ھ)، ماوراء النہر میں فقہ شافعی کی ترویج و اشاعت انھیں کے ذریعے ہوئی۔ فقہ اور اصول فقہ پر کئی ایک کتابوں کے علاوہ انھوں نے الرسالۃ کی شرح بھی لکھی؛ ابو القاسم الخمیری (م ۳۸۶ھ)، شوافع کے بہترین مصنفین میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی حسب ذیل تصانیف ہیں، الافصاح فی المذھب، کتاب الکفایۃ، کتاب القیاس و العلل، کتاب ادب المفتی و المستفتی، کتاب الشروط؛ ابو علی الحسین [بن شعیب] السنجی [م ۴۲۷ھ]، ان کی تالیفات میں سے شرح المختصر، تلخیص ابن القاص اور شرح فروع ابن الحداد مشہور ہیں؛ ابو حامد احمد بن محمد الاسفرائینی [م ۴۰۶ھ]، امام شوافع عراق، بہت بڑے فقیہ اور مناظر تھے، شرح المزنی سے متعلق ان کی یادداشتیں ان کے شاگردوں نے محفوظ کیں؛ ابو الحسن احمد بن محمد الضبی المعروف بابن المحاملی (م ۴۱۵ھ)، ابو حامد الاسفرائینی کے کبار تلامذہ میں سے تھے۔ فقہ میں ان کی مشہور کتابیں المجموع، المقنع اور اللباب ہیں۔ [ابو زرعۃ العراقی (م ۸۲۶ھ) نے اللباب کا اختصار تنقیح اللباب کے نام سے کیا۔ بعد ازاں زکریا الانصاری (م ۹۲۶ھ) نے اس مختصر کو تحریر تنقیح اللباب کے نام سے اور مختصر کر دیا، پھر تحفۃ الطلاب کے نام سے اس کی ایک شرح لکھی]؛ ابو اسحٰق ابراهیم الاسفرائینی (م ۴۱۸ھ) مؤلف رسالۃ فی اصول الفقہ اور

کتاب الجامع، ائمۂ شافعیہ میں ان کا شمار ہے؛ ابوالطیب طاہر بن عبداللہ الطبری (م ۴۵۰ھ) سے شرح مختصرالمزنی کے علاوہ خلاف و جدل میں کئی کتابیں ہیں۔ الطالقانی اور القدوری کے ساتھ ان کے مناظرے ہوتے رہے؛ ابو الحسن علی بن محمد الماوردی (م ۴۵۰ھ) نے فقہ میں الحاوی اور الاقناع تالیف کیں۔ ان کی مشہور ترین تصنیف الاحکام السلطانیۃ ہے؛ ابوبکر احمد بن الحسین بن علی البیہقی الحافظ (م ۴۵۸ھ) بےشمار کتابوں کے مصنف ہیں، جن میں سے مشہور ترین کتاب الاسماء و الصفات، دلائل النبوۃ، شعب الایمان، مناقب الشافعی وغیرہ ہیں؛ ابو عاصم محمد بن احمد الہروی العبادی (م ۴۵۸ھ) الزیادات، المبسوط اور ادب القضاۃ وغیرہ کے مصنف ہیں؛ ابو القاسم عبدالرحمٰن [بن محمد] الفورانی المروزی (م ۴۶۱ھ)، الابانۃ اور العمدۃ وغیرہ ان کی تصانیف میں سے ہیں۔ اہلِ مرو کے وہ شیخ تھے؛ ابو اسحٰق ابراہیم بن [علی] الفیروز آبادی (م ۴۷۶ھ) نے فقہ میں التنبیہ اور المہذب، [اصول فقہ میں] اللمع، جدل میں الملخص اور المعونۃ اور اصول شافعیہ میں التبصرۃ تصنیف کیں؛ ابو النصر عبدالسید [بن محمد] المعروف بابن الصبّاغ (م ۴۷۷ھ) نظامیۂ بغداد میں درس دیتے رہے، مشہور تصانیف یہ ہیں: الشامل، تذکرۃ العالم، العدۃ الطریق السالم، کفایۃ المسائل، الفتاوی وغیرہ؛ ابو سعد عبدالرحمٰن المتوفی (م ۴۷۸ھ) یہ بھی نظامیہ میں مدرس رہے، فرائض میں ان کی ایک مختصر کتاب ہے اور ایک خلاف میں، انھوں نے الفورانی کی کتاب الابانہ کا تتمہ لکھا؛ ابو المعالی عبدالملک [بن عبداللہ] الجوینی امام الحرمین (م ۴۷۸ھ)، فقہ، اصول اور کلام میں بلادِ مشرق کے امام تھے۔ نیشاپور میں نظام الملک نے انھیں کی خاطر مدرسۂ نظامیہ بنوایا، فقہ میں ان کی کتاب النہایۃ ہے جس کے بارے میں السبکی کا بیان ہے کہ اس جیسی کوئی کتاب تصنیف نہیں کی گئی؛ اصولِ فقہ میں البرہان اور ترجیح مذہب شافعی میں مغیث الخلق ان کی تصانیف میں سے ہیں؛ ابو المحاسن [عبدالواحد بن اسمٰعیل] الرویانی (م ۵۰۲ھ)، انھوں نے کتاب بحر المذہب لکھی؛ حجۃ الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی (م ۵۰۵ھ) کی شہرت تو چار دانگ عالم میں پھیلی ہوئی ہے؛ ابو اسحٰق العراقی (م ۵۹۶ھ) شارح المہذب، مصر کی جامع العتیق کے امام و خطیب تھے، طلب علم کے لیے عراق میں آئے اور العراقی کے نام سے مشہور ہوئے؛ ابو سعید عبداللہ المعروف بابن المعصرون التیمی الموصلی، ۵۵۳ھ میں دمشق کے قاضی القضاۃ مقرر کیے گئے۔ بہت سی کتابوں کے مصنف تھے، مثلاً صفوۃ المذہب من نہایۃ المطلب، (سات اجزاء)، کتاب الانتصار، کتاب المرشد، الذریعۃ فی معرفۃ الشریعۃ، التیسیر، کتاب الارشاد فی نصرۃ المذہب (نا مکمل)؛ ابو القاسم عبدالکریم القزوینی الرافعی (م ۶۲۳ھ) فقہ میں عمدۃ المحققین مانے گئے۔ ان کی مشہور تصانیف الشرح الکبیر الموسوم بہ العزیز فی شرح الوجیز (یا فتح العزیز)، المحرر، شرح مسند الشافعی، ہیں؛ عزالدین بن عبدالسلام القاضی (م ۶۶۰ھ) مؤلف قواعد الاحکام فی مصالح الانام؛ محی الدین النووی (م ۶۷۶) شوافع میں انھیں درجۂ ترجیح حاصل تھا اور وہ آخری محقق عالم سمجھے جاتے ہیں۔ وہ الکتاب الکبیر، المجموع، شرح المہذب، الروضۃ، منہاج الطالبین اور شرح الصحیح للامام مسلم کے مصنف ہیں؛ قاضی ابن دقیق العید (م ۷۰۲ھ)؛ تقی الدین السبکی (۷۵۶ھ)، ان کی تالیفات میں سے تکملۃ المجموع للنووی، شرح منہاج البیضاوی اور فتاوی ہیں؛ انھیں کے بیٹے تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ)، مصنف جمع الجوامع، تتمۃ شرح منہاج البیضاوی اور

طبقات الشافعیة الکبرٰی وغیرہ ہیں؛ جلال الدین السیوطی (م ۹۱۱ھ)۔

مشہور کتب شوافع: فقہ شافعی میں سب سے اہم تصانیف خود امام شافعیؒ کی ہیں۔ اپنے مسلک کے اساسی اصول انہوں نے خود اپنی کتابوں میں مدون کر دیے تھے۔ اصول میں ان کی کتاب رسالة فی ادلة الاحکام اور مسائل فقہ میں کتاب الام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے تلامذہ اور بعد میں آنے والے متبعین نے اصول و فروع کے سلسلے میں بہت سی کتابیں تصنیف کیں جن میں اکثر کا ذکر اس سے پیشتر امام شافعیؒ کے تلامذہ اور اکابر شافعیہ کے سلسلے میں کیا جا چکا ہے۔

اصول فقہ میں امام شافعی کے الرسالة اور المروزی اور الصیرفی کی تصانیف کے علاوہ دیگر اکابر شوافع نے بھی تصنیف و تالیف کا کام کیا۔ متکلمین کے ہاں اہم ترین یہ تین کتابیں تھیں: ابوالحسین محمد البصری (م ۴۳۶ھ): کتاب المعتمد؛ امام الحرمین: کتاب البرہان اور امام غزالی کی کتاب المستصفی۔ ان کے بعد بہت سے علما نے ان کتابوں کی تلخیص کی اور تلخیص سے مختصرات اور شروح کا سلسلہ چلتا رہا۔ امام فخرالدین الرازی نے ان تینوں کتابوں کا ملخص لکھا جس کا نام المحصول فی اصول الفقہ ہے۔ ابو الحسین علی المعروف بالآمدی م ۶۳۱ھ نے انہیں ایک کتاب کی شکل میں جمع کیا اور اپنی طرف سے بعض مباحث شامل کرنے کے بعد الاحکام فی اصول الاحکام تالیف کی۔ امام رازی کی کتاب المحصول کا خلاصہ تاج الدین الارموی (م ۶۵۶ھ) نے کتاب الحاصل کے نام سے اور سراج الدین الارموی [م ۶۸۲ھ] نے التحصیل کے نام سے کیا۔ اس کے بعد شہاب الدین [احمد بن ادریس القرافی] (م ۶۸۴ھ) نے ان دونوں ملخصات سے بعض مقدمات و قواعد لے کر [تنقیح الفصول] تالیف کی [(براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۲۱)]۔ تاج الدین السبکی کی کتاب جمع الجوامع اور سعد الدین التفتازانی (م ۷۹۲ھ) کا حاشیہ التلویح فی حل غوامض التوضیح بھی اسی سلسلے کی مشہور کتابیں ہیں۔ یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اگرچہ امام شافعی بھی اپنے زمانے کے دوسرے فقہا و محدثین کی طرح علم کلام کے مخالفین میں سے تھے، لیکن اصول فقہ میں ''طریقۂ حنفیہ'' کے بالمقابل شوافع نے جس راہ کو اختیار کیا اسے ''اصول متکلمین'' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اصول فقہ کا یہ دوسرا پہلو خالص نظری قسم کا تھا اور اس میں نظری مباحث کو غلبہ حاصل رہا اور یہاں قواعد کی توثیق دلائل سے کی جاتی تھی۔ جو قاعدہ دلیل کے لحاظ سے زیادہ قوی نظر آتا علما اسے اختیار کر لیتے۔ متاخرین احناف و شوافع میں کئی علما نے ان دونوں طریقوں میں مطابقت و توافق پیدا کرنے کی کوشش کی، مثلاً کمال الدین ابن الہمام الفقیہ الحنفی (م ۸۶۱ھ) کی کتاب التحریر اور تاج الدین عبدالوہاب بن علی السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) کی تصنیف جمع الجوامع۔

مآخذ: (۱) [البیہقی: مناقب الشافعی، قاہرہ ۱۹۷۱ء]؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: توالی التأسیس بمعالی ابن ادریس، قاہرہ ۱۳۰۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: رفع الاصر عن قضاة مصر، قاہرہ ۱۹۵۷ء؛ (۴) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، مطبوعۂ حیدرآباد (دکن)؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ؛ (۶) الذہبی: تذکرة الحفاظ، بمواضع کثیرہ، مطبوعۂ حیدر آباد (دکن)؛ (۷) ابن خلکان: وفیات الاعیان، بمواضع کثیرہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) ابن ندیم: الفہرست (اردو ترجمہ از محمد اسحٰق بھٹی، لاہور ۱۹۶۹ء)؛ (۹) صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء المتقین باحیاء مآثر الفقہاء المحدثین، کانپور ۱۲۸۸ھ؛ (۱۰) عبدالرحمٰن

الرازی : آداب الشافعی و مناقبه، قاہرہ ۱۳۷۲ھ؛ (۱۱) تاج الدین السبکی : طبقات الشافعیة الکبرٰی، (۶ اجزا)، مطبوعهٔ قاہرہ؛ (۱۲) احمد امین : ضحی الاسلام، قاہرہ ۱۳۵۳ھ (الجزء الثانی)؛ (۱۳) ابوعاصم العبادی الشافعی : طبقات الفقہاء الشافعیة، لائیڈن ۱۹۶۴ء؛ (۱۴) فخر الدین الرازی : مناقب الامام الشافعی، قاہرہ ۱۲۷۹ھ؛ (۱۵) ابن عبد البر : الانتقاء فی فضائل الائمة الفقہاء، قاہرہ ۱۳۵۰ھ؛ (۱۶) ابن فرحون : الدیباج المذھب فی معرفة اعیان علماء المذھب، مطبوعهٔ قاہرہ؛ (۱۷) ابن خلدون : مقدمه (الفصل السادس)، مطبوعهٔ قاہرہ؛ (۱۸) محمد الخضری : تاریخ التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۳۸۵ھ (اردو ترجمه از عبد السلام ندوی، مطبوعهٔ اعظم گڑھ)؛ (۱۹) صبحی المحمصانی : فلسفة التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۳۷۱ھ (اردو ترجمه از محمد احمد رضوی : فلسفهٔ شریعت اسلام، لاہور ۱۹۵۵ء)؛ (۲۰) محمد ابو زہرہ : الشافعی (اردو ترجمه از رئیس احمد جعفری : امام شافعی، لاہور ۱۹۶۱ء)؛ (۲۱) ظہور الحسن سیوہاروی : تاریخ الفقه (اردو)، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۲۲) محمد عمیم الاحسان : تاریخ علم فقه (اردو)، دہلی ۱۹۵۵ء؛ (۲۳) علی حسن عبدالقادر : نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۶ء]؛ عبدالرحیم : The Principals of Muhammoden Jurisprudence، مدراس ۱۹۱۱ء (اردو ترجمه از مولوی مسعود علی : اصول فقه اسلام، حیدر آباد دکن ۱۳۳۸ھ)؛ (۲۴) رئیس احمد جعفری : سیرت ائمه اربعه، لاہور ۱۹۵۵ء.

(امین اللّٰه وثیر)

اَلشَّوْبَک : کوہستان الشراۃ میں عربه کے جانب شرق صلیبی جنگجوؤں کا ایک قلعه۔ یه قلعه بالڈون Baldwin اول نے ۵۰۹ھ/۱۱۱۵ء میں ۱۸ دن کے اندر Syria Sobal میں تعمیر کرایا۔ فرنگی اسے Mons Regalis (Montréal)، نیز Le Carc de Montréal کہتے تھے تاکه اسے Crac des Moabites، یعنی کَرَک Kerak [رک بان] اور Carc des Chevaliers، یعنی حصن الاکراد [رک بان] سے ممیّز کیا جا سکے۔ [یه قلعه اپنے محل وقوع کے اعتبار سے ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا۔ بقول یاقوت (۳ : ۳۳۳) قلعهٔ الشوبک قدیم ایام سے وہاں موجود تھا، البته برباد اور ویران ہو چکا تھا۔ صلیبیوں نے اسے آباد کر کے فوجی مقاصد کے لیے استعمال کیا]۔

[. . . تفصیل کے لیے دیکھیے وو، لائیڈن، بار اول، بذیل مقاله]۔

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ۳ : ۳۳۳؛ (۲) صفی الدین : مراصد الاطلاع، ۲ : ۱۳۳؛ (۳) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۴۷؛ (۴) Le Strange : Palestine under the Moslems، ص ۵۳۶؛ (۵) Gaudefroy-Demombynes : La Syrie à l'époque des Mameloucks، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۹ تا ۱۳۴ (القلقشندی : صبح الاعشٰی، ۴ : ۱۵۷ و بعد مع العمری : مسالک الابصار سے تکمیلی تعلیقات کے مطابق)؛ (۶) G. Rey : Étude sur les monum. des croisés en Syrie، ۱۸۷۱ء، ص ۲۷۳ تا ۲۷۷ (در Collection de docum. inéd. sur l'histoire de France، سلسله ۱، B.D. ۲۴ الف)؛ (۷) L. de Mas Latrie : Les seigneurs du Crac de Montréal، در Archivio Veneto، ۱۸۸۳ء، ۲۵ : ۴۷۵ تا ۴۹۳؛ (۸) R. Hartmann : Die Herrschaft von al-Karak، در Isl.، ۲ : ۱۲۹ تا ۱۴۳؛ (۹) Musil : Arabia Petraea، ۱۹۰۷ء، ۲ : ۳۵ ببعد، ۱۵۸ ببعد، ۲۳۶، ۳۳۷ تا ۳۳۹؛ (۱۰) Brünnow اور Domaszewski : Provincia Arabia، ۱ : ۱۰۳ تا ۱۱۹ (مع تصاویر : ۹۶ تا ۱۰۰، بمواضع کثیره)۔ کتے Sauvaire، در Duc de Luynes : Voyage d'exploration، ۲ : ۲۰۹ تا ۲۱۳؛ Brünnow و Domaszewski، کتاب مذکور، ۱ : ۱۱۸ ببعد۔

(E. HONIGMANN [و تلخیص از اداره])

⊗ **شُورٰی** : [ع]؛ (نیز مشورہ اور مُشاورت:) بمعنی رائے، باھمی صلاح و مشورہ، آپس میں رائے زنی کرنا، سوچ بچار کرنا (لسان العرب؛ تاج العروس)؛ امام راغبؒ (مفردات القرآن، بذیل مادّہ) نے لکھا ھے کہ ایک دوسرے سے رجوع کر کے کسی رائے پر پہنچنے کا نام مشورہ ھے (المشورۃ استخراج الرای بمراجعۃ البعض الی البعض) جو شرت العسل و اشرتہ (یعنی میں نے چھتے سے شہد نکالا) سے ماخوذ ھے اور شوری اس معاملے کو کہتے ھیں جس کے بارے میں مشورہ کیا جائے (الشوری الامر الذی یتشاور فیه)۔ شاور اور استشار کے معنی ھیں: معاملے کی چھان بین کی، روشنی طلب کی۔ تشاور باھمی صلاح مشورہ کرنے کو کہتے ھیں اور شوری اسی تشاور کا حاصل مصدر ھے (لسان العرب، بذیل مادّہ؛ دستور العلماء، ۲ : ۲۲۵)۔ شوری کا لفظ اسمبلی اور مجلس شوری (مشاورت) کے لیے بھی مستعمل ھے اور یہاں یہی مقصود ھے (لسان العرب اور المحیط، بذیل مادہ)۔

قرآن مجید میں تین مقامات پر یہ لفظ یا اس کے متعلقہ مشتقات وارد ھوئے اور ان تینوں مقامات پر انسانی زندگی کے نہایت ھی اھم مسائل سے بحث ھے جس سے نہ صرف اس لفظ کے معنی اور مفہوم کا تعین ھو جاتا ھے، بلکہ اسلام میں شوری کی جو اھمیت ھے اس پر بھی واضح روشنی پڑتی ھے۔ سب سے پہلے تو سورۃ الشوری [رکّ بآں] میں یہ لفظ آیا ھے جو مکی ھے اور جہاں کہا گیا ھے کہ اھل اسلام کا ھر معاملہ باھمی مشورے سے طے پاتا ھے جیسے قرآن مجید میں ارشاد ھے: وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ (۴۲ [الشوری]: ۳۸)۔ مکے میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم اور صحابۂ کرامؓ کے قیام کے زمانے میں اسلامی ریاست ابھی وجود میں نہ آئی تھی، مگر اھل اسلام کی یہ خصوصی خوبی تھی کہ وہ ھر معاملہ اور ھر بات باھمی مشورے سے طے کرتے تھے۔ یہ بات اسلام میں شوری اور افہام و تفہیم کی اھمیت کی دلیل ھے (فی ظلال القرآن، ۲۵ : ۳۳؛ تفسیر المراغی، ۲۵ : ۳۶ ببعد؛ روح المعانی، ۲۵ : ۵۲ ببعد)۔

دوسری آیت سورۃ البقرۃ میں ھے جہاں بچے کا دودھ چھڑانے پر اتفاق کے لیے تشاور یا باھمی مشورے کا حکم دیا گیا ھے۔ پھر اگر وہ دونوں آپس کی رضامندی اور مشورے سے بچے کا دودھ چھڑانا چاھیں تو ان پر کوئی گناہ نہیں (۲ [البقرۃ]: ۲۳۳)۔ تیسری آیت سورۃ آل عمرٰن میں وارد ھوئی ھے جہاں جنگ اُحد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنی رائے اور اپنے ایک خواب کے اشارے کے برعکس اھل اسلام کی کثرت رائے اور مشورے پر عمل کیا، مگر جنگ میں نقصان اٹھانا پڑا۔ بایں ھمہ اللہ تعالٰی نے آپؐ کو حکم دیا: وَ شَاوِرْهُمْ فِی الْاَمْرِ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۵۹)، یعنی آپؐ مؤمنین کو معاملات کے مشورے میں شامل کیا کیجیے۔

قرآن مجید کی یہ آخر الذکر آیت کریمہ مفسرین اور اھل علم کی خصوصی توجہ کا مرکز رھی ھے۔ اس میں حکمت یہ ھے کہ یہاں اللہ تعالٰی اپنے رسولؐ کو بھی امور دنیا اور معاملات حکومت میں اھل اسلام سے مشورہ لینے اور کثرت رائے کا احترام کرنے کا حکم دے رھے ھیں، حالانکہ وہ اللہ کے رسول اور مہبط وحی تھے اور کسی کے مشورے کے محتاج نہ تھے، لیکن اُمت کے لیے ایک اسوہ اور سنت قائم کرنا مقصود تھا۔ پھر یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ھے کہ یہ حکم جنگ اُحد کے بعد نازل ھوا۔ اس جنگ میں شرکت کے سلسلے میں آپؐ کی ذاتی رائے یہ تھی کہ مدینۂ منورہ کے اندر رہ کر کفار کا مقابلہ کیا جائے۔ آپؐ کو خواب میں بھی یہی اشارہ ھوا تھا، مگر جب کثرت رائے سے شوری نے مدینے سے نکل کر مقابلے کا فیصلہ کیا تو آپؐ نے اس مشورے کو بخوشی

قبول فرما لیا ۔ نتائج نے یہ ثابت کر دیا کہ آپؐ کی رائے درست تھی، مگر اس سے شوریٰ کی اہمیت کم نہیں ہوئی (فی ظلال القرآن، ۵ : ۳۲؛ روح المعانی، ۲۵ : ۱۰۷؛ بیان القرآن، ۲ : ۲۸۵) ۔ شوریٰ ہی اسلام کے نظامِ حکومت کی روح اور اصل بنیاد ہے ۔ جہاں تک شوریٰ کی تشکیل اور عملی صورت کا تعلق ہے یہ ایسے معاملات میں سے ہے جو بحث و تمحیص اور امت کے احوال و ماحول پر موقوف ہے، ہر شکل اور ہر وسیلہ جس سے حقیقی شوریٰ عملی صورت میں سامنے آ سکے، وہی اسلامی نظام حکومت کی اساس اور روح ہے (حوالۂ سابق) ۔ امام ابوبکر الجصّاص (احکام القرآن، ۱ : ۴۰ ببعد) فرماتے ہیں اس آیت میں جہاں تمام صحابۂ کرامؓ کے پاک نفس ہونے کا ثبوت ملتا ہے وہاں یہ بھی ثابت ہے کہ تمام صحابۂ کرامؓ درجہ بدرجہ اجتہاد کی صلاحیت و تربیت رکھتے تھے اور یہ کہ انہیں خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی موجودگی میں بھی شوریٰ میں شرکت کا مستحق ٹھیرایا گیا تھا ۔ صحابۂ کرامؓ سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے مشورہ کرنے کے سلسلے میں دو آرا ہیں : جو لوگ آپ کو تابع وحی خیال کرتے ہیں، یعنی یہ کہ آپؐ صرف وہی فرماتے تھے جو وحی کا حکم ہوتا تھا وہ مشورے کو صرف صحابۂ کرامؓ کی دلجوئی قرار دیتے ہیں ۔ قتادہ اور حسن بصری سے یہی منقول ہے، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپؐ نے فرمایا کہ اللہ اور اس کا رسولؐ مشورے سے مستغنی ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے شوریٰ کے معاملے کو میری امت کے لیے رحمت بتایا ہے ۔ پس ان میں سے جس نے اس پر عمل کیا وہ ہدایت پائے گا جس نے اسے ترک کیا وہ بھٹکنے سے بچ نہیں سکے گا (روح المعانی، ۲۵ : ۱۰۷؛ الدر المنثور، ۲ : ۹۰؛ تفسیر الطبری، ۴ : ۹۴) ۔ الجصاص اس رائے سے (یعنی دلجوئی سے) اختلاف کرتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں کہ آپؐ کو تعلیمی حکم تھا کہ شوریٰ میں اہل اسلام کو شریک فرمائیں تاکہ امت کی جمہوری تربیت ہو اور کسی کو شوریٰ کے استخفاف، حقارت یا انکار کی جرأت نہ ہو (احکام القرآن، ۱ : ۴) ۔ الجصاص ان لوگوں کی تائید کرتے ہیں جن کے نزدیک وحی کے احکام کے علاوہ معاملات خصوصاً معاملات دنیوی میں جن میں عقل اور عقل تجربی ہی رہنمائی کرتی ہے آپؐ کو اجتہاد کی خاطر لوگوں سے مشورے کا بھی حکم تھا (حوالۂ سابق) ۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے صحابۂ کرامؓ کو جہاں اجتہاد کا حکم دیا وہاں مشورہ لینے کا بھی حکم دیا ۔ ایک موقع پر آپؐ نے فرمایا : استرشدوا العاقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا (عقلمند سے مشورہ کرو ہدایت پاؤ گے اور اس کی نافرمانی مت کرو کہیں تمہیں نادم نہ ہونا پڑے) (الدر المنثور، ۲ : ۹۰؛ روح المعانی، ۲۵ : ۱۰۷؛ فتح البیان، ۲ : ۱۵۶) ۔ آپؐ کا ذاتی معمول بھی یہی تھا کہ تمام معاملات میں صحابۂ کرامؓ سے مشورہ لیتے تھے ۔ جنگ بدر کے موقع پر مشورے کے بعد آپؐ مدینے سے نکلے، جنگ احزاب میں صحابۂ کرامؓ کے مشورے سے خندق کھدوائی، بلکہ حضرت عائشہ صدیقہؓ پر افک و بہتان کے سلسلے میں بھی آپؐ نے مشورہ کیا، حالانکہ یہ آپؐ کا ذاتی اور گھریلو معاملہ تھا ۔ آپؐ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی رائے کو بڑی اہمیت دیتے تھے ۔ آپؐ کے بعد صحابۂ کرامؓ نے بھی متعدد معاملات شوریٰ کی کثرت رائے اور اجتہاد سے طے کیے، مثلاً مرتدین کے خلاف جنگ، جدّہ (دادی) کی میراث اور شراب نوشی کی سزا صحابۂ کرامؓ نے اسی طرح طے کی (روح المعانی، ۴ : ۱۰۷؛ فی ظلال القرآن، ۴ : ۴۴؛ ۵ : ۳۲؛ الجامع لاحکام القرآن، ۴ : ۲۴۸؛ بیان القرآن،

۲، ۲۸۵)۔ [اسلام کے نظام حکومت کو جمہوری کے مقابلے میں شورائی کہنا زیادہ مناسب ہوگا، اگرچہ جمہوریت کی یہ روح بھی اسلام میں موجود ہے کہ اس میں امیر یا خلیفہ کا انتخاب جمہور کے مشورے اور رائے سے ہوتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ رائے کے حصول کے طریقے ایک سے زیادہ ہیں۔ الماوردی نے اہل الحل والعقد کو مجاز قرار دیا ہے، اگرچہ یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ممکن ہو تو ہر جگہ کے اہل الحل والعقد انتخاب میں حصہ لیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں انتخاب کرنے والے کی اہلیت و صلاحیت کی شرط بھی معلوم ہوتی ہے جو رائے دہندگی بالغاں سے کچھ مختلف ہے۔ یہ تو رائے دہندگی عاقلاں کی سی صورت ہے، مگر یہ واضح ہے کہ یہ عاقل لوگ وہ ہوں گے جنھیں جمہور اپنا نمائندہ سمجھتے ہوں یا جن پر سب کو اعتماد ہو۔

انتخاب امیر میں جمہوری مشورہ بنیادی شرط ہے، لیکن یہ مغربی تصورات سے کئی امور میں مختلف ہے، انصرام ریاست میں بھی شورائیت بنیادی ہے، لیکن اس میں بھی امیر کو کثرت رائے کا پابند نہیں بنایا گیا۔ بہر حال آج کے ذمے دار فقیہ اور مجتہد ان اصولوں کی روشنی میں نئی تشکیلات ریاستی کے لیے جزئیات کا استنباط کر سکتے ہیں۔ (ان تفصیلات کے لیے رک بہ حکومت (حاکمیت)؛ جمہوریت؛ ریاست وغیرہ)۔

عربی ادب و سیاست کی کتابوں میں اس موضوع پر خاصی بحث موجود ہے (مثلاً دیکھیے ابن قتیبہ: عیون الاخبار؛ ابن عبد ربہ: العقد؛ ابن طقطقی: کتاب الفخری)]۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ؛ (۲) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادہ؛ (۳) راغب: مفردات القرآن، بذیل مادہ؛ (۴) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۵) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) سید قطب: فی ظلال القرآن، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۸) عبد النبی: دستور العلماء، دکن ۱۳۲۹ھ؛ (۹) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ، ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) الجصاص: احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۱) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) السیوطی: الدر المنثور، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) الطبری: تفسیر الطبری، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) الخضری: تاریخ الامم الاسلامیۃ، قاہرہ ۱۹۶۹ء؛ (۱۵) اسحٰق سندیلوی: اسلام کا سیاسی نظام، اعظم گڑھ ۱۹۵۷ء؛ (۱۶) حامد الانصاری: اسلام کا نظام حکومت، دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۱۷) مولانا مودودی: اسلام کا نظریۂ سیاسی، لاہور ۱۹۶۷ء؛ (۱۸) ڈاکٹر سید محمد یوسف: اسلام میں خلیفہ کا انتخاب، لاہور ۱۹۴۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

اَلشُّوریٰ: (لفظی معنی: رائے، مشورہ، مجلس؛ تشاور سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں باہم صلاح مشورہ کرنا)۔ قرآن مجید کی ایک مکی سورت کا نام ہے جسے حمٓعسٓقٓ یا عسٓقٓ بھی کہتے ہیں۔ اس کا عدد تلاوت ۴۲ اور عدد نزول ۶۲ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کی پانچ آیات (۲۳ تا ۲۷) مدینے میں نازل ہوئیں (روح المعانی، ۲۵: ۱۰؛ الدر المنثور، ۶: ۲؛ تفسیر المراغی، ۲۵: ۱۳؛ الاتقان، ۱: ۱۰؛ لباب التاویل، ۱: ۸؛ ۴: ۹۶)۔ اس سورت میں پانچ رکوع، ۵۳ آیات، ۸۶۰ کلمات اور ۳۵۸۸ حروف آئے ہیں (لباب التاویل، ۴: ۹۶)۔

گزشتہ سورت کے ساتھ اس کے ربط اور مناسبت کے لیے تفسیر المراغی (۲۵: ۳۰)، روح المعانی (۲۵: ۱۰)، البحر المحیط (۷: ۵۰۸) اور تفسیر منقول کے لیے الدر المنثور (۶: ۲)، تفسیر معقول کے لیے تفسیر کبیر (۶: ۵۷۷)، مسائل تصوف و سلوک

کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۲۲)، معارف جدیدہ کے لیے الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۰ : ۱۲۲)، حل لغات اور مسائلِ نحو کے لیے الکشاف (۴ : ۲۰۸) اور البحر المحیط (۷ : ۵۸۸)، تاویلات کے لیے تفسیر الطبری (۲۵ : ۴) اور تنویر المقباس لابن عباسؓ (ص ۲۹۹)، اسلوب بیان و اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۲۵ : ۷ ببعد) اور اس سورت کی آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۶۵۴) اور الجصاص : احکام القرآن (۳ : ۳۸۶) ملاحظہ کیجیے۔

سورت کے آغاز میں اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی نبوت اور انبیاے گزشتہ کی نبوت کا تذکرہ فرمایا اور بتایا کہ تمام انبیاے کرام علیہم السلام کی بنیادی تعلیم ایک ہی تھی، فروع میں اختلافِ ادیان ایک قدرتی امر ہے، مگر دین کے معاملے میں جھگڑا کرنا اور بے معنی مخالفت پر اتر آنا سرکشی اور عناد کے مترادف ہے۔ پھر بتا دیا گیا کہ دلائل و شواہد سے صداقت ثابت ہو جانے کے بعد بھی اہلِ عناد نبوتِ محمدی کی مخالفت سے باز نہ آئے۔ اس کے بعد قیامت کا ذکر آیا اور بتایا گیا کہ مشرکین کو قیامت کی جلدی ہے، مگر ہم اہلِ ایمان اس کے برپا ہونے سے ڈرتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ مشرکین دنیا ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے ہیں، قیامت و آخرت پر ان کا ایمان ہی نہیں۔ پھر تقسیم رزق کو مشیتِ ایزدی قرار دے کر بتا دیا گیا کہ کائنات کی تخلیق میں ایسے شواہد ہیں جو وجود باری تعالٰی پر داعی ہیں۔ اس کے بعد بدی اور نیکی کی جزا کا ذکر آیا اور بتایا گیا کہ کفار قیامت میں پچھتائیں گے، مگر بے سود؛ سب سے آخر میں منصب رسالت کے لوازم کے ساتھ اللہ کی ربوبیت و مشیت مطلقہ کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

مآخذ : (۱) راغب : مفردات القرآن، بذیل مادّہ؛ (۲) ابن منظور : لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۳) السیوطی : الاتقان، لاہور ۱۹۷۴ء؛ (۴) وہی مصنّف : الدرالمنثور، قاہرہ ۱۳۱۴ھ؛ (۵) الطبری : تاریخ الطبری، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۶) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۷) الجصّاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۸) الخازن : لباب التأویل، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) ابن عباس : تنویر المقباس، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) سیّد قطب : فی ظلال القرآن، قاہرہ ۱۹۶۱ء۔

(ظہور احمد اظہر)

شوریدہ : حاجی محمد تقی ابن عباس الملقب بہ فصیح الملک شیرازی۔ ۱۲۷۴ھ میں شیراز میں پیدا ہوے۔ ان کے والد اگرچہ مزدور پیشہ تھے، لیکن شاعری کا ذوق تھا۔ وہ اپنا نسب نویں صدی کے شیرازی شاعر اہلی شیرازی سے ملاتے ہیں۔ سات سال کی عمر میں چیچک نکلی اور دونوں آنکھیں ضائع ہوگئیں۔ نو سال کے تھے کہ والد نے بھی اس جہان کو خیرباد کہا۔ تمام تربیت ماموں نے کی۔ ۱۲۸۸ھ میں اپنے انھیں ماموں کے ہمراہ سفر حج کیا۔ ۱۳۰۹ھ میں بوشہر گئے۔ پھر ۱۳۱۱ھ میں حسین علی خان نظام السلطنۃ (ایرانی بندرگاہوں کے حاکم) کے ساتھ تہران گئے۔ وہاں اس وقت کے صدر اعظم اتابک امین السلطان کے ہاں تقرب حاصل کیا۔ ناصر الدین شاہ اور مظفر الدین شاہ قاجار کی مدح میں پر زور قصیدے لکھے۔ ناصر الدین شاہ کے دربار میں ایک مرتبہ ایک رباعی فی البدیہہ کہی اور فصیح الملک خطاب پایا۔ پھر ۱۳۱۴ھ میں شیراز واپس ہوے۔ انھوں نے ۱۳۱۳ھ میں شادی کی تھی جس سے پانچ فرزند پیدا ہوے۔ آخر عمر میں شیراز کی "آرام گاہ سعدی"

کی تولیت و تنظیم ان کے سپرد کر کے ان کی عزت افزائی کی گئی ۔ ان کے قصیدے، غزلیں، اور قطعات فارسی ادب کے شاہکار ہیں ۔ ان کا شمار چودھویں صدی ہجری کے اساتذہ میں ہوتا ہے.

عقل و خرد اور فہم و فراست میں شوریدہ کا درجہ غیر معمولی ہے ۔ حافظہ عجیب و غریب تھا ۔ علوم متداولہ میں دستگاہ کامل تھی ۔ صرف و نحو، عربی فارسی لغت، تاریخ، عروض، قافیہ، شعر و موسیقی کی تنقید کا خوب ملکہ تھا ۔ ساز بھی خوب بجاتے تھے ۔ شب پنج شنبہ تھی اور ربیع الآخر ١٣٤٥ھ کی چوتھی تاریخ کہ شیراز میں انتقال کیا اور شاعر شیراز حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کے مزار کے قریب دفن ہوے.

آثار: (١) دیوان، جس میں چودہ ہزار شعر ہیں؛ (٢) کشف المواد، اس میں وہ بہت سے تاریخی مادے ہیں جو شوریدہ نے کہے؛ (٣) نامۂ روشندلان یہ کتاب قلمی ہے، ابھی چھپی نہیں، لیکن اس کے بعض قصیدے اور قطعے مختلف روزناموں، ادبی رسالوں اور تذکروں میں شائع ہوچکے ہیں.

شوریدہ کے کلام میں زیادہ تر غزلیں اور قصیدے ہیں، ان میں مدح، ہجو، فخر اور مرثیہ سب کچھ ہے، ان کے کلام میں پختگی، متانت اور خاص لطف ہے ۔ اور اگر ان کا سبک [اسلوب] دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خراسان اور فارس کے اساتذہ کا رنگ ہے.

مآخذ: (١) محمد اسحٰق: سخنوران ایران در عصر حاضر، ج ١، مطبوعۂ دہلی ١٣٥١ھ، ص ٨٠ تا ٩١؛ (٢) علی اصغر حکمت: مجلۂ ارمغان، تہران، سالنامہ ٧، شمارہ ٩٥؛ (٣) رشید یاسمی: ادبیات معاصر، تہران ١٣١٦ شمسی، ص ٦١ تا ٦٦.

(علی اصغر حکمت)

* **شُوشتَر**: رک بہ شستر.

* **شُوشتَری**: سید نور اللہ بن شریف المرعشی، ایک شیعہ مصنف [جنھیں شیعہ شہید ثالث کہتے ہیں، اور ان کا بے حد احترام کرتے ہیں] وہ لاہور کے قاضی تھے ۔ جہانگیر کے عہد میں ١٠١٩ھ / ١٦١٠ء میں قتل کر دیے گئے ۔ انکا مقبرہ آگرے میں موجود ہے ۔ ان کی دو مشہور تصانیف باقی ہیں ۔ فارسی میں مجالس المؤمنین (١٠١٣ھ / ١٦٠٤ء میں بمقام لاہور مکمل ہوئی) جو شیعہ اور صوفی مشرب شعرا و اکابر کے سوانح کا مستند تذکرہ ہے، اور عربی میں احقاق الحق، جو فرقۂ امامیہ کے عقائد کے اثبات میں ایک رسالہ ہے ۔ [کہا جاتا ہے کہ انھوں نے نظم و نثر میں ایک سو پچاس کتابیں لکھیں].

مآخذ: (١) Rieu: *Catal. Persian MSS.* *British Museum*، لنڈن ١٨٧٩ء، ١: ٣٣٧؛ (٢) Goldziher: *Beiträge zur Literaturgeschichte der Shī'a und der sunnitischen Polemik*، وی انا ١٨٧٤ء.

(L. MASSIGNON [و ادارہ])

* **شُول**: (١) چین کا ایک علاقہ ۔ بقول قدامہ (طبع ڈخویہ de Goeje، ص ٢٦٤) سکندر اعظم نے اسے فتح کیا اور وہاں دو شہر آباد کیے؛ شول اور خمدان ۔ خمدان اور Si-ngan-fu کو ایک ہی سمجھا جاتا ہے (Yule و Tomaschek و de Goeje) ۔ Marquart [Osteuropäische Streifzüge (لائپزگ ١٩٠٣ء)، ص ٩٠ و Erānšahr (برلن ١٩٠١ء)، ص ٣١٦] لفظ شول کو ترکی لفظ چول ČöL سے ماخوذ سمجھتا ہے، جس کا ترجمہ وہ "ریت" (ریگزار) کرتا ہے، کیونکہ اس میں اسے چینی لفظ Sha-čou "ریتلا علاقہ" کا ترجمہ نظر آتا ہے ۔ Bretschneider (Mediaeval Researches، ٢: ١٨) کے بیان کے مطابق Sha-čou "ریت کا شہر" (مارکوپولو:

Sachau) کی بنیاد ۲۲۹ء میں پڑی تھی۔ Marquart اس کی ایک دوسری صورت یہ تسلیم کرتا ہے کہ شوک = سوکچو (Su-čou) کی جگہ غلطی سے شول پڑھ لیا گیا ہے۔

یہ امر بھی تحقیق طلب ہے کہ آیا شول کے علاقے کا سغد سے کوئی تعلق ہے یا نہیں (دیکھیے سغدی سولیک از سغدیک، تبتی تولیک، R. Gauthiot: Grammaire Sogdienne، ۱۹۲۳ء، ص vi).

(۲) ایران کا ایک قبیلہ، رک بہ شولستان.

* **شُولِسْتَان**: ''شول کا ملک'' صوبۂ فارس کا ایک ضلع (بلوک) [... تفصیل کے لیے دیکھیے لؤ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ].

مآخذ: (۱) ابن البلخی: فارس نامہ، طبع Le Strange (GMS، ۱۹۲۱ء)، ص ۱۳۹، ۱۵۱؛ (۲) رشید الدین: جامع التواریخ، طبع Bérézine، در Trudī vost. otdělenīya، ۵ (۱۸۵۸ء): ۳۹؛ ۱۵ (۱۸۸۸ء): ۹۵؛ کتاب مذکور، طبع Quatremère، پیرس ۱۸۳۶ء، ۱: ۳۸۰ تا ۳۸۲، ۴۴۰، خاص حاشیے کے ساتھ؛ (۳) شہاب الدین العمری: مسالک الابصار فی ممالک الامصار، ترجمہ Quatremère، NE، ۱۸۳۸ء، ۱۳: ۳۵۲؛ (۴) حمد اللہ المستوفی: تاریخ گزیدہ (GMS، ۱۴/۱: ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۲، ۶۶۰ تا ۶۶۱)؛ کتاب مذکور: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange (GMS، ۲۳/۱: ۱۲۷، ۱۲۹)؛ (۵) ابن بطوطہ: الرحلۃ، طبع Defrémery، ۲ (۱۸۵۴ء): ۸۸؛ (۶) شرف الدین علی یزدی: ظفر نامہ، Bibl. Indica، کلکتہ ۱۸۸۵ء، ص ۵۹۹، ۶۱۵؛ (۷) حسن حسینی فسائی: فارس نامۂ ناصری، تہران ۱۳۱۳ھ، ۲: ۲۰۳، ۲۲۲ (مصنف ضلع فسا کے ایک اور نوبنجان کی موجودگی کی طرف توجہ دلاتا ہے)؛ (۸) Macdonald Kinneir: Geographical Memoir of the Persian Empire، لنڈن ۱۸۱۳ء، ص ۷۳؛ (۹) de Bode: Travels in Luristan، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۱: ۲۱۰ تا ۲۵۱، ۲۶۲ تا ۲۷۵: کازرون بہرام نوبنجان فہلیان باشت؛ (۱۰) Justi: Kurdische Grammatik، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۰ء، ص xxi؛ (۱۱) H.L. Wells: Surveying Tours in Southern Persia، در RGS، Proceedings، ۵ (۱۸۸۳ء): ۱۳۸ تا ۱۶۳؛ (۱۲) Bahbahān-Bāshat-Talespīd-Pul-i-Murt-Shūl-Shīrāz؛ (۱۳) Curzon: Persia and the Persian Question، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲: ۳۱۸ تا ۳۲۰؛ (۱۴) Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۶۳ تا ۲۶۷؛ (۱۵) E. Herzfeld: Eine Reise durch Luristān، Peterm. Mitt.، ۱۹۰۷ء، ۵۳: ۷۲ تا ۹۰: Bāsht-Pul-i-Murt-ʿAlī-ābād Shūl-Shīrāz؛ (۱۶) O. Mann: Kurdisch-Persische Forschungen، حصۂ دوم، Die Mundarten der Lur-Stämme، برلن ۱۹۱۰ء، ص xv، xvi، ۱ تا ۹۵ (ممسنی ستون)؛ (۱۷) Demorgny: Les tribus du Fars، در RMM، ۱۹۱۳ء، ۲۲: ۸۵ تا ۱۰۵؛ (۱۸) نقشوں کے لیے دیکھیے: de Bode، Wells اور Herzfeld کی تصانیف، نقشہ از Haussknecht-Kiepert، برلن ۱۸۸۲ء.

(V. MINORSKY [و تلخیص از ادارہ])

شَوّال: قمری سال کے دسویں مہینے کا نام۔ قرآن مجید [فَسِیْحُوْا فِی الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ] (۹ [التوبۃ]: ۲) میں چار مہینوں (۹ ہجری) کا ذکر آیا ہے جن میں عرب اپنے ملک کے اندر بغیر کسی قسم کے حملے کے خوف کے چل پھر سکتے تھے (دیکھیے اشہر الحرم جن کا ذکر اسی سورۃ کی پانچویں آیۃ میں ہے)۔ مفسرین کے نزدیک یہ چار مہینے شوّال، ذوالقعدۃ، ذوالحجۃ اور محرم ہیں، لہٰذا حدیث کی رو سے شوّال حج کے مہینوں میں ہے جن کا ذکر خدا کی کتاب میں آیا ہے (البخاری، کتاب الحج، باب ۳۳، ۳۷)۔

زمانۂ قبل از اسلام میں شوّال کا مہینا شادیوں کے لیے منحوس خیال کیا جاتا تھا (لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اس خیال کو بے بنیاد اور غلط ثابت کرنے کے لیے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے اس بات پر زور دیا کہ حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ان سے اسی مہینے میں شادی کی تھی (الترمذی، کتاب النکاح، باب ۱۰)۔ بہر حال اس مسئلے کے بارے میں کچھ اختلاف رائے ہے، چنانچہ مسلمان تگری، Tigré قبائل میں شوّال ان مہینوں میں سے ہے جو شادی بیاہ کے لیے مناسب سمجھے جاتے ہیں، اس کے برعکس عمّان میں اسے اس کام کے لیے منحوس سمجھا جاتا ہے۔

شریعت میں عید الفطر [رک باں] کے بعد چھے روزے رکھنا مستحب ہے (دیکھیے الترمذی، کتاب الصوم باب ۵۲: "جو شخص رمضان کے روزے رکھے اور ان کے ساتھ چھے روزے شوّال کے بھی رکھے، وہ گویا صائم الدهر [یعنی ہمیشہ روزہ رکھنے والا] ہے"؛ نیز دیکھیے مسلم، کتاب الصیام، حدیث ۲۰۳)۔ تاہم بالعموم ان چھے دنوں کو "چھوٹے تہوار" [العید الاصغر] میں شامل ہونے کی مقدس حیثیت حاصل ہے۔ اسی لیے شوّال کا لقب صرف "المکرّم" ہی نہیں بلکہ اس کے یہ نام بھی ہیں: "فطر قدام (تگری)، بیرام (ترکی)، فطر الاولی (عمّان)، اروشی رویہ uröš raya (اچہ)۔

مآخذ: (۱) Littman: *Die Ehrennamen und Neubenennungen der islamischen Monate*، در *Isl.*، ۸: ۲۲۸ ببعد؛ (۲) Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۹۷؛ (۳) وہی مصنف: *The Achehnese*، ۱: ۲۲۷ ببعد۔

(A. J. WENSINCK)

• **شہاب الدولہ**: رک بہ مودود۔

• **شہاب الدین**: رک بہ محمد معزّ الدین ابن سام۔

• **شہاب الدین ابو العباس احمد بن علی القلقشندی**: رک بہ القلقشندی۔

• **شہاب الدین ابو العباس ابن فضل العمری**: رک بہ العمری۔

⊗ **شہاب الدین احمد بن ماجد**: رک بہ ابن ماجد۔

• **شہاب الدین مقتول**: رک بہ السہروردی، شہاب الدین المقتول۔

⊗ **شہادۃ**: (ع)؛ الشہود والشہادۃ۔ الحضور مع المشاهدة إمّا بالبصر او بالبصیرة۔ وقد یقال الحضور مفردًا قال عالم الغیب و الشہادة لکن الشہود بالحضور المجرد اولٰی والشہادة بالمشاہدة اولٰی گواہی، قطعی خبر۔ بالعموم اس سے مراد وہ بیان ہوتا ہے جو اس علم کی بنا پر ہو جو مشاہدۂ بصیرت یا مشاہدۂ بصر کے ذریعے حاصل ہوا ہو۔ (قرآن مجید میں آیا ہے: "عالم الغیب والشہادۃ"۔ امام راغب نے شہادۃ کے معنی لکھے ہیں: وہ بات جو کامل علم و یقین سے کہی جائے، خواہ وہ علم مشاہدۂ بصر سے ہوا ہو یا بصیرت سے۔ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی حدیث ہے لیبلّغ الشاہد الغائب (البخاری، کتاب العلم، باب ۹، ۱۰، ۳۷؛ مسلم، کتاب القسامہ، باب ۹، ۲۹، ۳۰)۔

(۱) شریعت کی اصطلاح میں ایک مسلمان کی بلا شرکت غیرے اللہ تعالٰی کی اطاعت اور حضرت محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی رسالت کے اقرار کو شہادت کہا جاتا ہے۔ روے زمین پر [کلمۃ اللہ کی اشاعت اور] اللہ تعالٰی کی حاکمیت قائم کرنے کی غرض سے ایک مسلمان کا میدان جنگ میں اپنی جان دے دینا بھی شہادت ہے۔ ایسے مسلمان کو شہید [رک باں] کہتے ہیں۔ شہید کا لفظ شہادت ہی سے مشتق ہے۔ [اسی لیے شہید بمعنی شاہد قرآن مجید میں آیا ہے]۔

[شہید وہ شخص ہے جس کے] حق میں جنت کی شہادت دی گئی ہے - یا نبی اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی اس کے لیے شہادت ہوگی، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے ہٰؤلاء الّذین اشھد علیھم (یہ وہ لوگ ہیں جن پر میں گواہی دوں گا)، نیز نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے جب شہدا کا ذکر کیا تو فرمایا: والمرأة تموت بجمع شہید (النسائی، جنائز، ۱۴) یعنی اور جو عورت زچگی میں مرے، شہید ہے، ایسی عورت کو شہیدة نہیں فرمایا - فعیل جب مؤنث کی صفت ہو تو "ھا" اس وقت نہیں آئے گی جب کہ وہ بمعنی مفعول ہو جیسے "امرأة قتیل" اور اگر بمعنی فاعل ہو تو مؤنث ھا کے ساتھ آئے گی جیسے "امرأة علیمة"، لہٰذا لغت اور حدیث سے معلوم ہوا کہ شہید بمعنی مشہود (جس کے لیے گواہی دی گئی ہو) اور مشہود علیہ (جس پر گواہی دی گئی ہو) ہے (السہیلی: الروض الانف، مطبوعۂ قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲ : ۱۵۱؛ نیز لسان، ۴ : ۲۲۹) - متذکرۂ بالا صورت میں شہید قرآن مجید کی مندرجۂ ذیل آیت میں آیا ہے -

وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ (۴ [النسآء] : ۶۹) یعنی اور جو لوگ خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں، وہ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر خدا نے بڑا فضل کیا، یعنی انبیا اور صدیق اور شہید اور نیک لوگ -

کبھی فعیل بمعنی فاعل بھی آتا ہے اور اس معنی میں بھی قرآن مجید میں آیا ہے لِتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (۲ [البقرة] : ۱۴۳) یعنی تاکہ تم لوگوں پر گواہ بنو [(روح المعانی، ۲ : ۴، ۵؛ تفسیر کبیر، ۲ : ۱۳؛ الکشاف، ۱ : ۱۹۹؛ فتح القدیر، ۱ : ۱۳۰؛ تفسیر طبری، ۲ : ۱۳۵ ببعد؛ فتح البیان، ۲ : ۱۹۳)].

اللہ تعالیٰ کے اسما میں سے ایک شہید بھی ہے (دیکھیے النہایہ، بذیل مادّہ) - جب اللہ تعالیٰ کا مطلق علم مدنظر ہو تو اللہ علیم ہے اور امور باطنہ کے حوالے سے دیکھا جائے تو خبیر ہے اور امور ظاہرہ کی طرف نسبت ہو تو شہید ہے اور کبھی اس معنی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ قیامت میں خلق پر گواہ ہوگا (ابن الاثیر الجزری: النہایة فی غریب الحدیث، باب الشین) - [شہید (بمعنی راہ حق میں جان دینے والا) کے لیے رک بآں].

شاہد بمعنی گواہ/ شہادة سے ماخوذ ہے اور اسم فاعل واحد مذکر کا صیغہ ہے - یہ نبی اکرم علیہ الصلوة والسلام کے اسماے گرامی میں سے ایک ہے: یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ اِنَّآ اَرْسَلْنٰکَ شَاھِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِیْرًا (۳۳ [الاحزاب] : ۴۵).

(۲) اسلامی شریعت میں شہادة کا لفظ خالص قانونی معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے - اس لحاظ سے شہادت اس قطعی اور فیصلہ کن بیان کا نام ہے جو قانونی عدالت میں حاضر ہو کر کسی ایسے معاملے کے متعلق دیا جاتا ہے جسے بیان کرنے والے، یعنی شاہد [رک بآں] نے صاف طور پر دیکھا ہو (العینی: عمدة القاری، ۶ : ۱۱۰) - شاہد (قانونی گواہ) وہ شخص ہے جو کسی واقعے کو دیکھنے کے بعد عدالت میں یا ان لوگوں کے سامنے جو عدالت کی طرف سے مجاز ہوں، حاضر ہو کر سچا بیان دے (کتاب مذکور، ۶ : ۲۲۲).

اسلام کا قانونِ شہادت اس کے قانون ضابطہ (Procedural Law) کا اہم ترین حصہ ہے - قانون ضابطہ سے متعلق اسلامی نظریہ یہ ہے کہ قاعدے (Method) اور تکنیک (Technique) میں خط امتیاز کھینچا جائے - قواعد ضابطہ (Procedural Method) وہ اصول ہیں جن کے ذریعے شرعی قوانین (Substantive Laws) نافذ کیے جاتے ہیں - تکنیک ضابطہ (Procedural Technique) وہ طریقے ہیں جن کی مدد سے ضوابط

کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنایا جاتا ہے اور ان میں [تکمیل یا] حسن پیدا کیا جاتا ہے (Good و Hatt: Methods in Social Research، ص ۷۹)۔ قرآن مجید نے قاعدے کو منہاج کے لفظ سے تعبیر کیا ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا ؕ

(۵ [المآئدة] : ۴۸) یعنی تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے شرعی قوانین اور قواعد مقرر کر دیے ہیں۔ مغربی منطقیوں نے بھی قاعدے اور تکنیک کے اس امتیاز کو روا رکھا ہے۔

[ظاہر ہے کہ یہ اسلامی تصورِ عدالت کی فوقیت ہے کہ اس میں صدیوں پہلے یہ امتیاز قائم ہوا]۔ کتاب و سنت میں شرعی قوانین (Substantive Laws) کے اصول (Principles) و فروع (Details) بیان ہوئے ہیں اور وہ ہر عہد اور ہر جگہ کے لیے واجب العمل ہیں۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے شرعی قوانین مختلف معاشروں کے لیے یکساں طور پر نافذ کیے؛ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا نام معارج الوصول إلی أن أصول الدین و فروعه قد بینه الرسول ہے۔ البتہ شرعی ضوابط (Procedural Laws) کے صرف اصول بتائے ہیں اور ان کو مؤثر بنانے کی تکنیک کا کام مسلمانوں کے لیے چھوڑا ہے اور انہیں اجازت دی ہے کہ وہ باہمی مشورے سے ان کا تعین کریں۔ حنفی فقہا ’’استحسان‘‘ اور مالکی فقہا ’’مصالح المرسلہ‘‘ کے نظریوں کے تحت یہ کام سرانجام دینے کا مشورہ دیتے ہیں [اس سلسلے میں ایک مثال دی جاتی ہے]۔ اسلام کے آئینی قوانین (Constitutional Laws) کی رو سے اصحاب اختیار کے لیے ضروری ہے کہ وہ نمائندہ حیثیت کے حامل ہوں: وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ (۴ [النسآء] : ۵۹) یعنی اور اصحاب اختیار تم میں سے ہوں، مگر نمائندہ حیثیت کو متعین کرنے کی تکنیک کا کام مسلمانوں پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ یہ وہی طے کریں گے کہ [اس کے لیے کیا طریقہ اختیار کیا جائے]۔ آیا خفیہ بیلٹ اس مقصد کے لیے زیادہ مؤثر ہے یا کھلی رائے شماری۔ [غرض اس طرح کی دوسری تکنیکی جزئیات ہیں جن کا طے کرنا مسلمانوں کی عقل و تدبیر پر چھوڑ دیا گیا ہے جن کی تعیین میں وہ اس امر کا تو خاص لحاظ رکھیں گے کہ دین کے اصولوں کو کہیں گزند نہ پہنچے، مگر اس کے بعد وہ تکنیکی طریقوں کے بارے میں آزاد ہوں گے]۔

قرآن مجید کے ضابطۂ شہادت کا ایک اصول یہ ہے۔ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْۤا (۴۹ [الحجرات] : ۶) یعنی اے ایمان والو اگر کوئی ایسا شخص تمھارے سامنے کوئی بات کرے جس کا دینی و اخلاقی کردار درست نہ ہو تو اس کی بات کی اچھی طرح چھان پھٹک کر لیا کرو۔ چھان پھٹک کو زیادہ سے زیادہ مؤثر بنانے کے لیے جو تکنیک استعمال کی جائے گی، وہ مسلمان خود طے کریں گے، مثلاً جرح کے ضوابط (Cross Examination)۔ [دیگر امور، گواہ کو بلانے، اس سے عدالت میں سوال و جواب یا کسی قاضی کی اپنے طور سے پوچھ گچھ وغیرہ کے ضوابط] وضع کیے جا سکتے ہیں۔ ایسے تکنیکی امور کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم نے اپنے عمل سے اور صحابۂ کرام اور فقہا نے عہد بہ عہد، اپنے تجربے، تدبیر اور عقل سے ہمیں بہت کچھ بتا دیا ہے۔

امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم) نے اس حدیث پر جو باب لکھا ہے، اس میں وہ ان امور کو ’’مِنْ مَعَایِشِ الدُّنْیَا عَلٰی سَبِیْلِ الرَّأْیِ‘‘ کہتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کو ’’تجربیات‘‘ کہا ہے اور تجربہ و سائنس کا میدان قرار دے کر انہیں شرعیات سے الگ شمار کیا ہے۔ ماہر عمرانیات (Sociologist) اوڈم Odum نے ان کے اس حصے

کو جو مادّی ثقافت (Material Culture) سے تعلق رکھتا ہے، ‘‘ٹکنیک ویز’’ Technic Ways کا نام دیا ہے ۔ دیکھیے سیّد ریاض الحسن : تشکیل جدید قوانین اسلامیہ (*The Reconstruction of Legal Tought in Islam*) ۔ اس میں ٹکنیک ویز کا دائرۂ کار قانونی تصورات کے اندر متعین کیا گیا ہے ۔

قانون شہادت (= البیّنہ Evidence) کی اقسام :

اسلامی قانون شہادت (Law of Evidence) کی تین اقسام ہیں : (۱) شہادت؛ (۲) اقرار؛ (۳) حلف بالیمین ۔ اختصار کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر سہ اقسام کے خد و خال قرآن مجید سے بیان کیے جاتے ہیں :

الف ۔ شہادت (Testimony) :

ایک مسلمان کے لیے گواہی دینا واجب ہے اور شہادت کو چھپانا حرام ہے، خواہ وہ اپنے ہی خلاف جاتی ہو ۔ [قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے : وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَنْ يَّكْتُمْهَا فَاِنَّهٗٓ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ ۗ (۲ [البقرۃ] : ۲۸۳) یعنی شہادت کو مت چھپاؤ، جو کوئی اس کو چھپائے گا وہ دل کا گنہگار ہوگا]: دوسری جگہ فرمایا : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاۗءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓي اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۚ (۴ [النسآء] : ۱۳۵) یعنی اے ایمان والو انصاف پر قائم رہو اور خدا کے لیے سچی گواہی دو خواہ اس میں تمھارا یا تمھارے ماں باپ اور رشتے داروں کا نقصان ہی ہو ۔

مسلمانوں کے معاملات میں غیر مسلم کو گواہ بنانا صرف اس حالت میں درست ہے جب کہ کوئی مسلمان گواہ میسر نہ آ سکے ۔ جہاں گواہ بنانا اختیاری ہو، وہاں مسلمان صرف مسلمان ہی کو گواہ بنائیں ۔ البتہ ذمیوں [رک بہ ذمّۃ] کے گواہ ذمی بھی ہو سکتے ہیں ۔ گواہ قابل اعتماد ہو ۔ جھوٹا ثابت نہ ہو چکا ہو ۔ خائن نہ ہو ۔ سزا یافتہ نہ ہو اور ملزم سے دشمنی نہ رکھتا ہو ۔ معاشرے میں گواہ کی حیثیت ایک نگہبان اور فوجدار کی سی ہوتی ہے ۔ کسی غیر ذمے دار آدمی کو شہادت کی ذمے داری اور صحت معاشرہ کی پاسداری کا کماحقہٗ احساس نہیں ہو سکتا ۔ نہ اس کی نگاہ میں اتنی گہرائی و گیرائی ہی ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ ایک غیر متعلقہ اور غیر ذمے دار شخص ہے ۔

اِثْنٰنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرٰنِ مِنْ غَيْرِكُمْ . . . فَيُقْسِمٰنِ بِاللّٰهِ (۵ [المآئدۃ] : ۱۰۶) یعنی تم میں سے دو مرد عادل (یعنی صاحب اعتبار) گواہ ہوں یا اگر (مسلمان نہ ملیں) تو دوسرے مذہب کے دو گواہ . . . . . اور دونوں خدا کی قسم کھائیں ۔

اگر گواہ کا کردار مشکوک ہو (یعنی وہ فاسق ہو) تو قرائن سے تائید و توثیق (Corroboration) حاصل کر کے اس کی گواہی معتبر گردانی جا سکتی ہے ۔ قرآن مجید کا فرمان ہے : يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَاۗءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا (۴۹ [الحجرٰت] : ۶) یعنی مومنو! اگر تمھارے پاس ایسا آدمی کوئی بات بیان کرے جس کا کردار مشتبہ ہو تو اس کی بات کی اچھی طرح سے چھان بین کر لیا کرو ۔ شہادت بالقرائن (Circumstantial Evidence) معتبر ہے ۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی عصمت شہادت بالقرائن سے ہی ثابت ہوئی تھی جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا : وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝ وَاِنْ كَانَ قَمِيْصُهٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ (۱۲ [یوسف] : ۲۶، ۲۷) یعنی اس کے قبیلے میں سے ایک فیصلہ کرنے والے نے کہا کہ اگر اس کا کرتہ آگے سے پھٹا ہو تو یہ سچی اور یوسف جھوٹا ہے اور اگر اس کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہو تو یہ جھوٹی اور وہ سچا ہے ۔

گواہیں کی کم از کم تعداد دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہے۔ جن جرائم میں حدود نافذ ہوتی ہیں ان میں عورت کی گواہی قبول نہیں۔

وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ ۚ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى ۭ (۲ [البقرۃ]: ۲۸۲) یعنی اپنے میں سے دو مردوں کو گواہ کر لیا کرو اور اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن کو تم گواہ پسند کرو تا کہ اگر ان میں سے ایک بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے۔

ایک نظام کے جملہ اجزا آپس میں ایک تنظیم کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں، اس لیے اس نظام کی ہر چیز کو اس کے پورے ماحول اور سیاق و سباق (Context) کو مدنظر رکھ کر سمجھنا چاہیے۔ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ عورت کو مرد کا نصف کیوں قرار دیا۔ اس کے بعض عمرانی اور جسمانیاتی اسباب ہیں۔ اس سے دو باتیں قطعی طور پر ثابت ہوتی ہیں: اول یہ کہ عورت شہادت دے سکتی ہے۔ یہ اثبات ہے نہ کہ نفی، مگر شرائط کے ساتھ۔ جس طرح مرد شہادت دے سکتے ہیں، مگر شرائط (عدل، اعتماد، ذمے داری اور وثوق) کے ساتھ، اسی طرح عورت کو حق و اہلیتِ شہادت سے محروم نہیں کیا، مگر شرائط کا پورا کرنا ضروری ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ایک عورت ہی دوسری عورت کی تصدیق کرے۔ شہادت کے لیے دو عورتوں کا یہی فلسفہ ہے۔ اس کی مصلحت یہ ہے کہ عورت مردوں کے مقابلے میں زیادہ جذباتی مخلوق ہے۔ اس کا عملی شعور بھی مردوں کے مقابلے میں محدود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ عورت چونکہ زیادہ تر گھر کے اندر رہتی ہے، اس لیے اس کے ذرائع معلومات محدود ہوتے ہیں اور شاید اس وجہ سے بھی کہ عورتوں کو عدالتوں تک لے جانے کی حوصلہ شکنی بھی مقصود ہے۔ بہر حال جہاں یہودی قانونِ شہادت میں عورت کی گواہی کو قطعاً ناقابلِ اعتبار قرار دیا گیا ہے، وہاں اسلام نے عورت کو شہادت کا حق دیا ہے اگرچہ توثیق باہمی کے ساتھ۔ فرانس کے کوڈ نپولین (Code Napoleon) میں بھی عورت کی شہادت کو ناقابلِ اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ پھر انیسویں صدی کے اواخر میں اس کی ترمیم ہوئی۔ شہادت علی الشہادۃ (Hearsay) چونکہ بذاتِ خود شہادت نہیں، اس لیے قابلِ اعتبار نہیں، کیونکہ جرح وغیرہ کے ذریعے اس کی صحت کو پرکھا نہیں جا سکتا۔ البتہ بعض صورتیں اس اصول سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً لوگوں کی اچھی خاصی تعداد اگر اس طرح ایک بات پر جمع ہو جائے کہ عقلِ صریح تو اس کے انکار کی مجال نہ ہو (مجلہ، دفعہ ۱۶۷۷)۔ غرض نظریۂ تواتر اس استثنا کی بنیاد ہے۔

عدالت (Court) کے لیے حقیقت کا ذاتی علم ضروری نہیں۔ شہادتوں سے اخذ شدہ علم کافی ہے۔ حلفیہ بیان Affidavit پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور اسے درست ہی تسلیم کیا جائے گا (یہ Presumption of Truth کا اصول ہے)، جب تک کہ یہ غلط ثابت نہ ہو جائے۔ ذاتی اور درون خانہ باتوں کے بارے میں عورت کی شہادت معتبر سمجھی جائے گی۔ قانون شہادت کے یہ تمام پہلو مندرجۂ ذیل آیت سے اخذ ہوتے ہیں:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ ۭ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ ۚ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ ۭ (۶۰ [الممتحنہ]: ۱۰) اے ایمان والو! جب تمہارے پاس مؤمن عورتیں وطن چھوڑ کر آئیں تو ان کی آزمائش کر لو۔ خدا تو ان کے ایمان

کو خوب جانتا ہے ۔ سو اگر تم کو معلوم ہو کہ مؤمن ہیں تو ان کو کفار کے پاس واپس نہ بھیجو ۔

جرم زنا میں نصاب شہادت (Quantum of evidence) چار مردوں کی گواہی ہے ۔ قرآن مجید میں حکم ہے : والّٰتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشھدوا علیھن اربعة منکم (۴ [النسآء] : ۱۵) مسلمانو! تمهاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں ان پر اپنے لوگوں میں سے چار شخصوں کی گواہی لو ۔

ب ۔ اقرار (Admission) :

کسی شخص کے اپنے اقرار سے بھی ایک واقعے کی حقیقت ثابت ہو سکتی ہے : یایھا الذین اٰمنوا کونوا قوامین بالقسط شھدآء للّٰه ولو علٰی انفسکم (۴ [النسآء] : ۱۳۵) یعنی اے ایمان والو انصاف پر قائم رہو اور خدا کے لیے سچی گواہی دو خواہ اس میں تمہارا نقصان ہی ہو ۔ [احادیث میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم نے کئی ایک اشخاص کو ان کے اپنے اقرار کی بنا پر سزا دی] .

جرائم حدود میں اقرار چار مرتبہ، صریح، بلا اکراہ اور بقائمی ہوش و حواس ہونا ضروری ہے ۔ انحراف شدہ اقرار (Retracted confession) کی بنا پر سزا نہیں دی جا سکتی ۔ اقرار الزام کے شریک ثانی Co-accused کو مستوجب سزا نہیں بناتا (السیوطی : الاشباہ، ص ۶۷) ۔ اس بارے میں پاکستان کا رائج الوقت قانون شہادت مختلف ہے ۔

تحریری شہادت (Written evidence) بھی اقرار کے ضمن میں آتی ہے ۔ یہ ثبوت کا بنیادی طریقہ (Primary method) نہیں ہے، بلکہ ایک قسم کا تحریری اقرار ہوتا ہے ۔ قرآن مجید میں معاملات کو ضبط تحریر میں لانے کو کہا گیا ہے : یایھا الذین اٰمنوٓا اذا تداینتم بدین الٰی اجل مسمّی فاکتبوہ (۲ [البقرة] : ۲۸۲) یعنی اے ایمان والو جب تم آپس میں کسی میعاد معین کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو ۔ اس بارے میں فقہا کا یہ خیال ہے کہ تحریر کا یہ حکم صرف مستحب ہے، واجب نہیں (الرازی : تفسیر، بذیل آیت مذکورہ) .

ج ۔ یمین (Oath) :

دیوانی معاملات (Civil matters) میں حلف بالیمین بھی قابل اعتبار ہے ۔ مغرب کا قانونی ذہن بھی ادھر ہی گیا ہے، چنانچہ فرنچ سول کوڈ بھی اس کی تائید کرتا ہے ۔ بہر حال اسلامی قانون میں حلف کا بھی ایک مقام ہے اور اس سے بھی ثبوت کی ایک ضرورت پوری ہوتی ہے ۔ نبی اکرم صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم نے فرمایا ہے : البینة علی المدعی و الیمین علی من انکر (رواہ البیھقی و الطبرانی باسناد صحیح) یعنی شہادت مدعی کے ذمے ہے اور حلف اٹھانا مدعا علیه کے ذمے (یہ روایت بیہقی اور طبرانی میں صحیح سند کے ساتھ دی ہے) ۔ اگرچہ بعض قوانین مغرب کے نزدیک حلف ثبوت کا ایک کمزور طریقہ ہے، یعنی اگر ایک طرف قابل اعتماد (trustworthy) شہادت ہو اور دوسری طرف حلف تو مؤخرالذکر کو رد کر دیا جائے گا، لیکن آنحضرت صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم کے ارشاد مبارک میں حلف کی جس ضرورت کا ذکر آیا ہے اس کی عظیم قانونی حکمت نزاعات کی ایک بڑی ضرورت کو پورا کرتی ہے ۔ یہ اصول بہر حال اپنی جگہ ہے کہ مدعی صرف شہادت کے ذریعے اپنا دعوٰی ثابت کر سکتا ہے اور مدعا علیه حلف سے اپنی ذمے داری سے بری ہو سکتا ہے ۔

اگر مدعا علیه کو حلف اٹھانے کے لیے کہا جائے تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں : ۱ ۔ تو

وہ قسم کھا لے گا یا انکار کر دے گا اور یا مدعی پر ڈال دے گا۔ قسم سے انکار بھی اقرار ہی کی ایک صورت ہے، لیکن یہ اقرار اتنا کمزور سمجھا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ مدعی (Plaintiff) کی قسم بھی شامل (corroborate) کرنی ضروری ہو جاتی ہے، خواہ مدعا علیہ (Defendant) اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے (ابن قدامہ: المغنی، مطبع المنار، ۱۲: ۱۲۴)۔ [نیز رک بہ قذف؛ لعان]۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(ریاض الحسن)

شہارہ: جنوبی عرب میں ایک شہر، جس کا ذکر یاقوت نے صنعاء (یمن) کے مستحکم مقامات میں کیا ہے۔ یہ شہر جبل شہارہ پر واقع ہے۔ ایک اور مقام جو شہارۃ الفیش کے نام سے پہلے سے ممیز کیا جاتا ہے اس کے قریب اسی پہاڑی پر مشرق کی طرف ذرا ہٹ کر واقع ہے۔ یہ پہاڑی حبور شہر کے شمال میں واقع ہے۔ الہمدانی کو اس شہر کا علم ایسے پتھروں کا معدن ہونے کے باعث تھا جو انگشتریوں میں استعمال ہوتے ہیں اور جنھیں سعوانی کہتے ہیں۔ یہ ایک قسم کا سرخ عقیق یمانی ہے جس میں سفید سفید رگیں ہوتی ہیں اور جسے عروانی بھی کہتے ہیں۔ اس شہر نے اکثر اوقات جنوبی عرب کی تاریخ میں بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ امیر ذوالشرفین محمد بن جعفر جو القاسم العیانی کی اولاد میں کا آخری فرد تھا ۴۷۸ھ/۱۰۸۵-۱۰۸۶ء میں اسی جگہ فوت ہوا اور یہیں دفن کیا گیا۔ اس کی قبر دور دور تک مشہور ہے اور اسی کے نام پر اس جگہ کا نام شہارۃ الامیر ہو گیا، سید القاسم بن محمد، جس نے ۱۶۳۰ء میں ترکوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا، یہیں پیدا ہوا اور اسی جگہ رہتا تھا۔ جب وہ ترکوں کو یہاں سے نکال دینے میں کامیاب ہو گیا تو اس نے شہارہ ہی کو اپنی حکومت کا پایۂ تخت بنایا۔ وہ صنعاء کے اماموں کا مورث اعلی تھا۔ جب ترکوں نے ۱۸۷۱-۱۸۷۲ء میں یمن پر ازسرنو تسلط جمانا شروع کیا تو مصطفی عاصم پاشا نے ایک دلیرانہ حملہ کر کے شہارہ پر قبضہ کر لیا اور ترکوں کی مخالف تحریک کے سرغنہ محسن الشہاری کا گھر تباہ و برباد کر دیا۔ مؤخرالذکر [محسن الشہاری] امام صنعاء محسن معیز کے ساتھ کئی برسوں برسر پیکار رہا تھا۔ سید محسن کو وادعہ میں پناہ گزین ہونا پڑا، اور حبور، ضلعہ اور شہارہ کے شرفا نے مجبوراً یمن کے حاکم وقت عزت پاشا کے سامنے ہتیار ڈال دیے۔ بعد کی جنگوں میں شہارہ پھر ترکوں سے چھن گیا اور آئندہ کے لیے ایسے تمام عناصر کا مرکز بن گیا جو ترک حکومت کے مخالف تھے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی، صفة جزیرة العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ء تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۶ و ۲۰۲؛ (۲) D.H. Müller: *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdânî*، S.B.Ak. Wien، ۱۸۷۹ء، ۹۴: ۳۱۰؛ (۳) یاقوت، معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۳۳۹ و ۳: ۹۲۴؛ (۴) مراصد الاطلاع، طبع T.G.J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۱۳۵؛ (۵) C. Niebuhr: *Beschreibung von Arabien*، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۱۹۱ و ۲۵۲؛ (۶) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۶۲؛ (۷) E. Glaser: *Geographische Forschungen in Jemen*، ۱۸۸۳ء، BL. ۸ ب، ۳۳ ب، ۳۴ الف، ۱۲۴ الف، ۱۲۶ الف (مخطوطہ)؛ (۸) A. Grohmann: *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*، وی انا ۱۹۲۲ء، ۱: ۷۷ و حاشیہ ۷؛ وہی مصنف، در *Österreich. Monatsschr. f. d. Orient*، ۱۹۱۷ء، ۴۳: ۲۲۶۔

(ADOLF GROHMANN)

⊗ **شہداغ** : رک بہ داغستان.

• **شَہْر** : (فارسی)؛ قصبہ (یا شہر)؛ اشتقاق کے اعتبار سے یہ وہی لفظ ہے جو قدیم فارسی میں خَشَثْرَہ Khshathra ہے (دیکھیے سنسکرت کصترہ Kṣatra)، مگر قدیم فارسی لفظ کے معنی ''سلطنت، حکومت'' اور نیز ''سلطنت'' کے ہیں ۔ پہلوی لفظ شہر نے، (جس کی علامتی کتابت یوں ہے : [illegible]) ابتدا میں اپنا قدیم مفہوم قائم رکھا، لیکن اس کا مفہوم ایک ضلع اور ایک بڑا شہر'' بھی ہے ۔ ارمنی کا مستعار لفظ اَشْخَرہ ashkharh ''ایک صوبے'' ''ایک سرزمین یا ملک'' پر دلالت کرتا ہے ۔ نیز ''دنیا پر'' (دیکھیے κόσμος, οἰκουμένη، نیز مرکب لفظ اَشْخَرھکل ashkharhakal = κοσμοκράτωρ) ۔ بظاہر یہ لفظ قدیم تر (اشکانی = Arsacidian) وسطی ایرانی زبان سے مستعار لیا گیا ہے ۔ جدید فارسی لفظ شہر میں جس کا مطلب ''ایک (بڑا) قصبہ'' ہے شروع میں اس کے علاوہ قدیم مفہوم (سلطنت اور کشور) بھی شامل تھا ۔ چنانچہ یہ مفہوم ''ایران شہر'' ''شہر کابل'' وغیرہ کی سی ترکیبوں میں دیکھا جا سکتا ہے، جو شاعرانہ اسلوب بیان میں پائی جاتی ہیں؛ دیکھیے نیز اسم مشتق شہریار (از خشثرہ دارا Khshatheadara) بمعنی ''حکمران بادشاہ''.

یہ شاید محض اتفاقی امر نہیں کہ قدیم فارسی میں اس قسم کی معنویاتی تغیر کے نشانات لفظ وردنہ wardana میں بھی پائے جاتے ہیں جس کے معنی اس زبان میں ''شہر'' کے ہیں ہخامنشی کتبوں کے بابلی متون میں اس لفظ کو اَلُو alu سے ادا کیا گیا ہے؛ ملک یا ضلع کے لیے قدیم فارسی لفظ دھیاؤش dahyāush کا ترجمہ بابلی زبان میں ماتو mātu کیا گیا ہے؛ اب کتبۂ بیستون میں ۲، ٦ (= فصل ۲۰ Weissbach)، بابلی alu فارسی کے دھیاؤش dahyāush کے مطابق ہے اور بیستون کے کتبے کے ایک حصے کے بابلی متن دیکھیے Weissbach : *Die Keilinschriften der Achämeniden*، ص ۱۲) میں ۲، ۲۲ (= فصل ۳۱، Weissbach) فارسی wardanam کے لیے ماتو mātu آیا ہے، بیستون ۳، ۳۲ (= فصل ۹ م Weissbach)، میں فارسی لفظ dahyāush کو عیلامی متن میں شہر کے لیے رمزی رسم الخط میں لکھا گیا ہے ۔ یہ امر کہ یہاں قدیم فارسی نے بابلی زبان پر اثر ڈالا ہو، غیر ممکن نہیں ہے ۔ ہر شخص یہ فرض کر سکتا ہے کہ آخری دور کی بابلی میں جو صیغۂ فعل (u) iddin (لفظی ترجمہ : اس نے دیا) ''اس نے پیدا کیا'' کے معنوں میں استعمال ہوتی ہے، اور جو مثال کے طور پر دارا کے کوہ الوند کے کتبے میں ملتی ہے، فارسی لفظ ''ادا'' (''اس نے پیدا کیا) کے اثر سے پیدا ہوئی (آریائی مادے دا اور ذا صوتی اعتبار سے ایرانی الفاظ سے زیادہ مختلف نہیں ہیں)، دیکھیے Delitzsch : *Assyr. Handwörterbuch*، ص ۱۰۵؛ Weissbach : *Keilinschr der Achäm*، ص ۱۰۰، حاشیہ الف ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قدیم فارسی میں ''ضلع'' اور ''بڑے شہر'' کے مفہوموں کے ایک دوسرے میں مدغم ہو جانے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا ۔ یہ کوئی بہت زیادہ تعجب انگیز بات نہیں، جب ہم اس حقیقت کو سامنے رکھ لیں کہ آخری ادوار میں بھی ایران کے متعدد بڑے شہروں کے ساتھ ساتھ ان کے اپنے تابع مضافات ہوتے تھے، جن کا شمار ان شہروں کے حصے کے طور پر ہی ہوتا تھا ۔ اس طرح گویا بعض صورتوں میں ''شہر'' اور ''ضلع'' کے تصور ایک دوسرے سے ملتبس ہو جاتے ہیں.

لغات نویسوں کے قول کے مطابق جدید فارسی میں اس کی متوازی شکل ''شار'' بھی موجود ہے.

لفظ شہر بہت سے شہروں کے ناموں میں آتا ہے، مثلاً شہر آباد، اور زیادہ کثرت سے اضافی ترکیبوں میں، مثلاً شہر بلقیس، شہر رستم، وغیرہ

(دیکھیے Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، بمدد اشاریہ) ۔ شخصی ناموں میں اس کا کشور یا سلطنت کا پرانا مفہوم برقرار رہا ہے جیسے کہ (پہلوی) ناموں شہر وراز یا شہر بانو میں۔

یہ لفظ ترکی زبان میں شِہِر shehir کی شکل میں داخل ہو گیا، چنانچہ جن شہروں کے ناموں میں یہ آتا ہے وہ بے شمار ہیں، مثلاً آق شہر، ینی شہر، وغیرہ؛ اس لفظ اور اس کے اشتقاقات کے لیے دیکھیے Barbier de Meynard : *Dictionnaire Turc-Français*، بذیل مادہ۔

[مسلمانوں نے اپنے عہد عروج میں دنیا بھر میں بڑے بڑے شہر آباد کیے جو علم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مرکز قرار پائے، مثلاً مدینۂ منورہ، کوفہ، بصرہ، بخارٰی، سمرقند، تاشکنت، اشبیلیہ، قرطبہ، غرناطہ، قیروان، طرابلس وغیرہ، تفصیلات کے لیے دیکھیے یاقوت : معجم البلدان؛ عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیہ؛ ابن خلدون : مقدمہ؛ نیز شہریت رک بہ مدنیت]۔

(V. F. BÜCHNER)

⊗ **شہر آشوب** : شہر اور آشوب سے مرکب؛ آشوب کے معنی ہیں فتنہ و ہنگامہ، ہجوم اور ولولہ، درہم برہم شدن و کردن، کسی ترکیب میں فاعلی مفہوم کی صورت میں بمعنی آشوبندہ ۔ ترکیب شہر آشوب بطور صفت بمعنی آن کہ در حسن و جمال آشوبندۂ شہر و فتنۂ دہر باشد . . . (فرہنگ آنند راج)۔

جیسا کہ حافظ کے اس شعر میں ہے :

فغان کین لولیان شوخ و شیرین کار و شہر آشوب
چنان بردند صبر از دل کہ ترکان خوان یغما را

اصطلاح میں ایک ایسی نظم جس میں کسی شہر (یا ملک) کی اقتصادی اور سیاسی بے چینی کا تذکرہ ہو یا شہر کے مختلف طبقات کی مجلسی و معاشی زندگی کے کسی پہلو کا نقشہ (خصوصاً ذم یا ہجو یا طنز کی صورت میں) کھینچا گیا ہو۔ نظم کی یہ قسم جسے شہر انگیز بھی کہتے ہیں ترکی اور فارسی میں صدیوں تک مروج رہی اور اردو میں بھی رائج رہی، تاہم ہر زبان (اور اس کے مختلف ادوار) میں اس کی خصوصیات مختلف نظر آتی ہیں ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اہلِ لغات اور اربابِ تذکرہ نے اس سیاسی سماجی صنفِ شاعری کو بطور خاص لائق اعتنا خیال نہیں کیا ۔ اسی وجہ سے فارسی و اردو لغت کی کتابوں میں اس کی جو تشریح آتی ہے ناکافی ہے ۔ کسی نظم میں کسی شہر کی محض مدح یا ذم (جیسا کہ فرہنگ آصفیہ یا نور اللغات میں بیان ہوا ہے) اسے اصطلاحی شہر آشوب نہیں بنا سکتی ۔ شہر آشوبوں کے جو نمونے ہمارے سامنے ہیں ان کے مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی نظم کو باقاعدہ شہر آشوب بنانے کے لیے چند شرائط ضروری ہیں، مثلاً یہ کہ اس میں شہر کے مختلف طبقات (پیشہ وروں، کاریگروں) کا نیز معاشرتی، معاشی اور سیاسی فتنہ و فساد اور لوگوں کی زبوں حالی و پریشانی کا تذکرہ ہو اور اس کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں زمانے کے سیاسی نظام پر گرفت کی گئی ہو . . . . ، شہر آشوبوں میں یہ سب خصائص نہ سہی ایک نہ ایک وصف ضرور پایا جاتا ہے۔

شہر آشوب کی ابتدا کے بارے میں قطعی طور سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ ثابت شدہ ہے کہ مسعود سعد سلمان کے دیوان میں ایک نظم کو شہر آشوب کا نام دیا گیا ہے، لیکن یہ ہندی کے بارہ ماسا کے کچھ زیادہ قریب ہے ۔ اسی طرح امیر خسرو کے مجموعۂ کلام میں بھی ایک شہر آشوب ہے ۔ گب (*A History of Ottoman Poetry*) کا خیال ہے کہ شہر آشوب کا آغاز بارھویں صدی عیسوی میں ترکی میں خصوصاً ادرنہ (= ایڈریانوپل) کے حماموں اور قہوہ خانوں میں ہوا؛ چنانچہ مسیحی تخلص رکھنے والے ایک البانوی شاعر نے ''شہرانگیز ادرنہ''

کے نام سے ترکی میں ایک نظم لکھی، مگر یہ کم و بیش عاشقانہ تھی جسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، لیکن فان ہیمر کے نزدیک فقیری اس کا موجد ہے (بحوالۂ گب) ۔ دوسری طرف پروفیسر براؤن (*A Literary History of Persian*، ۴ : ۲۲۷) کو اس خیال سے اتفاق نہیں کیونکہ اسی زمانے میں ایران میں فارسی میں شہر انگیز نظموں کا خاصا رواج نظر آتا ہے؛ تاہم گب کی رائے میں مسیحی ہی اس صنف کا موجد ہے (۲ : ۲۳۱، ۲۳۲) ۔ ایران میں اس کے بعد اس کا ظہور ہوا ۔ قیاساً ایرانی شعرا عہد مغلیہ میں اس صنفِ نظم کو ہندوستان میں لاتے ہیں اور آہستہ آہستہ اس میں ہزلیہ انداز سے زیادہ سیاسی طنز کا رنگ شامل ہو جاتا ہے اور آشوب (ابتری و بےچینی) کا مفہوم بھی اس میں مستقل حیثیت اختیار کر جاتا ہے ۔ شاہجہان کے زمانے میں فارسی کا شاعر بہشتی ایک آشوب نامۂ ہندوستان (مثنوی) لکھتا ہے اور اس میں عام بے چینی اور معاصر سیاست پر واضح اظہار خیال ہے ۔ یہ نظمیں کبھی کبھی عبرت نامے بھی کہلاتی ہیں ۔ آگے چل کر کبھی کبھی فلک نامہ بھی کہہ دیا جاتا ہے جو در شکایت روزگار یا در شکایت فلک ناہنجار کی ارتقا یافتہ صورت ہو سکتی ہے ۔

اردو کے شہر آشوب آخری دور مغلیہ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ ابتدائی اردو شہر آشوبوں میں فائز محمد شاہی، شفیق اورنگ آبادی، شاکر ناجی اور شاہ حاتم کی نظمیں اہم ہیں ۔ ان کے بعد اردو کی مشہور ترین شہر آشوب نظمیں میر تقی میر اور سودا کے قلم سے نکلتی ہیں ۔ یہ صنف کمال تک پہنچ جاتی ہے اور ان کے زیر اثر اکثر شعرا اس میں طبع آزمائی کرتے ہیں ۔ نظیر اکبر آبادی، راسخ عظیم آبادی وغیرہ نے بھی ایسی نظمیں لکھی ہیں ۔

ناکام انقلاب دہلی کے بعد شہر آشوب طرز کی نظمیں کچھ پرانی ہیئت میں اور کچھ نئی صورت میں سپرد قلم ہوتی رہیں جن میں مرثیے کا رنگ نمایاں تھا ۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب مغربی ادیبوں کے اثرات غالب آ جاتے ہیں تو سماجی و سیاسی شاعری ایک نئی صورت اختیار کر لیتی ہے ۔ اس میں شہر آشوب کی روح تو موجود ہوتی ہے، لیکن ہیئت اور مضمون مختلف ہو جاتا ہے ۔ ترکی، فارسی، اردو کی شہر آشوب نظموں کو چار ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔

پہلا دور : ترکی کی ہزلیہ اور فارسی کی ہجویہ نظمیں : ترکی میں مسیحی، عزیزی، لامعی، اور فقیری وغیرہ نے اس میں طبع آزمائی کی ۔ فارسی میں آگہی (م ۹۳۲ھ) کی شہر آشوب ہرات، وحیدی قمی (م ۹۴۲ھ) کی شہر آشوب تبریز، مغفور لاہجی اور عبداللہ لسانی کے شہر آشوب (سام میرزا : تحفۂ سامی) ۔

دوسرا دور : ہندوستان میں فارسی کے شہر آشوب (ان کے حال کے لیے دیکھیے مآثر رحیمی) ۔

تیسرا دور : ہندوستان میں اردو کے شہر آشوب جن میں آخری دور مغلیہ کی سیاسی و اقتصادی ابتری اور سماجی اخلاق کے زوال پر طنز بھی ہے اور اس کا اظہار بھی ۔

چوتھا دور : ناکام انقلاب دہلی (غدر دہلی) کے شہر آشوب (دیکھیے مجموعۂ فریاد دہلی = فغان دہلی (مرتبۂ محمد تفضل حسین کوکب، احسن المطابع، دہلی ۱۲۸۰ھ) ۔ اس مجموعے میں آزردہ، افسردہ، تشنہ، داغ، سالک، سوزاں، ظہیر وغیرہ کی نظمیں ہیں ۔ شہر آشوب کے موضوع پر غزلیات لکھنے والوں میں، احسن، اختر، داغ، صابر، شیفتہ قابل ذکر ہیں ۔ یہاں یہ امر لائق ذکر ہے کہ شہر آشوب کی عام ہیئت مسدس رہی ہے، لیکن دوسری عروضی اصناف کا استعمال بھی رہا ہے ۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ راقم

مقالہ (سید عبداللہ) کا مضمون: شہر آشوب کی تاریخ، در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب، لاہور ۱۹۶۵ء۔

[اداره]

شہرزور: (یا شہر زور، شرف نامہ: شہر زول)، کردستان کا ایک ضلع۔ شہرزور ایک خوبصورت اور زرخیز میدان ہے (۳۶ × ۲۵ میل) جو اورامان کے سلسلۂ کوہ کے مغرب میں واقع ہے۔ جنوب مشرق میں یہ ایران کے ضلع اورامانِ لہون کے متصل ہے۔ جنوب میں اس ضلع کی حد دریائے سیروان ہے؛ جنوب مغرب میں شہرزور دربندخان کے درے تک پھیلا ہوا ہے جس میں سے گزر کر سیروان (دیالہ) جنوب کی جانب بہتا ہے۔ مغرب میں شہرزور کی حد اربت ہے جو سلیمانیہ سے ملحق ہے۔ شمال میں کوہ اورسان کا ایک پشتہ (قرہ داغ) اسے قرہ چولان (شہر بازار) سے جدا کرتا ہے۔

اس میدان کو دو دریائے تانجرو (تنجہ رود) کی معاون ندیاں سیراب کرتی ہیں۔ جو سلیمانیہ سے نکلتی اور سیروان میں جا گرتی ہیں۔ ان ندیوں میں سب سے بڑی دریائے زلم ہے جس میں شمال کی طرف سے چوتان ندی گرتی ہے۔ [. . . تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول].

مآخذ: (۱) Rawlinson: *Memoir on the site of the Atropatenian Ecbatana*، JRGS، ۱۰ (۱۸۴۱ء): ۴۱ تا ۱۰۱؛ (۲) Gerland: *Die persischen Feldzüge d. kaisers Heraclius*، *Byz. Zeitschr.*، ۳ (۱۸۹۴ء): ۳۳۰ تا ۳۷۰؛ (۳) A. Pernice: *L'imperatore Eraclio*، Firenze ۱۹۰۵ء، ص ۱۶۵۔ عرب مصنفین کے حوالے Le Strange نے جمع کیے ہیں: (۴) *The Lands of the East. Caliphate*، ص ۱۹۰ تا ۱۹۱؛ اور بالخصوص (۵) P. Schwarz: *Irān im Mittelalter*، لائپزگ ۱۹۲۵ء، ۶/۱: ۶۹۳ تا ۷۰۵؛ (۶) واقعے سے متعلق مسعر ابن مہلہل کے دونوں بیان یاقوت میں موجود ہیں، طبع Wüstenfeld، ۳: ۳۰۰؛ (۷) القزوینی: آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ۲: ۲۹۶؛ ترجمۂ شہاب الدین العمری، در N. E.، ج ۱۳ (۱۸۳۸ء)؛ (۸) حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۴۴۵ (ترجمہ در Charmoy: شرف نامہ، ۱/۱: ۱۲۷، ۴۲۳)؛ (۹) Tavernier: *Les six voyages*، پیرس ۱۶۹۲ء، ۱: ۱۹۷؛ (۱۰) Rich: *Narrative of a residence in Koordistan*، ۱۸۳۶ء، ۱: ۱۰۷، ۲۶۹، ۲۹۰ تا ۲۹۱؛ (۱۱) Hammer-Purgstall: *G. O*، بار دوم ۱۸۴۰ء، ج ۳ (۱۶۳۰ء کے واقعات و حوادث)؛ (۱۲) Ritter: *Erdkunde*، ۹: ۴۴۲ تا ۴۴۷، ۵۰۹؛ (۱۳) F. Jones: *Narrative of a Journey to the frontier of Turkey and Persia*، در *Selections from the records of the Bombay Government*، ج ۴۳: سلسلۂ جدید (تاریخ ندارد)، ص ۲۰۳؛ (۱۴) Čirikov: *Putevoi Journal*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۵ء، ص ۳۲۸ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) خورشید آفندی: سیاحت نامۂ حدود (روسی ترجمہ ۱۸۷۷ء): شہرزور ایالتی eyāletü، ص ۱۹۹ تا ۲۶۲؛ (۱۶) Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten pers. Märtyrer*، ۱۸۸۰ء، ص ۲۰۳ و بمواضع کثیرہ؛ (۱۷) E. Soane: *In disguise to Mesopotamia and Kurdistan*، لنڈن ۱۹۱۲ء، بار دوم، ۱۹۲۶ء؛ (۱۹) *Materiall po Wostoku*، Petrograd ۱۹۱۵ء، ص ۲۰۳، ۳۴۰، ۳۵۴۔

نقشے: نقشہ از F. Jones؛ (۲) Hausknecht-Kiepert: *Routen im Orient*، ج ۳، کردستان و عراق؛ (۳) E. Herzfeld: *Paikuli Monument and inscription of the early history of the Sasanian Empire*، برلن ۱۹۲۴ء، نقشہ ۱: ۱,۰۰۰,۰۰۰۔

(V. MINORSKY [و تلخیص از اداره])

شہر سبز: رک بہ کش۔

شہرستان: یا شہرستان (فارسی) شہر+ستان کا

مرکب ۔ لاحقہ ستان مقام اور کثرت دونوں کا اظہار کرتا ہے ۔ اس کے مترادف الفاظ یہ ہیں : شہرستانہ، شارستان (اور ضرورتِ شعری کے لیے شارسان) ۔ یہ لفظ پہلوی زبان میں بھی موجود ہے اور تصویری رسم الخط میں اسے [illegible] لکھتے ہیں ۔ اس کا مطلب پہلوی اور جدید فارسی دونوں زبانوں میں شہر، بالخصوص، مستحکم و قلعہ بند شہر، یا پایۂ تخت ہے (دیکھیے Vullers، بذیل مادۂ شارستان و شہرستان؛ *The Lands of the Eastern Caliphate* : Le strange، ص ۲۰۲، حاشیہ ۱) ۔ اس وجہ سے متعدد ایرانی شہروں کے اہم حصے کو اسی نام سے پکارا جاتا ہے، مثلاً بروان (المقدسی کے بیان کے مطابق دیلم کا پایۂ تخت) کے اس حصے کا جہاں حاکم رہا کرتا تھا، نیز شہر جرجان کے مشرقی حصے کا، شہر قزوین کے اندرونی حصے کا اور جدید شہر کاث [رک بآن] کا بھی المقدسی کے بیان کے مطابق یہی نام تھا ۔ قرون وسطی میں اصفہان کا قدیم (مشرقی) شہر شہرستانہ کے نام سے معروف تھا ۔ اس کے علاوہ یہ حصۂ شہر جے یا صرف مدینہ بھی کہلاتا تھا اور آخرالذکر نام شہرستان کے عربی ترجمے کے سوا اور کچھ نہیں.

بعض شہر اور دیہات ایسے بھی ہیں جو محض اسی نام سے پکارے جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جن کے دوسرے نام بھی ہیں اور یہ بھی ہے .

۱ ۔ شہرستان یزدگرد، ایک مستحکم یا قلعہ بند شہر، جسے ساسانی بادشاہ یزدگرد ثانی (۴۳۸ تا ۴۵۷ء) نے ترکوں کے حملوں کو روکنے کے لیے تعمیر کرایا تھا ۔ خود بادشاہ اپنے عہد حکومت کے چوتھے سال سے لے کر گیارہویں سال تک اسی شہر میں اقامت پذیر رہا ۔ یہ شہر لامحالہ جرجان کے صوبے میں واقع ہوگا.

(۲) خراسان کا ایک شہر جو، نسا سے تین دن کی مسافت پر صحرا کے کنارے واقع تھا ۔ یہ مقام کچھ زیادہ اہم نہیں معلوم ہوتا ۔ اس میں پارچہ بافی کی صنعت تھی اور مشہور و معروف عالم الشہرستانی [رک بآں] کا مولد تھا .

(۳) سجستان کا ایک گاؤں جو قرون وسطی میں صوبے کے صدر مقام زرنج کے کھنڈروں کے قریب واقع ہے .

(۴) شہرستانہ، ہمذان کے قریب ایک گاؤں .

(۵) فارس کے علاقے میں شہر شاپور [رک بآن] کا نام بھی شہرستان تھا اور اسی طرح رویان کا جو اسی نام کے ضلع میں طبرستان کا ایک شہر تھا .

مآخذ : (۱) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، بمدد اشاریہ؛ (۲) P. Schwarz : *Iran im Mittelalter*، ص ۳۱، ۵۸۶؛ (۳) I. Marquart : *Ērānšahr*، ص ۵۶، ۷۳؛ (۴) C. Barbier de Meynard : *Dictionnaire . . . de la Perse*، ص ۳۵۸ وغیرہ؛ (۵) C. Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۱۲۱ .

(V. F. BÜCHNER)

الشہرستانی : محمد بن عبدالکریم، [پانچویں چھٹی صدی ہجری میں] [مسالک] مذاہب (اور فرقوں) کے بارے میں لکھنے والے] نامور مؤرخ] ۔ شہرستانی خراسان کے ایک شہر شہرستان میں ۴۶۹ھ/۱۰۷۶ء میں پیدا ہوے ۔ ان کی تاریخ ولادت ۴۶۷ اور ۴۷۹ھ بھی بتائی گئی ہے ۔ فقہ اور علوم (علم عقائد) کی تعلیم شہرستانی نے جرجانیہ اور نیشاپور میں پائی اور علم الکلام ابوالقاسم الانصاری سے ۔ ابن خلکان کے نزدیک ان کا تعلق اشعریہ سے تھا، لیکن السمعانی کی رائے میں ان پر اسمٰعیلیوں کا اثر تھا اور وہ اپنے مکالمات اور مباحث میں ہمیشہ حکما ہی کا ذکر کرتے تھے، شریعت اور فقہ سے ان کی دلچسپی زیادہ نہ تھی ۔ انھوں نے حج بھی کیا تھا اور پھر

تین سال بغداد میں گزار کر اپنے وطن میں اقامت پذیر ہو گئے جہاں ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء میں وفات پائی۔

انھوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں سب سے زیادہ مشہور ادیان و مذاہب اور فرقوں کے بارے میں کتاب الملل و النحل ہے۔ دوسری تصنیفات میں سے علم الکلام کے متعلق نہایۃ الاقدام فی علم الکلام کا ذکر کر دینا چاہیے۔ ایک اور تصنیف ما بعد الطبیعات میں ہے جس کا عنوان مصارعۃ الفلاسفۃ، یعنی فلسفیوں سے مجادلہ ہے۔ اس سے الغزالی کی تصنیف تہافت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ الشہرستانی کی ایک اور کتاب تاریخ الحکماء ہے۔ اسی عنوان سے ایک صدی بعد ابن القفطی (م ۱۲۴۸ء) نے اپنی مشہور کتاب تصنیف کی۔ [مزید تصانیف اور ماخذ کے لیے دیکھیے الزرکلی: الاعلام، ۷: ۸۳ ببعد]۔

کتاب الملل و النحل فلسفیانہ تصنیفات میں ایک بڑی اہم دستاویز ہے۔ یہ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء میں تصنیف ہوئی اور اس میں مصنف نے ہر اس نظام پر تبصرہ کیا ہے جس کا تعلق حکمت اور مذاہب سے ہے اور جس کے مطالعے کا اسے موقع ملا۔ ترتیب میں مصنف نے یہ اصول مد نظر رکھا ہے کہ اسلام کے مسلمہ عقائد سے کون کون سے مسلک یا فرقے کہاں تک ہٹے ہوئے یا کون کون سے قریب ہیں لہٰذا انھوں نے اول اسلامی فرقوں کو لیا ہے (یعنی وہ جو مسلمانوں کے اندر سے پیدا ہوئے، مثلاً شیعہ، معتزلہ، وغیرہ)، پھر اہل کتاب کو لیتے ہیں، یعنی عیسائیوں اور یہودیوں کو جن کی الہامی کتاب کا اسلام کو اقرار ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کا ذکر آتا ہے جن کی الہامی کتابیں مشکوک یا جھوٹی ہیں، مثلاً مجوسی اور ثنویہ۔ آخر میں صابیوں کی باری آتی ہے جو ستاروں کی پرستش کرتے ہیں۔ الہامی فرقوں کے بعد وہ عہد قدیم کی وثنیت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور یونان کے مشہور حکما کے بارے میں الگ الگ مقالے لکھتے ہیں، پھر مسلمانوں کے علم الکلام کی توضیح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ فلسفۂ یونان سے ماخوذ ہے۔ کتاب کے آخری حصے میں ہندی [ہندوؤں کے] مذاہب کا ذکر کیا گیا ہے۔

کتاب کا آغاز ایک مقدمے سے ہوتا ہے جس کے چوتھے باب میں ان تمام اختلافات کا ذکر کیا گیا ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے آخری لمحات زندگی ہی میں پیدا ہو گئے تھے اور جو ایک طرف مذہب اور دوسری طرف سیاسیات پر اثرانداز ہو کر بعد دیگرے فرقوں کے ظہور کا باعث ہوئے۔ یہ حصہ محققانہ ہے۔ مقدمے کے ایک دوسرے باب میں الشہرستانی نے ریاضی سے بحث کی ہے۔ یہاں وہ کسی حد تک اپنے ریاضی دان ہونے کا دعوٰی کرتے ہیں، لیکن کتاب سے اس دعوے کی تائید نہیں ہوتی۔ در اصل الشہرستانی کا ذہن بنیادی طور پر محض فلسفیانہ تھا۔ انھیں صرف تصورات سے دلچسپی ہے۔ سوانح حیات کے متعلق وہ زیادہ تفصیلات میں نہیں جاتے اور کتابوں کے نام بہت کم دیتے ہیں۔ واقعات کی ترتیب زمانی اور سنین کا ذکر بالکل نہیں کرتے۔ البتہ ایک تجزیہ پسند مبصر کی حیثیت سے انھیں باریک بین کہا جا سکتا ہے۔ (اور یہ امر قابل ذکر ہے کہ) وہ ہر چیز کو معروضی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں؛ تاہم انداز بیان معذرتی (apologetic) نہیں۔

الشہرستانی کی کتاب کے اہم ترین حصے وہ ہیں جن میں معتزلہ، شیعہ، ثنویہ اور صابی فرقوں کا ذکر ہے۔ معتزلہ کے بارے میں [جن کے اہم علم بردار بال کی کھال اتارنے والے متکلم اور باریک بین مفکر تھے، اگرچہ ان کی تصنیفات ہم تک نہیں پہنچیں] الشہرستانی اور الایجی ہی ہمارے سب سے بڑے ماخذ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ الاشعری اور مذہب

مناظرہ کے حال میں، جس کی بدولت گویا عقیدۂ راسخہ کی قطعی شکل معین ہوئی، انھوں نے جو مقالہ سپرد قلم کیا ہے، وہ بڑا دلچسپ [اور نتیجہ خیز] ہے۔ وہ مقالات بھی معلومات افزا ہیں جن کا تعلق شیعہ، خوارج اور مرجئہ سے ہے جو خود بھی سیاسی نوعیت کے کئی فرقوں میں منقسم تھے اور جنھیں خود مسئلہ امامت میں ایک دوسرے سے اختلاف تھا، لیکن مصنّف نے اسمٰعیلیہ اور باطنیہ کے بارے میں بڑا اختصار برتا ہے۔ ایسے ہی یہود کے متعلق اس نے اجمال سے کام لیا ہے۔ اسے عیسائیوں کے تین فرقوں کا علم ہے: ملکانی Melkites، نسطوری (Nestorians) اور یعقوبی (Jacobites)۔ الشہرستانی القدیس بولس St. Paul کا موازنہ القدیس پطرس (St. Peter) سے کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بولس اس لیے آیا تھا کہ پطرس کے قائم کردہ نظام میں اختلال پیدا کرے اور مسیح علیہ السلام کی تعلیمات میں فلسفیانہ خیالات کی آمیزش کر دے۔ عیسائیوں کی مذہبی کتابوں کے بارے میں الشہرستانی کا علم بڑا محدود ہے، مگر وہ ان پر ایسی سخت تنقید نہیں کرتا جیسی ابن حزم۔

ثنویہ، مانویہ، مزدکیہ، بردیصان Bardesanes اور مرقیون (Marcion) کے متعلق انھوں نے جو اشارے کیے ہیں، وہ واقعی بڑے بیش قیمت ہیں۔ اشراقیین کی طرح ان فرقوں کے ہاں بھی نور و ظلمت کی باہمی آویزش کا بہت کافی حصہ ہے۔ یہی حال کتاب کے اس طویل حصے کا ہے جو صابیئوں پر مبنی ہے۔ الشہرستانی نے یہاں ایک مکالمہ درج کیا ہے جس میں ایک راسخ الاعتقاد مسلمان ایک صابیؔ پر دلائل سے ثابت کرتا ہے کہ ارواح کواکب کو نبوت کا درجہ دینا غلط ہے، پھر ان کے وجود کی تردید کرتا ہوا اس تصور پر تنقید کرتا ہے۔

آج کل کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ الشہرستانی کا مطالعہ یونانی فلسفے سے متعلق ناقص تھا، لیکن افلاطون پر مقالہ اچھا خاصا ہے۔ وہ اس کے نظریۂ اعیان کو بخوبی سمجھتے ہیں۔ ایسا ہی ایک دلچسپ مقالہ فیثاغورث کے متعلق ہے جس میں وہ اس کے نظریۂ ''اعداد'' اور اقلیدسی تصورات کی بطور اصولی موجودات تشریح کرتے ہیں۔ ارسطو پر جو مضمون ہے وہ ابن سینا اور تیماسطیوس کی شرح سے مأخوذ ہے۔ علم الکلام پر الشہرستانی کا طویل مقالہ دراصل ابن سینا کی النجاۃ کا ملخّص ہے۔ آخر میں جو حصہ ہندوستان سے متعلق ہے اس میں بعض عجیب و غریب باتیں لکھی ہیں۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ عرب مصنفین بحیثیت مجموعی ہندوستان کے بارے میں بہت کم معلومات رکھتے تھے، پھر بھی الشہرستانی نے بدھ نفسیات اور بدھ عقائد اور ما بعد کے بدھوں، نیز ہندوؤں کی بعض رسوم، مثلاً کالی دیوی کی پرستش جس کے بت (مہا کالیہ) کا حال موجود ہے، متبرک دریاؤں میں اشنان کرنا، مذہب کے نام پر خودکشی، وغیرہ، کے متعلق صحیح معلومات قلمبند کی ہیں۔ الشہرستانی کی رائے میں یہ فیثاغورث تھا جس نے ہندوستان میں فلسفیانہ افکار کی بنا ڈالی۔ [نیز رکّ بہ فرقہ]۔

مآخذ: محمد الشہرستانی: کتاب الملل و النحل، طبع Cureton، ۲ جلدیں، لندن ۱۸۴۶ء؛ بولاق ۱۲۶۱ھ؛ مترجمہ Th. Haarbrücker: *Religions-partheien und philosophenschulen*، ۲ جلدیں، Halle، ۱۸۵۰ - ۱۸۵۱ء؛ (۲) ابن خلّکان، طبع de Slane؛ (۳) السمعانی، منقول در یاقوت: *Dictionnaire de la Perse*، مترجمۂ Barbier de Meynard، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۳۵۹؛ [نیز دیکھیے براکلمان اور الزرکلی: الاعلام]۔

(CARRA DE VAUX)

شہریر: چھٹے ایرانی مہینے کا نام جس کے ہر ایرانی مہینے کی طرح ۳۰ دن ہوتے ہیں۔ اس نام کی پرانی صورت، جو البیرونی میں بھی ملتی ہے، شہریور ہے۔

چونکہ ایرانی مہینے کے چوتھے دن کا نام بھی یہی ہے، اس لیے امتیاز کی خاطر لفظ ماہ اور روز کا بالترتیب اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ شہریر کی چوتھی تاریخ جس میں مہینے اور دن کا نام ایک ہی ہوتا ہے، شہریرگان کہلاتی ہے۔

مآخذ: (۱) البیرونی: آثار، طبع Sachau، ص ۴۲ ببعد، ۷۰ و ۲۲۲؛ (۲) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۱: ۷۹، ۸۱ (جرمن ترجمہ از Ethé، ص ۱۶۳، ۱۶۷)؛ نام کی لسانی تاریخ کے لیے دیکھیے (۳) Horn: Neupersische Schriftsprache (Grundriss der Iranischen Philologie، ۱: ۲)، ص ۱۸۱۔

(M. PLESSNER)

شہید: (ع)؛ جمع: شُہَدا؛ بمعنی گواہ؛ راہِ حق میں جان دینے والا۔ قرآن مجید میں اس کا استعمال اکثر (جیسا کہ شاہد [رک بآں]، جمع: شُہود کا جس سے یہ قطعی طور پر ممیز نہیں) اس لفظ کے بنیادی اور ابتدائی معنوں میں ہوا ہے، یعنی گواہ کے معنوں میں، مندرجۂ ذیل امثلہ مختلف سیاق و سباق رکھنے والی ان آیات میں جن میں یہ لفظ وارد ہوا ہے، امتیازی حیثیت رکھتی ہیں:

اَمْ کُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ یَعْقُوْبَ الْمَوْتُ ۙ اِذْ قَالَ لِبَنِیْهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ بَعْدِیْ ؕ (۲ [البقرۃ]: ۱۳۳) یعنی کیا تم اس وقت چشم دید گواہ تھے جب یعقوبؑ کے سرہانے موت آ کھڑی ہوئی تھی اور اس نے اپنے بیٹوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا تھا ''میرے بعد تم کس کی عبادت کرو گے''؟؛ وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ؕ (۲ [البقرۃ]: ۱۴۳) یعنی اور (مسلمانو!) اسی طرح ہم نے تمھیں ایک درمیانی اور عادل امت بنا دیا تاکہ تم تمام انسانوں پر (سچائی کی) گواہی دینے والے بن جاؤ اور اللہ کا رسول تم پر گواہی دے؛ وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ (۲۴ [النور]: ۶) یعنی جو لوگ اپنی بیبیوں پر الزام دھریں اور ان کے پاس ان کے اپنے سوا کوئی گواہ نہ ہوں؛ وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَّ شَهِيْدٌ (۵۰ [ق]: ۲۱) یعنی (قیامت کے دن) ہر شخص اس حالت میں آئے گا کہ اس کے ساتھ ایک چلانے والا اور ایک گواہی دینے والا ہوگا۔ [اعتقاد کی بنا پر گواہی دینے کے سلسلے میں رک بہ شہادۃ؛ تشہد]؛ شہید کا اطلاق خدا پر بھی ہوا ہے، مثلاً وَاللّٰهُ شَهِيْدٌ عَلٰى مَا تَعْمَلُوْنَ (۳ [آل عمرٰن]: ۹۸) یعنی حالانکہ تم جو کچھ کرتے ہو اللہ اس کا چشم دید گواہ ہے؛ وَاَنْتَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ شَهِيْدٌ (۵ [المآئدۃ]: ۱۱۷) یعنی اور تو ہر چیز کو دیکھنے والا اور اس کی نگہبانی کرنے والا ہے۔

پس شہید بھی اللہ کے اسماے حُسنٰی میں سے ہے [رک بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی]۔

[عربی لغات میں لفظ شہید پر تفصیلی بحث موجود ہے۔ لسان العرب میں (بذیل مادۂ شہد) مرقوم ہے کہ شہید اللہ تعالٰی کے اسما میں سے ایک اسم ہے کیونکہ وہ اپنی شہادت میں امین ہے؛ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شہید وہ ہے جس کے احاطۂ علم سے کوئی چیز باہر نہ ہو؛ شہید بمعنی حاضر؛ شہید سے مراد نبی بھی ہے: وَ نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا (۲۸ [القصص]: ۷۵) یعنی ہم نے ہر امت میں سے ایک گواہ چن لیا، یعنی ہر نبی اپنی امت کے بارے میں گواہی دے گا؛ شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ۔ شہید کی جہاں دوسری وجوہات بیان ہوئی ہیں وہاں ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شہید (اللہ کی راہ میں مرنے والے یا قتل ہونے والے) کو اس لیے شہید کہتے ہیں کہ جاں فروشی کے صلے میں وہ یہ عزت و شرف پائے گا کہ قیامت کے دن نبی کریم صلّی اللہ علیہ و

آلہ وسلّم کے ساتھ مل کر وہ بھی گزشتہ امتوں کے بارے میں گواہی دے گا۔ دراصل شہید کا اطلاق تو اس شخص پر ہوتا ہے جو اللہ کی راہ میں دشمنان اسلام سے لڑتا ہوا مارا جائے۔ پھر اس کے معانی میں وسعت پیدا کر کے اس کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہونے لگا جو ہیضے وغیرہ سے مر جائیں، یا ڈوب کر مر جائیں، یا مکان وغیرہ کے نیچے آ کر مر جائیں وغیرہ (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ شہید)۔

قرآن مجید میں لفظ شہید بمعنی مقتول فی سبیل اللہ صرف ایک ہی مرتبہ بصورت جمع (شہدآء) استعمال ہوا ہے: وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَآءِ وَالصّٰلِحِيْنَ (۴ [النسآء]: ۶۹) یعنی جس کسی نے اللہ اور رسول کی اطاعت کی تو بلاشبہہ وہ ان لوگوں کا ساتھی ہوا جن پر خدا نے انعام کیا، یعنی نبیوں، صدیقوں، شہیدوں اور نیکوکاروں کا (دیکھیے ابن جریر الطبری: تفسیر، بذیل آیت مذکور؛ نیز البغوی: معالم التنزیل)۔

احادیث میں تو یہ لفظ مقتول فی سبیل اللہ بکثرت آیا ہے (دیکھیے معجم المفہرس، بذیل مادۂ شہد؛ مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادۂ (الشہید)]۔

قرآن مجید میں شہید (بمعنی مقتول فی سبیل اللہ) کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے ہمیشہ ایک توضیحی طریقہ اختیار کیا گیا ہے: وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُوْنَ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۵۷) یعنی (دیکھو) اگر تم اللہ کی راہ میں قتل ہو گئے یا اپنی موت مر گئے تو اللہ کی طرف سے جو رحمت اور بخشش تمھارے حصے میں آئے گی یقیناً وہ ان تمام چیزوں سے بہتر ہے جس کی پونجی لوگ جمع کیا کرتے تھے؛ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا ۭ بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ (۳ [آل عمرٰن]: ۱۶۹) یعنی (اے پیغمبر!) جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوتے ہیں ان کی نسبت ایسا خیال نہ کیا کرنا کہ وہ مر گئے ہیں۔ نہیں، وہ زندہ ہیں اور وہ اپنے پروردگار کے حضور روزی پا رہے ہیں؛ وَالَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَلَنْ يُّضِلَّ اَعْمَالَهُمْ ۝ سَيَهْدِيْهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ۝ (۴۷ [محمد]: ۴ تا ۶) یعنی جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں پس ان کے اعمال کو ضائع نہیں کرے گا۔ ان کو راہ دکھائے گا اور ان کے احوال کو درست کرے گا۔ اور انھیں بہشت میں داخل کرے گا جس سے ان کو روشناس کر رکھا ہے۔

شہید کے معنوں میں جو ارتقا نظر آتا ہے وہ شاہد کے معنوں میں موجود نہیں۔ اس کے معنی عدالت کے سامنے گواہی دینے والے کے ہیں [رك به شاهد]۔ حدیث کی کتابوں میں شہید کی اصطلاح خصوصی طور سے اس شخص کے لیے آئی ہے، جو کفار کے ساتھ جنگ کر کے اپنی جان دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے ایمان پر سچائی کی مہر لگا دیتا ہے۔ بیشمار حدیثوں میں ان انعامات کا ذکر آیا ہے جو جنت میں اس کی منتظر ہیں۔ اپنی اس قربانی سے شہید قبر میں سوال کرنے والے فرشتوں منکر اور نکیر کے امتحان سے بچ جاتا ہے، نہ اسے ”گناہوں سے پاک کرنے والی آگ“ ہی (اور برزخ) میں سے گزرنا پڑے گا۔ شہدا جنت کے مختلف درجوں میں سے بلند ترین درجے پر پہنچ جاتے ہیں جو عرش الٰہی سے قریب ترین ہے۔ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ رسول کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے رؤیا میں جنت کے حسین ترین مسکن دارالشہدآء کو دیکھا تھا۔ شہید کے زخم، جو اسے جہاد میں لگتے ہیں روز جزا میں خون کی طرح سرخ ہو جائیں گے اور چمکیں گے اور ان میں سے مشک کی خوشبو آئے گی۔ جنت کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی

زمین پر واپس نہیں آ سکے گا، لیکن ان مخصوص مراعات کی بنا پر جو اسے شہادت کی وجہ سے جنت میں حاصل ہوں گی وہ خواہش کرے گا کہ دنیا میں آ کر دس مرتبہ پھر شہید ہو۔ شہدا مرتے کے ساتھ ہی تمام گناہوں کی سزا سے بری کر دیے جاتے ہیں۔ بعض روایات میں تو وہ ہمیں دوسرے آدمیوں کی شفاعت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ وہ تو پہلے ہی سے پاک ہیں، اس لیے تمام مسلمانوں میں صرف وہی ایسے ہیں جنھیں دفن سے پہلے غسل نہیں دیا جاتا اور اس موضوع کو فقہ میں خاص جگہ حاصل ہے [دیکھیے مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ الشھید) .

فقہ کی کتابوں میں شہید کی بحث باب الصلوٰۃ کے تحت نماز جنازہ کے سلسلے میں آتی ہے اور مختلف مکاتب فکر و اجتہاد میں اس بارے میں رائے کا جو اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان سب کا محور یہی مسئلہ ہے کہ شہید کو غسل دینا چاہیے یا نہیں، اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے یا نہیں، یا آیسے اس کے خون آلودہ کپڑوں ہی میں دفن کیا جائے یا نہیں وغیرہ۔ ان تمام مسائل میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اس چیز میں امتیاز کرتے ہیں کہ آیا شہادت اس دنیا کی خاطر ہوئی ہے یا آخرت کی خاطر یا دونوں کی خاطر، کیونکہ ایک اخلاقی عمل ہونے کے لحاظ سے اس کے جانچنے کا معیار صدق نیت ہی ٹھیرے گا [دوسری طرف وسیع معنوں کے لحاظ سے شہدا کی کئی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ جن کی تفصیل ذیل میں دی گئی ہے اگر کوئی شخص زخم کھانے کے باوجود لڑائی کے اختتام تک زندہ رہے اور مرنے سے پہلے اپنے بعض امور کو سرانجام دے لے تو قانونی اعتبار سے اس پر شہید کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ بعض اوقات ہمیں کتاب الجہاد میں فی فضل الشہادۃ کے عنوان سے باب ملتے ہیں، جہاں شہادت کی فضیلت حدیث ہی کے انداز میں بیان ہوئی ہے۔

شہادت کی اس فضیلت سے شہید کی موت میں بھی ایک خاص عظمت و جلالت پیدا ہو گئی ہے۔ یہاں تک کہ بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ خود رسول پاک صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالٰی عنہ نے اس کی خواہش کی۔ اسی لیے پرامن اخلاقی فرائض کو رضاکارانہ موت کے برابر بلکہ اس سے بہتر کہا گیا ہے، مثلاً روزہ داری، اقامت الصلوٰۃ، تلاوت قرآن، والدین کے ساتھ احسان، تحصیل محاصل میں دیانت و امانت، تحصیل علم، یہ تمام اعمال فی سبیل اللہ ہیں۔ (یہ اصطلاح بھی جنگی فتوحات کے بتدریج بند ہو جانے کے بعد اپنے جنگی معنوں سے اسی طرح پرامن مفہوم میں منقلب ہو گئی، جس طرح کہ لفظ شہید کے معنوں میں تدریجی تبدیلی ہوئی ہے اور ان کی بنا پر لوگ ان مراعات میں شریک ہونے کے حقدار ہو سکتے ہیں جن کا ویسے شہدا سے وعدہ کیا گیا ہے۔ خود شہید کے تصور میں بھی ایک اہم وسعت پیدا ہو گئی، جس کا پتا جزوی طور پر احادیث سے بھی ملتا ہے، یہاں تک کہ آخرکار ہر وہ شخص جو خارجی تشدد کے باعث غیر طبعی موت کا شکار ہوا ہو اور جس پر دیکھنے اور سننے والوں کو رحم آئے، عامة المسلمین کے نزدیک شہید متصور ہونے لگا۔ ان معنوں کو ہر وہ شخص جو کسی (شدید) مرض از قسم طاعون وغیرہ سے مرجائے یا ''پیٹ کی بیماریوں'' میں مبتلا رہ کر فوت ہو، شہید متصور ہوتا ہے، ہر شخص جو خارجی تشدد سے غیر طبعی موت مرے، مثلاً فاقہ کشی، پیاس، غرقابی، زندہ درگور ہونا، زہر خورانی، یا بجلی کے گرنے سے موت واقع ہونا، قزاقوں کے یا وحشی جانوروں کے ہاتھوں موت، یا وضع حمل کے وقت ماں کا وفات پا جانا، نیز کسی نیک کام کرنے کے

دوران میں کسی کا فوت ہونا، مثلاً حج، یا دیار غیر میں جہاں اس کے عزیز یا دوست اور والی وارث موجود نہ ہوں مرجانا، یا ایسے سفر میں موت کا واقع ہونا جو سنت کے مطابق ہو، یا بحالت نماز فوت ہونا، یا مسلسل وضو کے نتیجے میں فوت ہونا، یا جمعے کی رات میں راہ نورد عدم ہو جانا، یا علم دین کی طلب و تحصیل کے دوران میں چل بسنا، یا مظلوم کی حمایت میں مارا جانا، یا ظالم کے روبرو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرنے کی پاداش میں قتل کر دیا جانا، یہ سب شہید کی موتیں ہیں؛ مزید برآں اگر کوئی شخص اپنی نفسانی خواہشوں کا مقابلہ کرنے کے جہاد اکبر میں ختم ہو جائے تو وہ بھی شہید ہے۔

ایسے شہید کی قبر کو مشہد سمجھا جاتا ہے، پارسا اور دیندار لوگ اسے احترام کی نگہ سے دیکھتے ہیں اور وہ لوگوں کی زیارت گاہ بن جاتی ہے . . . یہ عبارت کہ ھذا ما یشھد بہ و علیہ جو تیسری صدی ہجری تک کی پرانی قبروں پر مرقوم پائی گئی ہے بڑی دلچسپ ہے ۔ ''مشہد'' کی اصطلاح کا شاید اسی سے تعلق ہو (حسب قیاس M. Hartmann : Z.D.P.V.، ۲۶ : ۶۵، بار دوم؛ دیکھیے Ritter، در Isl.، ۱۲ : ۱۰۸ تا ۱۵۰) ۔ مزید برآں جب ہم کتبوں میں دیکھتے ہیں کہ شہید کا لفظ سلاطین کے لیے بھی استعمال ہوا ہے تو اس سے استعمال کی عمومیت کا احساس ہوتا ہے اور اس کی حیثیت ایک اچھے یا نیک لفظ سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتی ۔ بہت سی صورتوں میں مشہد پرستش کی مقامی رسموں میں سے ایک رسم بن کر رہ گیا ہے، جس کا شہید کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہیں ۔ ترکی زبان میں شہید لک اور مشہد (مشط بھی بولتے ہیں) گورستان کا عام نام ہو گیا ہے (دیکھیے Mordtmann، در Isl.، ۱۲ : ۲۲۳) ۔ کتبوں سے یہ بھی پایا جاتا ہے کہ اکثر صورتوں میں مشاہد کے مسلمان تعمیر کنندگان انہیں اپنی زندگی ہی میں بنا لیتے تھے ۔ خیال یہ تھا کہ اپنے نیک عمل کی برکات سے وہ اسی دنیوی زندگی ہی میں حصہ لینے لگیں (دیکھیے مشہد) .

قاہرہ میں شہیدوں کی یاد میں ایک میلا لگتا تھا جو آٹھویں صدی ہجری تک مرجع خلائق تھا (المقریزی : خطط، ۱ : ۶۸ ببعد؛ Mez : Die Renaissance des Islam، ص ۲۹۹ ببعد [اس کا انگریزی ترجمہ بھی دستیاب ہے] .

مذکورۂ بالا کے بالمقابل بہت سے فرقوں نے لفظ شہید کے اصلی اور قدیمی مفہوم کو سختی سے قائم رکھا، مثلاً خوارج حکومت وقت کے خلاف جسے وہ غیر صالح سمجھتے تھے لڑتے وقت والہانہ طریق سے موت کو لبیک کہتے تھے، حالانکہ راسخ العقیدہ علمائے دین قانون اضطرار کے تحت خروج کو فتنہ سمجھ کر اس سے بچتے تھے ۔ شیعوں کے ہاں شہادت مخصوص اہمیت کا ایک خاص کردار ادا کرتی ہے ۔ ان کے نزدیک حضرت امام حسینؓ کامل اور اتم درجے کے شہید ہیں، شہدا کے بادشاہ " یعنی شاہ شہدا یا شاہِ شہیدان ہیں (رک بہ شیعہ، محرم اور حسینؓ) ۔ تاریخ شہدا کے سلسلے میں ایک ضخیم ادبی ذخیرہ موجود ہے، جس میں حضرت امام حسینؓ اور خاندان نبوت کے دوسرے افراد کے مصائب و نوائب کو خصوصاً شیعہ مصنفوں نے پوری تفصیلات کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ حسین ابن علی الواعظ الکاشفی کی ایک مشہور کتاب کا نام روضۃ الشہداء ہے (جس کا ترجمہ ترکی زبان میں فضولی نے حدیقۃ الشہداء کے نام سے کیا ہے) ۔ مشرقی ترکی زبان میں بھی اس کا ترجمہ کرکے شائع کیا گیا اور متعدد بار اس کے خلاصے بھی چھپتے رہے ہیں [اردو زبان میں میر انیس اور میر دبیر کے مرثیے ادبی شہ پاروں کی حیثیت رکھتے ہیں] .

شہدا سے عقیدت کا بے پایاں اظہار پاکستان اور بھارت کے بعض حصوں میں بہت نمایاں ہے . . . [شاید اس وجہ سے کہ ہندوستان میں اسلامی فتوحات کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے جس میں جذبۂ جہاد اور شوق شہادت نے بھی خاصا حصہ لیا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم جس کثرت سے شہید کا استعارہ ہندوستان کی فارسی اور اردو شاعری میں موجود پاتے ہیں اس قدر ایران و توران کی فارسی شاعری میں بھی نظر نہیں آتا ۔ جب مغلوں نے لاہور کو تاخت و تاراج کیا تو جس جگہ مسلمانوں کا قتل عام ہوا اسے گنج شہیداں کہا گیا، بعد میں کچھ عام عمارتیں بھی اس نام سے موسوم ہوئیں].

مآخذ: (۱) A.J. Wensinck: *The Oriental Doctrine of the Martyrs*، در *Med. Akad. Amsterdam*، ۱۹۲۱ء، ج ۵۳، سلسلہ A، عدد ۶؛ (۲) Goldziher: *Muhammedanische Studien*، ۲: ۳۸۷ تا ۳۹۱؛ (۳) تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ؛ (۴) J. Horovitz: *Koranische Untersuchungen*، برلن ۱۹۲۶ء، ص ۵۰؛ (۵) ابراہیم الحلبی الحنفی: ملتقی الأبحر (مع شروح: مجمع الأنہر اور الدر المنتقی)، قسطنطنیہ ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۸۸؛ (۶) الباجوری الشافعی: حاشیہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۹۵؛ (۷) خلیل بن اسحٰق المالکی: المختصر فی الفقہ، اطالوی ترجمہ از Guidi و Santillana میلان ۱۹۱۹ء، ۱: ۱۵۳؛ (۸) ابن جعفر البغدادی: مجموع الفقہ، (زیدی فقہ)، طبع Griffini، ص ۷۰ و ۲۲۷؛ (۹) الشعرانی: میزان، قاہرہ ۱۳۱۷ھ، ۱: ۱۹۷؛ (۱۰) ابن الحاج: المدخل، ۲: ۱۱۶، ببعد؛ (۱۱) Haneberg: *Das muslimische Kriegsrecht*، ص ۲۳۹، ببعد؛ (۱۲) Van Berchem: *Corpus Inscriptionum Arabicarum*، بیت المقدس، ص ۸۳، وغیرہ؛ (۱۳) وہی مصنف، در Diez: *Churasanisch Baudenkmäler*، ۱: ۸۹ ببعد؛ (۱۴) Goldziher: *Vorlesungen*، ص ۲۱۳؛ (۱۵) van Berchem: *La Chaire de la Mosquée d'Hebron*، در *Festschrift für Eduard Sachau*، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۳۰۱ ببعد؛ (۱۶) E.G. Browne: *Hist. of Persian Liter. in Modern Times*، ص ۱۷۲ ببعد؛ (۱۷) Ivar Lassy: *The Muharram mysteries among the Azerbeijan Turks of Caucasia*، Dis. Helsingfors ۱۹۱۶ء، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۱۸) Geiger-Kuhn: *Grundriss der iranischen Philologie*، ۲: ۳۵۸؛ (۱۹) A. Nöldeke: *Das Heiligtum des Husain zu Kerbela*، ۱۹۰۹ء، ص ۳۷، ۵۳.

(W. BJÖRKMAN)

تعلیقہ: اسلام میں شہید کا تصور اصلاً عقیدۂ جہاد فی سبیل اللہ سے وابستہ ہے ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے آیت وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا ۭ بَلْ اَحْيَاۗءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ (۳ [آل عمران]: ۱۶۹) کا حوالہ دیتے ہوئے حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ اللہ کے راستے میں مرنے والے (شہید) کی دو خصوصیتیں ہیں: ''اس کا نسمہ کامل بھرپور رہتا ہے اور جن علوم سے دنیوی زندگی میں اسے ذوق رہا ہے وہ زوال پذیر نہیں ہوتے، بلکہ قائم رہتے ہیں؛ دوسری یہ کہ وہی رحمت مرنے کے بعد اسے گھیرے رہتی ہے جو ملائکہ مقربین کے قویٰ کو بھرپور رکھتی ہے، اس طرح گویا انہیں مرنے کے بعد بھی زندگی میسر رہتی ہے ۔ ان وجوہ سے شہدا کو احیا ہی کہا جا سکتا ہے.

اسلامی فکریات میں شہادت کی حقیقت کو موت و حیات کے مختلف مدارج کی حقیقت سے وابستہ کیا گیا ہے ۔ مشہور صوفی مفکر خواجہ محمود شبستری (گلشن راز) نے مرگ (موت) کی تین قسمیں بتائی ہیں: اول وہ موت جو طبعی ہوتی ہے؛ دوم وہ موت جو ناگہانی اتفاقی حادثے کے تحت واقع

ہوتی ہے؛ تیسری وہ موت جو اختیاری ہوتی ہے۔ یہ اختیاری موت دراصل برتر زندگی کی ایک نوع ہے جو فانی کو باقی سے ملا دیتی ہے.

اقبال نے جاوید نامہ میں بلند تر سطح سے پیش کرتے ہوئے سلطان شہید (ٹیپو سلطان) کی زبانی رود کاویری کے نام ایک پیغام کی صورت میں حقیقت شہادت کی شرح کی ہے.

اقبال کے نزدیک زندگی تسلیم و رضا سے محکم ہوتی ہے اور موت محض ایک وہم اور طلسم و نیرنگ ہے، بندۂ آزاد کے لیے مرگ (شہادت) ایک پیغام حیات ہے کیونکہ ع

مرگ او را می دہد جانے دگر

اس کے بعد مرگ کی قسمیں بیان کی ہیں: (۱) مرنے والا لحد کو آخری مقام خیال کرے۔ یہ مرگ دام و دد کی موت ہے؛ (۲) مرد مؤمن اللہ تعالٰی سے اس مرگ کا طالب ہوتا ہے جو لحد (خاک) سے اونچا اٹھائے؛ یہ مرگ انتہائے راہ شوق ہے، کیونکہ اس میں ایک عظیم مقصد (اعلاء کلمۃ اللّٰہ) کے لیے مرد مؤمن اختیاری طور پر اپنی جان دے دیتا ہے (با قرآنی الفاظ میں خدا کے ہاتھ بیچ دیتا ہے)۔ تسلیم و رضا کے مسلک کی یہ مرگ یوں تو ہر مؤمن کے لیے خوش آئند ہے، لیکن حضرت امام حسینؓ کی مرگ اختیاری (شہادت) کی شان جدا ہے۔ جہاد کو اسلام کی رہبانیت کہا گیا ہے اس رہبانیت کا انتہائی مقام شہادت ہے (اقبال: جاوید نامہ، طبع چہارم لاہور، ص ۲۰۷)، نیز کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۷۴).

شہادت کی روشن ترین مثال حضرت امام حسین علیہ السلام کی شہادت میں ملتی ہے، جس نے اسوۂ حسینی کو ایک مثالی نمونہ بنا دیا ہے۔ اسی کی بنا پر شہادت کی مثالی صفات کے کچھ معیار قائم ہوئے ہیں۔ اس کی اول شرط خلوص مکمل یعنی کسی دنیوی اور ذاتی غرض سے پاک ہو کر خود کو خدا کے ہاتھ میں بیچ دینا۔ امام حسینؓ نے دعوت الی الحق اور حریت کی راہ میں خود کو قربان کر دیا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اگر حق و صداقت کے اثبات کا تقاضا یہی ہو کہ سرفروشی کے بغیر چارہ نہیں تو ساز و سامان کی قلت سے بے نیاز ہو کر حق کے لیے جان لڑا دو۔ حسینؓ ابن علیؓ نے یہی کیا۔ تیسری شرط ثابت قدمی، صبر اور مستقل مزاجی۔ اور مقصد طلب رضائے الٰہی (ابوالکلام آزاد: شہید اعظم، طبع مکتبۂ رحمانیہ دہلی)، لہٰذا ہر کسی کو بلا امتیاز شہید کہہ دینا بطور تنزل کے یا زیادہ سے زیادہ مجازی معنوں میں ہے.

[ادارہ]

شَیْء: (عربی)؛ [فارسی اردو میں شے] بمعنی کوئی چیز۔ یہ لفظ عربوں کے ہاں جبر و مقابلہ کی مساواتوں میں نامعلوم مقدار کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ سب سے پہلے یہ محمد بن موسی الخوارزمی [م بعد از ۸۴۷ء] [رک بہ الخوارزمی] کے جبر و مقابلہ میں استعمال ہوا تھا اور غالبًا اس کی ابتدا سنسکرت کے لفظ ؔواوت۔ ؔقاوت سے ہوئی۔ قرون وسطٰی کے لاطینی ترجموں میں اس لفظ کا ترجمہ پہلے res اور بعد میں causa کیا گیا؛ اطالوی میں یہ cosa ہے جس نے آگے چل کر لفظ coss بمعنی الجبرا کی شکل اختیار کی۔ P. de Lagarde کی یہ کوشش کہ لفظ شیء کو الجبرا کے حرف x کا مأخذ قرار دیا جائے اس کے باوجود کہ مستشرقین ایک حد تک اسے باور کرتے ہیں، ناقابل قبول ہے.

مآخذ: (۱) J. Ruska: *Zur ält. arab. Algebra u. Rechenkunst*، ص ۵۹ تا ۶۰؛ (۲) J. Tropfke: *Gesch. d. Elementar-Mathematik*، ۲: ۴۲، ۱۰۶؛ (۳) H. Wieleitner: *Das x der Mathematiker*, بعد؛

Mitt. G.M.N.، ج ۱۷، ۱۹۱۸ء، ص ۸۲ ۔

(J. Ruska)

شَیبانی [خاندان]: مغل شاهزادے شَیبان کی اولاد جو باتو خان [رک بآں] کا بھائی تھا ۔ شیبان کے بارہ بیٹوں اور ان کی شروع کی اولاد کے نام رشید الدین نے دیے ہیں (جامع التواریخ، طبع Blochet، ص ۱۱۴ ببعد، جس پر طابع نے کسی گمنام مصنف کی کتاب معزالانساب کی مدد سے حواشی لکھے ہیں؛ بطور مآخذ اس کی اہمیت کے لیے دیکھیے W. Barthold : Turkestan v epokhu mongolskago *nashestwiya*، ۲ : ۵۶)، ۔ بعد کے مصنفین نے شیبانی اور اس کی اولاد کے متعلق جو معلومات دی ہیں وہ تاریخی سے زیادہ افسانوی ہیں ۔ ان داستانوں کا تعصب ممالک متعلقہ کے سیاسی حالات کا نتیجہ ہے ۔ مثلاً اُتیمش حاجی خوارزم میں شیبانی حکومت کے زیر سایہ لکھتے ہوے بتاتا ہے کہ چنگیز خان نے اپنے پوتے شیبان پر اور اس کے ساتھ ہی باتو پر اعزازات کا انبار لگا دیا تھا، لیکن ان کے بھائی تقای [= توقہ] تیمور کو درخور اعتنا نہیں سمجھا ۔ اس کے بالمقابل محمود بن ولی تقای تیمور کے جانشینوں کی حکومت کے زیر سایہ بخارا میں بیٹھ کر یہ لکھتا ہے کہ شیبان کا بیٹا اور جانشین بہادر تقای تیمور کی اولاد کو ہمیشہ اپنے آقا تسلیم کرتے رہے (Zap، ۱۰ : ۲۳۱ اور ۲۰۶)۔

ابوالغازی (طبع Desmaisons، ص ۱۸۱) کے قول کے مطابق باتو نے اپنے بھائی شیبان کو وہ علاقہ عطا کیا جو اس کے اپنے علاقے اور اس کے سب سے بڑے بھائی اوردہ اِچین کے ملک کے درمیان واقع تھا؛ ارغیز اور یورال نے پہاڑوں کے درمیان کی اور باژیق دریا کے ساتھ ساتھ کی زمینیں اسے بطور مصیف [یا یلاق = ییلاق] کے دی گئیں، اور سیر دریا [سیحون] پر کی اراضی اور چو اور ساری سو کے زیرین طاس کی زمینیں زمستانی اقامت گاہ [قِشلاق] کے طور پر ملیں ۔ ان بیانات کی عمومی تصدیق Plano Carpini کے بیان سے ہوتی ہے جو ان تینوں بھائیوں کا ہم عصر تھا (انگریزی ترجمہ از W. W. Rockhill، Hakl. Soc، سلسلہ ۲، شمارہ ۴، ص ۱۰)۔

ابوالغازی لکھتا ہے کہ شیبان کے گھرانے میں کئی پشتوں تک سلطنت باپ سے بیٹے کو باقاعدہ ملتی رہی ۔ شاهزادگان متعلقہ کے نام بہادر، جوچی بغہ، بدقل، منگ تیمور اور فولاد تھے ۔ آخرالذکر کی موت کے بعد سلطنت اس کے دو بیٹوں ابراہیم اور عرب شاہ کے درمیان بٹ گئی، لیکن دونوں بھائی اکٹھے رہے ۔ ان کی گرمیوں کی قیام گاہ بالائی یاژیق پر تھی اور زمستانی مسکن سیر دریا [سیحون] کا زیریں علاقہ تھا۔

اس کے برعکس معزالانساب اور تاریخ ابوالخیر خانی دونوں کے بیان کے مطابق ابوالخیر (ابراہیم کا ایک پوتا) کی تخت نشینی سے کچھ پہلے سلطنت خاندان کی ایک دوسری شاخ میں تھی، یعنی فولاد کے بھائی تنگا کی اولاد میں ۔ معز کے بیان کے مطابق ۸۲۹ھ/نومبر ۱۴۲۵ / ۱۴۲۶ء) میں وہاں ایک شاهزادہ یمدق نامی حکمران تھا (در تاریخ ابوالخیر خانی: جمدق) جو تنگا کا پرپوتا تھا، حالانکہ اس کا باپ صوفی ابھی تک زندہ تھا ۔ ابراہیم اور عرب شاہ دونوں بھائیوں کے ناموں کے لیے جو ماوراء النہر اور خوارزم کے بعد کے فرمانرواؤں کے مورث اعلیٰ ہیں، اُزبک ایک ہی مرکب لفظ عیسیٰ عرب استعمال کرتے تھے (بقول ابوالغازی، ص ۱۸۲) ۔ جن لوگوں پر دونوں بھائیوں کی اولاد حکمران تھی اپنے آپ کو اُزبک [رک بآں] کہتے تھے، شاید اردوے زرین [آلتون اردو] کے نامی گرامی فرمانروا کے نام پر جس کے عہد میں اسلام کی

حکومت دریاے والگا پر صحیح معنوں میں قائم ہو گئی تھی.

ازبکوں نے ماوراء النہر کو محمد شاہ بخت یا شاہی بیگ (نیز شیبق بیگ) کے زیر قیادت سر کیا، جو بطور شاعر شیبانی کے نام سے مشہور ہے اور جسے مؤرخین بھی اکثر اسی نام سے یاد کرتے ہیں؛ وہ ابوالخیر کا پوتا تھا۔ اس نے ۹۰۶ھ / ۱۵۰۰ء کے اواخر میں یا یقیناً اس سے اگلے سال دارالحکومت سمرقند پر قبضہ جما لیا۔ جب شیبانی ایران کی جدید سلطنت کے بانی شاہ اسمعیل صفوی کے خلاف مرو کی جنگ میں جو ۲۷ رمضان المبارک ۹۱۶ھ / ۲۹ دسمبر ۱۵۱۰ء کو لڑی گئی، مارا گیا تو بابر [رک بآں] ایک قلیل عرصے کے لیے ماوراء النہر میں تیموریوں کی حکومت کو بحال کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن ۹۱۸ھ / ۱۵۱۲ء میں شکست کھانے کے بعد اسے بخارا اور سمرقند کو چھوڑنا پڑا۔ اور (۹۲۰ھ / ۱۵۱۴ء) میں اسے ماوراء النہر میں اپنے آخری مقبوضات سے بھی دست بردار ہونا پڑا۔ اب ماوراء النہر شیبانیوں (شیبان کی اولاد کی حیثیت سے، نہ کہ شیبانی کی وجہ سے جس کی موت کے بعد شاہی اقتدار اس کے بیٹے کو نہیں بلکہ ابوالخیر کے گھرانے کے دوسرے شاہزادوں کو ملا) یا ابوالخیریوں کے قبضے میں آ گیا (Howorth: *History of the Mongols*، ۲ : ۱۸۸۰ء، ص ۶۸۶ ببعد) دیکھیے ارکان خاندان کے اسما و تواریخ در Lane-Poole: *Mohammadan Dynasties*، ۱۸۹۴ء (۱۹۲۵ء)، شمارہ ۹۸؛ W. Barthold کے روسی ترجمے میں اضافے اور تصحیحات؛ اور W. Wyatkin کی *Spravočnaya Knižka Samark. Oblast.*، ۶ : ۲۳۲ ببعد میں چند مزید معلومات، جو سمرقند میں شیبانیوں کے مقبرے کے کتبوں سے لی گئی ہیں۔ اس خاندان میں سب سے بڑے اور اہم فرمانروا عبداللہ کے حالات کے لیے رک بہ عبداللہ بن اسکندر، اس کے باپ کے حالات کے لیے رک بہ مادۂ اسکندر [خان]۔ وسطی ایشیا کے تمام مآخذ ہمیشہ ماوراء النہر کا آخری تاجدار عبداللہ کے فرزند اور جانشین عبدالمؤمن کو بتاتے ہیں، مثلاً (۱) ابو الغازی، ص ۱۸۳؛ (۲) محمد یوسف المنشی در J. Senkowski: *Supplement à l'histoire Générale des Huns....*، ص ۴۰؛ (۳) محمود بن ولی در W. Barthold: *Zap.*، ۱۵ : ۲۶۰؛ (۴) Welyaminow Zernow بھی بخارا اور خیوہ کے سکوں پر اپنی تصنیف میں عبدالمؤمن کو شیبانی خاندان کا آخری خان لکھتا ہے (*Trudi Vost. otd. Arkh. Obshč.*، ۴ : ۱۸۵۹ء، ص ۳۰۲؛ نیز W. Barthold بھی عبداللہ بن اسکندر کے تحت (یہی لکھتا ہے)۔ اس کے برعکس اسکندر منشی کی تاریخ عالم آرائے عباسی میں پیر محمد نامی ایک شخص کو عبدالمؤمن کا جانشین بتایا گیا ہے جو عبداللہ کا ایک قرابت دار اور جانی بیگ کے گھرانے کا شاہزادہ تھا۔ اس بیان کو Welyaminow-Zernow نے اپنی بعد کی تصنیف میں نقل کیا ہے جو اس نے قاسموف Kasimow کے زارون (Trudi، وغیرہ ۱۰ : ۳۴۵ ببعد) پر لکھی ہے اور اس خان کو اس نے پیر محمد بن سلیمان شناخت کیا ہے جو جانی بیگ کا پوتا تھا۔ اس کا ذکر عبداللہ نامہ میں آیا ہے۔ پیر محمد کو جلد ہی باقی محمد نے جو جدید خاندان (استر خان) کا بانی ہوا، تاج و تخت سے محروم کر دیا۔ پیر محمد گرفتار ہو کر قتل ہوا (۱۰۰۷ھ کے اواخر، جون - جولائی ۱۵۹۹ء)، اسی لیے Howorth (۲ : ۷۴۹ ببعد) اور Lane Poole نے شیبانی خاندان کا خاتمہ عبد المؤمن پر نہیں بلکہ پیر محمد پر کیا ہے۔

مغربی یورپ اور روس کے فضلا شیبانی خاندان کی اصطلاح کا اطلاق صرف ماوراء النہر کے

حکمرانوں پر کرتے ہیں، خوارزم کے حکمرانوں پر اس کا اطلاق نہیں کرتے، اگرچہ شیبانی کے جانشین بہت مدت تک خوارزم پر حکومت کرتے رہے ۔ ماوراءالنہر کی طرح خوارزم کو بھی شیبانی نے فتح کر لیا تھا (۲۱ ربیع الاول ۹۱۱ھ / ۲۲ اگست ۱۵۰۵ء)۔

شیبانی کی موت پر یہ ملک (خوارزم) بابر کو نہیں ملا، بلکہ براہ راست ایرانیوں کے ہاتھ آ گیا، اس کے تھوڑے عرصے بعد (ابوالغازی کے بیان، ص ۱۹۷، کے مطابق ''سال گوسفند'' ۱۵۱۱ء ہی میں ۔ ہجری سال کی جو تاریخ ۹۱۱ھ دی گئی ہے، یقیناً غلط ہے) ۔ ایرانیوں کو وہاں سے شیبانی خاندان کی ایک اور شاخ یعنی عرب شاہ کی اولاد نے نکال باہر کیا ۔ خوارزم سترھویں صدی کے آخر تک اس خاندان کے زیر نگین رہا ۔ آخری فرمانرواؤں میں سے ابوالغازی اور اس کی تاریخی تصنیف کے لیے دیکھیے مادّہ ''ابوالغازی بہادر خان'' ۔ ابوالغازی کا بیٹا اور جانشین انوشہ خان (۱۶۶۳ تا ۱۶۸۷ء) بہت دلیر شخص تھا، مشہد کی فتح کے بعد اس نے ''شاہ'' کا لقب اختیار کر لیا؛ اسی نسبت سے اس بڑی نہر کا نام جو اس نے کھدوائی تھی اور جو اب بھی موجود ہے، ''شاہ آباد'' ہو گیا ۔ اس کے بعد اس کے دو بیٹے خداداد اور محمد ارنک یکے بعد دیگرے تخت نشین ہوے، مؤخرالذکر (محمد ارنک) کی وفات کی تاریخ عموماً ۱۰۹۹ھ / ۱۶۸۷ - ۱۶۸۸ء دی گئی ہے ۔ درباری وقائع نگار مؤمن کی ہنوز غیر مطبوعہ تاریخ میں اس کا سال وفات ۱۱۰۶ھ / ۱۶۹۴ - ۱۶۹۵ء درج ہے ۔ اس کے بعد بہت مدت تک کوئی خاندان خوارزم پر حکمران نہیں ہوا، تا آنکہ کُنْغْرت **Kunghrat** خاندان وجود میں آیا ۔ ازبک قوم کے امراء چنگیز خان کی اولاد میں سے بعض شاہزادوں کو تھوڑے تھوڑے وقتوں کے لیے بادشاہ بناتے رہے ۔

مآخذ: خوارزم کے شیبانیوں کی تاریخ پر دیکھیے خصوصاً (۱) Howorth : *History of Mongols*، ۲ : ۸۷۶ تا ۹۰۰؛ (۲) Weselowsky : *Očerk istoriko-geografi-českikh swied'eniy o Khivinskom Khanstve*، ۱۸۷۷ء، ص ۱۰۱ تا ۱۰۷؛ (۳) S. Lanepoole : *The Mohammadan Dynasties*، شمارہ ۱۰۱ اور (۴) W. Berthold کے روسی ترجمے میں سلسلۂ نسب، ص ۳۰۳۔

ابوالغازی کے بیان، ص ۷۷، کے مطابق سائبیریا کے وہ شاہزادے بھی جنھیں روسیوں نے ۱۰۰۳ء / (۱۵۹۴ - ۱۵۹۵ء) میں ملک بدر کر دیا تھا، شیبان کی اولاد میں سے تھے ۔

(W. BARTHOLD)

شیبانی : ابو نصر فتح اللہ خان کاشانی، انیسویں صدی عیسوی کا ایک ایرانی شاعر ۔ اس کا والد محمد کاظم، محمد سنی خان حاکم کاشان کا بیٹا تھا، جو خانہ بدوش ترکمانوں کے خلاف بہادری سے لڑا ۔ وہ ممتاز و مشہور آدمیوں کی صحبت کا بے حد شائق تھا ۔ یہ شاعر محمد شاہ کے دربار میں رہا اور پھر دنیا سے کنارہ کش ہو گیا ۔ اس نے نثر و نظم کی ایک کتاب لکھی جس کا نام مقالات ہے اور جس میں اس نے اپنے مربیوں ناصر الدین شاہ، وزیر اعظم حاجی میرزا آقاسی، فریدون میرزا، حاکم خراسان، وغیرہ کی، بہت مبالغہ آمیز مدح و ستائش کی ہے ۔ اس کی نظموں کا ایک ضخیم مجموعہ ۱۳۰۸ھ میں قسطنطنیہ میں اختر پریس کی طرف سے، ۳۱۲ صفحات پر مشتمل، شائع کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، تہران ۱۲۹۵، ۲: ۲۲۳ تا ۲۳۰؛ (۲) E.G. Browne : *Persian Literature in Modern times*، ص ۳۳۳ ۔

(CL. HUART)

* **شیبانی خان**: ابوالفتح محمد، جو شاہی بیگ ازبک بلکہ شاہ بیگ خان ازبک، نیز شیبک کے نام سے پکارا جاتا تھا، جو دراصل شاہ بخت کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اس کا یہ نام اس کے دادا ابوالخیر نے رکھا تھا۔ شیبانی خان، (اس کی کنیت ابوالفتح صرف اس کے سکوں میں پائی گئی ہے)، جو ازبکوں کا خان اور ماوراء النہر کا فاتح تھا؛ جہاں اس نے ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ - ۱۵۰۱ء سے ۹۱۵ھ/ ۱۵۰۹ - ۱۵۱۰ء تک حکومت کی۔ وہ ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء میں پیدا ہوا، شاہ بوداق اور آق کوزی بیگم کا بیٹا تھا؛ ۸۷۳ھ/ ۱۴۶۸ء میں اس کا والد فوت ہوا جس پر خانِ منگولیا یونس خان نے جو قزاقوں [رک بہ قزاق] کی مدد کو آیا تھا، بےخبری میں حملہ کر کے اس کا سر قلم کر دیا تھا۔ ابوالخیر کی موت کے بعد جو پرآشوب زمانہ شروع ہوا، اس میں شیبانی خان نے یکے بعد دیگرے اتابک اویغور خان، امیر قراچین بیگ اور خانِ استرخان قاسم کی اتالیقی میں زندگی بسر کی، یہاں تک کہ اس نے اپنے باپ کا بدلہ لینے کے لیے اپنے حامیوں اور پیرووں کی خاصی تعداد جمع کر لی۔ اس نے برکہ سلطان پر حملہ کر کے اسے شکست دی جسے اس کے ایک جاں نثار نے اپنی جان دے کر موت سے بچانے کی کوشش کی، لیکن برکہ پر جلد ہی قابو پا کر بالآخر اسے قتل کر دیا گیا۔ سبران کے قریب جانی بیگ کے بیٹے ایرانجی کے ہاتھوں شکست کھا کر شیبانی نے پہلے بخارا میں اور پھر سمرقند میں پناہ لی۔ منگوتوں (نوغائیوں) کے خان موسیٰ نے اس سے قپچاق [رک باں] کا خان بنا دینے کا وعدہ کیا، لیکن یہ کہہ کر اپنا وعدہ پورا نہ کیا کہ ملک کے لوگ اس کے مخالف ہیں۔ شیبانی نے ازسرِنو جنگ شروع کر کے قزاق برندق کو شکست دی، لیکن خود جانی بیگ کے بیٹے محمود سلطان کے ہاتھوں شکست کھانی اور امیر خوارزم عبدالخالق فیروز شاہ کا مہمان رہا۔ ماوراء النہر کے خان احمد میرزا اور منگولیا کے خان محمود کے درمیان جو لڑائی شروع ہوئی، اس میں شیبانی خان نے مقدم الذکر کی طرف‌داری کا اعلان کر دیا، لیکن شیر کی جنگ (۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء) میں اس کی غداری کے باعث محمود فتح یاب ہو گیا۔ اس نے محمود کی ملازمت اختیار کر لی، اسے ترکستان کا شہر دے دیا گیا۔ اس نے ایک بار پھر برندق کو شکست دے دی، لیکن اورگنج (خیوہ) کے محاصرے میں ناکام رہا۔ سبران کے باشندوں نے بغاوت کر کے شیبانی کے بھائی محمود کو اپنا حاکم بنا لیا، لیکن جب قزاقوں نے شہر کا محاصرہ کیا تو محمود کو پکڑ کر ان کے حوالے کر دیا۔ محمود وہاں سے کسی طرح نکل بھاگا اور اپنے بھائی سے جا ملا، جس نے یاسی کا محاصرہ کر رکھا تھا۔ یاسی کے حاکم مزید ترخان کو قید کر لیا گیا۔ آزاد ہونے پر مزید نے شیبانی کے خلاف قزاقوں سے اتحاد کر لیا، جس نے شیبانی کو پہلے اپنی خدمات پیش کی تھیں۔ برندق سے صلح طے ہو گئی، اور اس نے اترار کا محاصرہ کر لیا جس کا دفاع محمد تیمور کا بیٹا محمد سلطان کر رہا تھا، معاہدۂ صلح پر ایک شادی کی بنا پر مہر تصدیق ثبت ہو گئی۔

ماوراء النہر میں داخل ہونے کے چار سال بعد (۹۰۰ھ/ ۱۴۹۴ - ۱۴۹۵ء) شیبانی تقریباً اس تمام علاقے کا نیز خراسان کا مالک ہو گیا۔ ۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء میں فتح مکمل ہو گئی۔ سمرقند کے تیموری فرمانروا بایسنغر میرزا نے ۹۰۳ - ۹۰۵ھ/ ۱۴۹۹ء میں اس سے بابر کے خلاف مدد مانگی۔ وہ آیا، لیکن دشمن کو نہایت طاقتور پا کر واپس ہو گیا اور اس نے ایک بھاری تنخواہ دار فوج بھرتی کر لی جس کی مدد سے اس نے سمرقند کو سر کیا جسے بابر اور بایسنغر کا بھائی سلطان علی ۹۰۶ھ میں

یکے بعد دیگرے چھوڑ چکے تھے۔ کہتے ہیں کہ سلطان علی کی والدہ زہرہ بیگم نے شیبانی کو کہلا بھیجا کہ اگر وہ اس سے شادی کرنے کا وعدہ کر لے تو وہ شہر سمرقند اس کے حوالے کر دے گی لیکن اس نے شہر پر یلغار کر کے قبضہ کر لیا۔ خواجہ یحیی کو جو اس شہر کا دفاع کر رہا تھا، مع اس کے بیٹوں کے قتل کر دیا گیا اور کہا جاتا ہے کہ سلطان علی کا بھی یہی حشر ہوا۔ ایک دوسری روایت کے مطابق سلطان علی کو خود شیبانی نے قتل کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اتفاقی موت مرا۔

شہر کے باشندوں کی مدد حاصل کر کے بابر نے پھر ایک زبردست حملہ کیا اور سمرقند کو دوبارہ لے لیا۔ تمام ملک میں بغاوت پھیل گئی اور ازبکوں کا قتل عام کیا گیا۔ شیبانی نے، جس کے پاس اس وقت صرف بخارا اور اس کا نواحی علاقہ باقی رہ گیا تھا، چند ماہ بعد پھر جارحانہ کارروائی شروع کر دی اور قرہ کول اور دبوسی کو مسخر کر لیا۔ سرپل [زرک بان] کے مقام پر بابر کو تباہ کن شکست دی اور سمرقند کو بھوکوں مار کر ہتیار ڈالنے پر مجبور کر دیا ہتیار ڈالنے کی شرائط میں یہ بھی تھا کہ بابر کی ہمشیرہ خانزادہ بیگم فاتح کے ساتھ شادی کرے گی۔

۹۰۸ھ/۱۵۰۲-۱۵۰۳ء میں شیبانی اپنے مربی اور سرپرست محمود سلطان سے الجھ گیا۔ اس نے شاہ رخیہ اور تاشقند کے پورے علاقے کو تباہ و ویران کرا دیا اور بابر کے پہنچنے سے پہلے ہی وہاں سے چلا گیا۔

اوراتیپہ پر ایک حملے کے بعد وہ سلطان احمد تنبل کا معاون بن گیا جس نے محمود سلطان کے خلاف بغاوت کر رکھی تھی اور شیبانی کو فرغانہ کا بالا دست فرمانروا تسلیم کر لیا تھا۔ اپنے آپ کو لڑائی کے قابل نہ پاتے ہوئے دشمن کی فوج چپکے سے نکل گئی۔ شیبانی نے اس پر اچانک حملہ کر کے اسے اخسی کے میدان پر درہم برہم کر دیا۔ بابر بچ کر نکل گیا، مگر محمود سلطان اور اس کا بھائی احمد گرفتار ہو گئے۔ ان کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا گیا، مگر انہیں تاشقند اور شاہ رخیہ کے شہر شیبانی کے حوالے کرنے پڑے، نیز اپنی رعایا میں سے ۳۰۰۰۰ جوان شیبانی کی فوج میں بھرتی کرانے پڑے اس کے علاوہ فاتح کے خاندان میں بہت سی شادیاں بھی کرنی پڑیں۔ اپنی مملکت کو واپس جانے کے جلد ہی بعد محمود سلطان کا انتقال ہو گیا۔ اس (محمود سلطان) نے کہا تھا کہ اسے شیبانی نے زہر دلوایا ہے۔

اسی سال ماوراء النہر کے جنوبی علاقے میں کئی مغربی مہمیں شروع کی گئیں، جہاں قپچاق کے خسرو شاہ نے متعدد شہر فتح کر لیے تھے۔ بلخ کا، جس پر تیموری شاہزادہ بدیع الزمان حکومت کر رہا تھا، محاصرہ کر لیا گیا۔ احمد تنبل نے اپنے آپ کو اندجان میں محصور کر لیا۔ اس نے مجبور ہو کر ہتیار ڈال دیے تو اسے اس کے بھائیوں سمیت قتل کر دیا گیا، لیکن لوٹ مار اور غارت گری روک دی گئی۔ خسرو شاہ بغیر لڑے فرار ہو گیا اور شیریں چہرہ کو پیچھے چھوڑ گیا جس نے حصار میں نہایت شجاعانہ مدافعت کے بعد جان دی۔ اس نے قندوز کو بھی چھوڑ دیا، جہاں رسد کا اتنا سامان موجود تھا کہ بیس سال تک کافی ہو سکتا تھا۔

۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء میں شیبانی محمود سلطان کی سابقہ رعایا کی تیس ہزار کی فوجی جمعیت کے ساتھ خوارزم کی تسخیر کے لیے نکل کھڑا ہوا۔ یہ لوگ غیر منظم اور خطرناک تھے۔ اس نے ان میں اختلاف و نزاع پیدا کرنے کے لیے ان کے سرداروں کو کچل دیا۔ دس ماہ تک محاصرہ جاری رہا۔ اورگنج کو جس کی مدافعت چین (یا حسین) صوفی

نے بڑی بہادری سے کی، آخر کار غدر و فریب سے فتح کر لیا گیا ۔ خسرو شاہ جو اس کی مدد کے لیے بہت دیر سے پہنچا، اپنے سات سو ہمراہیوں سمیت تہ تیغ کر دیا گیا ۔ کُچیک بی کو خوارزم کا حاکم بنا دیا گیا اور شیبانی کے اعزہ و اقارب کو اہم اسامیاں دے دی گئیں۔

اگلے سال شیبانی نے قزاقوں کے حملوں کو پسپا کیا ۔ قپچاق پر اس وقت دو حکمران تھے؛ ایک تو جائز حقدار برندق تھا جو سمرقند میں جلا وطنی کی حالت میں فوت ہو گیا، دوسرا فی الواقع حکمران قاسم بیگ تھا ۔ مؤخرالذکر کی ہیبت اس قدر تھی کہ اس کی آمد کی افواہ ہی سے ازبک فوج میں سراسیمگی پھیل گئی ۔ ۹۱۲ھ کے آخر (۱۵۰۷ء کے موسم بہار) میں شیبانی نے ہرات کی سلطنت کے خلاف اقدام شروع کیا ۔ حسین بایقرا نے اپنے بیٹوں کو مدد کے لیے بلایا، وہ سب سوا مظفر میرزا کے پہنچ گئے، لیکن وہ جلد ہی فوت ہو گیا ۔ بابر تیموریوں کی مدد کے لیے آیا، لیکن ان کی سرد مہری اور ان کے باہمی نفاق و شقاق سے سخت برافروختہ ہو کر فوراً واپس چلا گیا ۔ شیبانی جیحون کو عبور کر کے اندخود میں داخل ہوا؛ شاہ منصور بخشی نے ہتیار ڈال دیے ۔ شیبانی نے بابا خاکی کو شکست دی اور ذوالنون ارغون کو شکست فاش دے کر قتل کر دیا ۔ تیموری ہرات کی طرف بھاگ گئے، لیکن چند گھنٹوں میں وہاں سے بھی نکل گئے اور اپنے حرم اور خزائن سب اختیار الدین کے محل میں چھوڑ گئے ۔ شیبانی ۱۱ محرم ۹۱۳ھ / ۲۳ مئی ۱۵۰۷ء کو ہرات میں داخل ہوا اور شہر پر ایک لاکھ (۱۰۰۰۰۰) تنغہ [تنکہ] تاوان عائد کر دیا، لیکن اپنی رحم دلی سے وہاں کے باشندوں کو تسلی بھی دی ۔ دو تین ہفتے بعد وہ محل میں داخل ہوا ۔ مظفر میرزا کی بیوی خانزادہ خانم کے عشق میں دیوانہ ہونے کی وجہ سے اس سے جبراً شادی کر لی اور عدت کی میعاد کا بھی خیال نہ رکھا ۔ تیموریوں کے کھوج میں ہر طرف فوجیں روانہ کی گئیں اور انہیں ڈھونڈھ ڈھونڈھ کر قتل کیا گیا ۔ صرف بدیع الزمان شاہ اسمٰعیل [صفوی] کی حفاظت کی بدولت بچ سکا۔

آئندہ دو سال قزاقوں کے خلاف نئی مہموں، کابل کے خلاف ایک مظاہرے اور قندھار کے محاصرے میں صرف ہوئے جس پر ناصر میران شاہ قابض تھا ۔ بالآخر محاصرہ ترک کرنا پڑا ۔ اس موقع پر شیبانی نے دوغلات کے امراء، سعید چغتائی، محمود خان اور اس کے چھے بیٹوں، محمد حسین میرزا وغیرہ کو قتل کر دیا (۹۱۴ھ/۱۵۰۸ - ۱۵۰۹ء) ۔ اب اس نے اپنے آپ کو "سنت" کا بہت بڑا حامی ظاہر کرتے ہوئے شاہ اسمٰعیل کو سنی مذہب کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دی ۔ ایرانی بادشاہ اسے خاطر میں نہ لایا اور ازبکوں کی زیادتیوں کے خلاف احتجاج کیا ۔ اس پر شیبانی نے اسے درویشوں کا ایک کشکول (کاسۂ چوبین) بھیجا اور طنزاً پیغام دیا کہ اسے چاہیے کہ اپنا آبائی پیشہ اختیار کر لے ۔ شاہ اسمٰعیل نے مشہد کی زیارت کو جانے اور وہاں اپنے دشمن سے مقابلہ کرنے کا عہد کیا اور فی الفور اقدام شروع کر دیا ۔ شیبانی اس وقت فیروز کوہ کی ایک بغاوت فرو کرنے میں مصروف تھا، قرغیز نے ابھی ابھی اس کے بیٹے محمد تیمور کو تباہ کن شکست دی تھی اور شیبانی نے مرو کی دیواروں کے اندر پناہ لے رکھی تھی ۔ وہاں اسے شاہ اسمٰعیل کی طرف سے، جو اپنے دشمن کے مقابلے کے لیے آ ہی رہا تھا، ایک طنزیہ خط ملا جس میں کہا گیا تھا کہ اس نے اس کے ملک پر حملہ کرنے کا وعدہ پورا نہیں کیا ۔ آخر مرغاب کے کناروں پر لڑائی لڑی گئی ۔ سترہ ہزار ایرانیوں نے دریا کے سب پل توڑ کر ازبکوں کا محاصرہ کر لیا ۔ ازبک

بے جگری سے لڑے، لیکن اپنے آدمیوں کی نصف تعداد کٹوانے کے بعد حوصلہ ہار بیٹھے۔ شیبانی میدان جنگ سے بھاگ نکلا اور ایک غیر آباد دیہاتی مکان میں، چونکہ زخموں سے چور تھا، مر گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کے سر کی کھوپری پر سونے کا خول چڑھا کر شاہ اسمٰعیل کے لیے پانی پینے کا پیالہ بنایا گیا اور اس کے سر کی کھال میں بھوسہ بھر کر بایزید ثانی کو اور اس کا دایاں ہاتھ مازندران کے امیر آقا رستم کو بھیج دیا گیا، جو ہمیشہ اس (شیبانی) کی مدد کا طلب گار رہتا تھا۔ اس کا مقبرہ، جو اس مدرسے میں ہے جسے اس نے چند ماہ پہلے سمرقند میں بنوایا تھا، ایک زیارت گاہ بن گیا۔ اس کی موت کی اغلب ترین تاریخ ۲۹ شعبان ۹۱۵ھ / ۲ دسمبر ۱۵۱۰ء [بہ تصحیح ۱۲ دسمبر ۱۵۰۹ء] ہے۔ قب بابر نامہ، ترجمہ بیورج Beveridge، ص ۳۵۰، حاشیہ۔

شیبانی بجا طور پر حزم و احتیاط کے فقدان اور جور و ستم کے لیے ہدف طعن و تشنیع رہا ہے۔ اس کے سر میں ملک کی توسیع کا سودا سمایا ہوا تھا اور کامیابی اس کے اختیار کردہ ذرائع پر پردہ ڈال دیتی تھی، لیکن وہ ایسا جاہل مطلق اور شیخی باز وحشی، فضول خرچ اور اکھڑ بھی نہیں تھا، جیسا کہ بابر اسے ثابت کرنا چاہتا ہے، یعنی جو علماے دین کو تعلیم دیتا، فنون لطیفہ کے ماہرین کی تصانیف کی اصلاح کرتا، اور اپنے مبتذل اشعار سامعین کو منوایا کرتا تھا (بابر نامہ، طبع، بیورج Beveridge، ص ۲۰۶ ب اور ترجمہ ص ۳۲۵ - ۳۲۶)۔ وہ فارسی اور عربی اچھی جانتا تھا اور ترکی زبان میں اس نے بعض قابل ذکر تصانیف چھوڑی ہیں۔ اس کا درباری شاعر ملا بنائی قابل شخص تھا۔ وہ علماء، اصحاب فنون اور فضلا کی مدد اور ہمت افزائی بھی کرتا تھا اور ان کی صحبت کا طالب گار رہتا تھا۔ اس نے بہت سے مدرسوں کی بنیاد رکھی۔ وہ ان عظیم الشان سلطنتوں میں جو وسط ایشیا میں وجود پذیر ہوئیں، ایک آخری بڑی سلطنت کا بانی تھا۔ اس نے ازبکوں کے اقتدار کو اوج کمال پر پہنچا دیا، اس کا جانشین کوچ کونجی خان اس سلطنت کو بحال کرنے میں کامیاب ہو گیا اور ایرانیوں اور بابر کا کامیابی سے مقابلہ کرتا رہا، لیکن شیبانی کی وفات کے ساتھ ایران کے اہل تشیع، ماوراء النہر کے سنیوں سے یکسر منقطع ہو گئے اور یہ بات وسط ایشیا کی صورت حال میں بڑے دور رس انقلاب کا پیش خیمہ بن گئی۔ (قب Vambery : *Gesch. Bochara's*، ۲: ۶۳)۔

شیبانی خان نے یونس خان کی بیٹی مہر نگار چغتائی، خانزادہ خانم، جسے شاہ اسمٰعیل نے اس کے بھائی بابر کے پاس پورے احترام کے ساتھ واپس بھیج دیا، اور زہرہ بیگی سے جس نے سمرقند اس کے حوالے کیا تھا، شادی کی۔ محمد تیمور کے علاوہ اس کا ایک بیٹا خرم بھی تھا جو عنفوان شباب ہی میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضة الصفا، ۶: ۱۱۶ ببعد؛ (۲) خواند امیر: حبیب السیر، ۳: ۲۸۳ ببعد؛ (۳) بابر Bābur : *Mémoires*، از ۹۰۶ تا ۹۱۰ھ؛ یہ کتاب اکثر مقامات پر، پر از تعصب ہے اور میرزا محمد حیدر دوغلات کی کتاب تاریخ رشیدی میں اکثر مقامات پر مطلوبہ تکمیل کی گئی ہے (دیکھیے بالخصوص، ص ۱۱۶ تا ۱۲۳، ۱۰۸ تا ۱۶۹، ۱۷۵ تا ۱۸۰، ۱۹۰ تا ۲۱۱، اور ۲۲۱ تا ۲۲۷)؛ (۴) Mrs. Beveridge بھی تاریخ گزیدہ نصرت نامہ کی اہمیت کی طرف توجہ دلاتی ہے (موزۂ برطانیہ Or. ۳۲۲۲)؛ (۵) ایک ترکی کتاب مورخۂ ۹۰۸ھ / ۱۵۰۲-۱۵۰۳ء جس کا شیبانی نامہ، شائع کردۂ Bérézine، قازان ۱۸۴۹ء، محض ایک خلاصہ ہے؛ (۶) اسی عنوان سے محمد صالح میرزا کا رزمیہ دراصل شیبانی کی شان میں ایک طویل مدحیہ ہے، اس کو جرمن ترجمے کے ساتھ

Vámbéry نے ویانا سے ۱۸۸۰ء میں شائع کیا اور اسے Melioransky اور Samoilovitch نے دوبارہ تدوین کر کے سینٹ پیٹرز برگ سے ۱۹۰۸ء میں شائع کیا؛ (۷) ابوالغازی نے اپنی کتاب شجرۂ ترا کمہ (Bentinck ۱۷۲۶ء و Desmaisons ۱۸۷۴ء) کا آٹھواں حصہ شیبانی کے لیے وقف کر دیا ہے؛ (۸) محمد یوسف المنشی کا تذکرۂ مقیم خانی صرف بڑے بڑے واقعات پر مشتمل ہے Mélanges asiatiques، ۳ : ۲۰۹)؛ (۹) Véliaminoff-Zernoff : *Khâns de Khasimoff*، ص ۲۲۳ تا ۲۶۹)؛ (۱۰) Erskine : *History of India*، (دیکھیے بالخصوص، ص ۱۸۵ تا ۱۹۲، ۲۰۳ تا ۲۰۶، ۲۹۰ تا ۳۲۰)؛ (۱۱) Howorth: *History of the Mongols*، ۲ : ۶۹۱ تا ۷۱۳؛ (۱۲) Vámbéry: *Geschichte Bochara's*، ۲ : ۴۰ تا ۶۰، ۱۹۱ تا ۱۹۳، ۲۰۰ تا ۲۶۸۔

(L. BOUVAT)

■ **الشیبانی** : ابو عبداللہ محمد بن الحسن بن فرقد، بنو شیبان کے ایک مولی، نامور بزرگ، حنفی فقیہ، جو ۱۳۲ھ / ۷۴۹ - ۷۵۰ء میں واسط میں پیدا ہوئے، انہوں نے کوفے میں پرورش پائی اور چودہ سال کی عمر میں حضرت امام ابو حنیفہؒ سے تعلیم حاصل کی۔ انہیں کے زیر اثر اپنے آپ کو علم فقہ کی تحصیل کے لیے وقف کر دیا، کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی عمر میں وہ مسجد کوفہ میں خطبہ دیا کرتے تھے۔ انہوں نے علم حدیث حضرت سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ) الاوزاعی (م ۱۵۷ھ) اور دیگر حضرات بالخصوص حضرت امام مالکؒ بن انس (م ۱۷۹ھ) سے حاصل کیا۔ حضرت امام مالکؒ کے درس میں وہ برابر تین سال تک مدینۂ منورہ میں حاضر ہوتے رہے۔ فقہ میں ان کی تعلیم و تربیت زیادہ تر امام ابو یوسف کی مرہون منت ہے، لیکن وہ جلد ہی اپنے خطبات کی وجہ سے ابو یوسف کے اثر و اقتدار کے لیے ایک خطرہ بن گئے؛ چنانچہ اول الذکر (امام ابو یوسف) نے انہیں مصر یا شام کی قضا دلوانا چاہی، مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ ۱۷۶ھ / ۷۹۲ - ۷۹۳ء میں خلیفہ ہارون الرشید نے زیدی امام یحییٰ بن عبداللہ کے بارے میں ان سے مشورہ کیا۔ اس موقع پر انہوں نے (الطبری : ۳ : ۶۱۴ [خلیفہ کی مرضی کے خلاف رائے دی۔ خلیفہ چاہتا تھا کہ یحییٰ کو سزا دی جائے۔ امام محمد شیبانی کا موقف یہ تھا کہ امان دینے کے بعد نقض عہد کر کے یحییٰ کو سزا دینا کسی صورت جائز نہیں۔ اس فتوے کی وجہ سے خلیفہ نے ناراض ہو کر انہیں عہدۂ قضا سے برطرف کر دیا اور آئندہ افتا سے بھی روک دیا] الکردری : ۲ : ۱۶۳ ببعد)۔ بعض مؤرخین مذہب نے لکھا ہے کہ وہ مرجئی تھے۔ (ابن قتیبہ : معارف، ص ۲۰۳؛ الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۰۸)، لیکن انہوں نے اپنے آپ کو شیعی سرگرمیوں سے الگ تھلگ رکھا، (الفہرست، ص ۲۰۳)۔ ۱۸۰ھ / ۷۹۶ء میں ہارون نے الرقہ کو اپنا دارالخلافہ بنایا (الطبری، ۳ : ۶۴۵) اور انہیں الرقہ کا قاضی مقرر کر دیا۔ اپنی برطرفی (۱۸۷ھ / ۸۰۳ء) کے بعد وہ بغداد ہی میں مقیم رہے، یہاں تک کہ خلیفہ نے انہیں اپنے ساتھ خراسان کے سفر پر چلنے کا حکم دیا (۱۸۹ھ / ۸۰۴ء) اور انہیں خراسان کا قاضی مقرر کر دیا (بقول ابو حازم (م ۲۹۲ھ) در الکردری ۲ : ۱۴۷)۔ اسی سال وہ رنبویہ کے مقام پر جو الرے کے قریب ہے، وفات پا گئے۔

وہ اصحاب الرائے میں اعتدال پسند تھے اور اپنی تعلیم کو حتی الامکان حدیث پر مبنی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ ایک قابل نحوی بھی مانے جاتے تھے۔ ان کے شاگردوں میں امام الشافعیؒ [رک بآں] کا نام بھی لیا جاتا ہے جنہوں نے اپنے استاد سے کئی مسائل میں اختلاف کیا ہے (کتاب الرد علی محمد بن الحسن در

کتاب الاُم، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۷ : ۲۷۷ ببعد) ۔ حنفی مذہب کی نشر و اشاعت کا سہرا ابو یوسف اور الشّیبانی کے سر ہے ۔ ان کی تصانیف جن پر بکثرت شرحیں لکھی گئی ہیں، قدیم ترین مواد فراہم کرتی ہیں جس سے ہمیں امام ابو حنیفہؒ کی تعلیمات کے متعلق راے قائم کرنے میں مدد مل سکتی ہے؛ اگرچہ بہت سے امور میں انھیں حضرت امامؒ کے خیالات سے اختلاف ہے ۔ ان میں سے اہم یہ ہیں : کتاب الاصل فی الفروع یا المبسوط؛ الجامع الکبیر [قاہرہ ۱۳۰۶ھ]؛ الجامع الصّغیر (طبع بولاق ۱۳۰۲ھ ابو یوسف کی کتاب الخراج کے حاشیے پر، [نیز طبع دہلی ۱۲۹۱ھ، ۱۳۱۰ھ])؛ کتاب السِّیَر الکبیر (السّرخسی کی شرح کے ساتھ ۴ جلدوں میں چھپی ہے، حیدر آباد ۱۳۳۵/ ۱۳۳۶ھ، [طبع استانبول ۱۲۴۱ھ])؛ کتاب الآثار (کئی مرتبہ چھپی ہے).

امام الشّیبانی نے امام مالکؒ کی الموطّا کا ایک نسخہ مع ناقدانہ حواشی اور اضافوں کے بھی مرتب کیا ہے جو عام مروجہ نسخوں سے مختلف ہے (دیکھیے Goldziher : *Muhm. Studien*، ۲ : ۲۲۲ ببعد؛ ۱۹۰۹ء میں قازان میں طبع ہوا [تصانیف اور ان کی شروح کی تفصیلات کے لیے دیکھیے براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۲۴۶ تا ۲۵۷].

مآخذ : (۱) ابن سعد : الطبقات، طبع Sachau، ۷/ ۲ : ۷۸ (خاکہ، در ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ Wüstenfeld، ص ۲۰۱؛ (۲) الطّبری، طبع دخویہ، ۳ : ۲۵۲۱؛ (۳) النّووی : تہذیب الاسماء واللغات، ص ۱۰۳؛ (۴) الفہرست، ص ۲۰۳ ببعد ۔ بعد کے ماخذ زیادہ تر اضافے کی قسم کے ہیں؛ (۵) الخطیب البغدادی : تاریخ، در السمعانی : کتاب الانساب، سلسلۂ یادگار گب، ورق ۲۳۲ ب؛ (۶) السرخسی : شرح السیر الکبیر، مقدمہ؛ (۷) ابن خلّکان : وفیات، ۱ : ۳۰۳ ببعد؛ (۸) الکردری : مناقب الامام اعظم، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، ۲ : ۱۳۶ تا ۱۹۶ (قدیم ماخذ کو استعمال کرتا ہے)؛ (۹) ابن قطلوبغا، طبع فلوگل، عدد ۱۰۹؛ (۱۰) Barbier de Meynard : *Notice Sur Moh. b. Hasan*، در *J.A.*، ۴ سلسلہ ۲۰، ۱۸۵۲ء، ص ۳۰۶ تا ۳۱۹؛ (۱۱) فلوگل *Classen der hanafit. Rechtsgelehstein*، ص ۲۸۳؛ (۱۲) Dimitroff : *Arab-Schaibānī und sein corpus iuris*، در *M.S.O.S.*، ج ۱۱ (۱۹۰۸ء)، ص ۷۵ تا ۹۸؛ (۱۳) براکلمان : *G.A.L.*، ۱ : ۱۷۱ ببعد؛ [مزید حوالوں کے لیے دیکھیے الزرکلی : الاعلام، بذیل محمد ابن الحسن الشیبانی؛ براکلمان : تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۳ : ۲۴۷؛ نیز دیکھیے مجیب اللہ ندوی : تبع تابعین، (اعظم گڑھ ۱۹۶۹ء)، ۱ : ۱۰۵ تا ۱۲۳].

(HEFFENING)

الشَّیْبانی : ابو عمرو اسحٰق بن مرار، بقول ابو منصور الازہری اس کا عرف الاحوص تھا ۔ وہ ایران کے کسی شریف دہقانی خاندان سے تھا، لیکن قبیلۂ بنو شیبان کے کسی شخص کا مولٰی ہونے کے باعث شیبانی کہلانے لگا ۔ کوفی نحویوں میں اس کا مرتبہ سب سے بلند ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ خلیفہ ہارون الرشید کے ان بیٹوں کا استاد تھا جو یزید بن مزید الشّیبانی کی زیر نگرانی تھے اور اس لیے شیبانی کہلایا ۔ اس کی تاریخ ولادت کا اندازہ تخمینی طور پر ہی کیا جا سکتا ہے لیکن اگر اس کی وفات اسی عمر میں ہوئی جو بتائی جاتی ہے تو اس کی پیدائش ۱۰۰ھ / [۷۱۸-۷۱۹ء]) سے مؤخر ہے ۔ الشیبانی کی تاریخ وفات بھی غیر یقینی ہے ۔ یعنی ۲۰۵، ۲۰۶ اور ۲۱۳ھ ۔ سب سے آخری تاریخ غالبًا صحیح ہے، کیونکہ مشہور ہے کہ اس کی موت اسی روز واقع ہوئی جس روز شاعر ابوالعتاہیہ اور مغنی ابراہیم الموصلی کی اور وہ دونوں اسی سال فوت ہوئے تھے۔

بعض کے نزدیک ۲۰۶ھ زیادہ صحیح ہے]۔ ابو عمرو کی شہرت محض نحوی کی حیثیت سے نہیں ہوئی، بلکہ وہ حدیث کا نہایت ثقہ راوی ہونے کی وجہ سے بھی معروف ہے اور اس کی سند سے امام احمد ابن حنبلؒ نے اپنی المسند میں حدیث روایت کی ہے۔ اس نے کوفی دبستان کے بڑے نامی گرامی اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور کافی عرصے تک عرب بدویوں میں رہ کر شعر و شاعری اور ادب و زبان دانی سے متعلق مواد جمع کرتا رہا۔ اپنی زندگی کے آخری دور میں وہ بغداد چلا آیا۔ اپنی زندگی کے ابتدائی ایام میں وہ عرب کے مختلف قبائل کے شعرا کا کلام جمع کرتا رہا۔ یہ مجموعہ، جو ہم تک نہیں پہنچ سکا، تقریباً ۸۰ قبائل کے شاعرانہ کلام پر مشتمل تھا۔ زمانۂ بعد کے قدیم عربی شاعری کے مرتبین نے اس کے مجموعے کو کثرت سے استعمال کیا۔ ہمیں اس کے نام کا باقاعدہ ذکر ملتا ہے، بالخصوص ان نظموں کے نقل کرتے وقت جو دوسرے نحویوں کو معلوم نہ تھیں۔ قدما کے شاعرانہ کلام میں، جو تاریخی اشارات یا حوالے پائے جاتے ہیں اور جن سے اکثر دوسرے نحوی مثلاً الاَصمعی [رک باں] بے بہرہ تھے، خاص طور سے دلچسپی لینے میں وہ اپنے تمام ہم چشموں سے، باستثنائے ابوعُبیدہ، گوے سبقت لے گیا۔ [وہ نامور ادیب، نحوی اور لغوی تھا۔ قدیم شعرا کا کلام جمع کرنے کا ذوق اسے اپنے استاد المفضل الضبی سے ورثے میں ملا تھا]۔ اس کی صرف ایک کتاب ہم تک پہنچی ہے، یعنی کتاب الجیم، جسے عربی زبان کی لغت بنانا مقصود تھا، لیکن وہ مکمل نہ ہو سکی۔ اس میں کلام نہیں کہ خلیل بن احمد کی کتاب العین نے اسے یہ کتاب مرتب کرنے کی ترغیب دلائی ہو گی۔ یہ عربی کے معمولی حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق مرتب کی گئی ہے، مگر محض جیم تک مکمل ہو سکی۔ یہ ایک نادر نسخے کی شکل میں اسکوریال Escorial کے کتب خانے میں محفوظ ہے اور چونکہ عربی زبان پر قدیم ترین کتابوں میں سے ہے اس لیے خاص طور پر مطالعے کے قابل ہے (مختصر بیان Derenbourg کی فہرست اسکوریال، شمارہ ۵۷۲ میں)۔

وقائع نگاروں کا بیان ہے کہ وہ اپنی کتاب الجیم کسی سے لکھوانا پسند نہیں کرتا تھا۔ اس لیے اس کی نقول اس کی وفات کے بعد کی گئی ہیں۔ اسکوریال کے مخطوطے کا کاتب جسے میں پہچان نہیں سکا اس زمانے سے بہت پہلے کا معلوم ہوتا ہے جو Derenbourg نے اس کے لیے تجویز کیا ہے۔ اس نے السُّکّری (رک باں) کے نقل کردہ نسخے سے کام لیا ہے، مگر چونکہ اس میں کچھ اوراق ناپید تھے اس لیے اس نے اس کا مقابلہ ابوموسیٰ الحامض [م ۳۰۵ھ] کے نسخے سے کیا ہے۔ یہ دراصل لغت کی کتاب نہیں ہے جیسا کہ سوانح نگار ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں، اگرچہ الفاظ کو بے ترتیبی کے ساتھ چار ابواب میں جمع کر دیا گیا ہے جو ان الفاظ پر مشتمل ہیں جو حروف تہجی کے پہلے چار حروف سے شروع ہوتے ہیں۔ اس میں خود مصنف کی وجہ سے اکثر اغلاط موجود ہیں۔ کتاب کی اصلی قدر و قیمت اس بات میں ہے کہ یہ مختلف قبائل کے مخصوص محاورات اور تعبیرات کا مجموعہ ہے۔ پہلے ۲۴ صفحات میں ۳۰ مختلف قبائل کا ذکر کیا گیا ہے اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ ابو عمرو نے قدیم عرب قبائل کے ۸۰ قدیم دیوانوں میں سے تمام غیر مانوس الفاظ کو لے کر یکجا جمع کر دیا ہے۔ یہ بات اس حقیقت سے عیاں ہے کہ اس نے مثلاً شاعر کُثَیِّر کا بے ذرے چار مرتبہ حوالہ دیا ہے۔ لسان العرب کے بغور مطالعے سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ جن ماہرین لغت کی تالیفات پر یہ کتاب مبنی ہے، انھوں نے ابو عمرو کی کتاب الجیم کو

استعمال نہیں کیا تھا۔ جن اساتذہ اور شعرا کا اس میں حوالہ دیا گیا ہے ان کا اور کہیں ذکر نہیں آتا اور مجھے امید ہے کہ میں اس پوری کتاب کا ایک ایڈیشن تیار کر سکوں گا، جو کوفی دبستان کے نحویوں کی سب سے بڑی یادگار ہے.

ابو عمرو کے سوانح نگار اس کتاب کے علاوہ اس کی حسب ذیل کتابوں کا بھی ذکر کرتے ہیں، مگر معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب کی سب ضائع ہو چکی ہیں: (۱) غریب المصنف؛ (۲) کتاب الخیل؛ (۳) غریب الحدیث؛ (۴) کتاب الکُتّاب؛ (۵) کتاب اللّغات اور بالخصوص؛ (۶) کتاب النّوادر جو ایسا متنوع مجموعہ ہے کہ اس سے بعد کے مصنفین نے حوالہ دیے بغیر دل کھول کر اقتباسات لیے ہیں۔ اس کے مشاہیر تلامذہ میں سے کوفی نحوی ثعلب، ابن السکّیت، ابو عُبَید القاسم بن سلّام اور خود اس کا بیٹا عمرو ہیں۔ المفضلیات اور نقائض کے اشاریوں سے ہمیں محض ایک دھندلا سا تصور اس چیز کا ہوتا ہے کہ قدیم تر ادبیات کے لیے اسے کس کثرت سے سند کے طور پر پیش کیا جاتا ہے؛ چنانچہ القالی اس کا متعدد مرتبہ ذکر کرتا ہے، مثلاً ۱: ۱۳۶، ۲۱۱ اور ۲۳۸.

مآخذ: (۱) ابن النّدیم: الفہرست، ص ۶۸؛ (۲) الزّبیدی: طبقات النّحاة، در .R.S.O، ۸: ۱۴۰؛ (۳) ابن الأنباری: نزھة، ص ۱۲۰ تا ۱۲۰؛ (۴) یاقوت: ارشاد، طبع Margoliouth، سلسلۂ یادگار گب، ۲: ۲۳۲؛ (۵) ابن خلّکان، عدد ۸۳، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۶۰؛ (۶) ابن حجر: تہذیب، حیدرآباد ۱۳۲۷ھ، ۱۲: ۱۸۳؛ (۷) السیوطی: بغیة، ص ۱۹۲؛ (۸) فلوگل: *Die grammatischen Schulen*، ص ۱۲۹ تا ۱۳۲؛ (۹) براکلمان: [تاریخ الادب العربی (تعریب)، ۲: ۲۰۲ تا ۲۰۳].

(F. Krenkow)

شَیْبَہ (بنو): [قریش مکہ کا ایک خاندان جو حضرت شیبہؓ بن عثمان بن ابی طلحة عبداللہ بن عبدالعزّٰی بن عثمان بن عبدالدار بن قصی کی اولاد ہیں۔ اس خاندان کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ بیت اللہ کی کلید برداری اور پاسبانی بنو شیبہ کے سپرد رہی۔ یہ سعادت اس خاندان کو زمانۂ جاہلیت میں بھی حاصل تھی۔ یہ نظام قُصی بن کلاب نے قائم کرکے اپنے بیٹے عبدالدار کے سپرد کر دیا۔ عبدالدار کے بعد اس کے بیٹے عثمان کو سونپا گیا۔ عثمان کے بعد حجابت و سدانت بیت اللہ اس کے بیٹے عبدالعزّٰی کے سپرد ہوئی۔ عبدالعزّٰی کے بعد ابو طلحہ عبداللہ کو، اس کے بعد اس کے بیٹے طلحہ کو اور اس کے بعد عثمان بن طلحہ کو حاجب کعبہ ہونے کا شرف نصیب ہوا۔ یہ عثمان بن طلحہ حضرت شیبہ بن عثمان کے عمزاد تھے اور دونوں مشترکہ طور پر حجابت کعبہ اور پاسبانی بیت اللہ کے فرائض انجام دیتے تھے۔ حضرت عثمان بن طلحہ نے حضرت خالدؓ بن ولید اور حضرت عمروؓ بن العاص کی رفاقت میں مدینے حاضر ہو کر اسلام قبول کر لیا (سیر اعلام النبلاء، ۳: ۸)، لیکن شیبہ فتح مکہ کے بعد حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ (کتاب مذکور، ۳: ۹)۔ حضرت عثمانؓ بن طلحہ کے مدینۂ منورہ چلے جانے کے بعد حجابت کعبہ شیبہ کے سپرد رہی۔ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلّم نے مکہ فتح کیا تو آپ نے کلید کعبہ اسی خاندان کے سپرد کر دی۔ عہد اسلام میں اس وقت سے یہ سعادت بنو شیبہ کے خاندان میں چلی آ رہی ہے

(انساب الاشراف، ۱ : ۵۰۳) ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ حضرت عثمانؓ کا والد طلحہ اور حضرت شیبہؓ کا والد عثمان دونوں بھائی غزوۂ احد میں مشرکین مکہ کی طرف سے اسلام کے خلاف لڑتے ہوئے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے ہاتھوں قتل ہوئے ۔ قبیلۂ بنی عبد الدار نے جنگ احد میں اسلام کے خلاف نمایاں کردار ادا کیا اور اس قبیلے کے ایک ہی گھرانے کے کئی آدمی اسلام کے خلاف لڑتے ہوئے مارے گئے ۔ طلحہ اور عثمانؓ کے علاوہ طلحہ (بن ابی طلحہ) کے چار بیٹے اور ایک بھائی ابو سعد بھی اس جنگ میں قتل ہوئے (جوامع السیرۃ، ص ۱۰۳) ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم کو جتنی تکلیف جنگ احد میں پہنچی اتنی کسی جنگ میں نہیں پہنچی ۔ خاندان شیبہ کی نمایاں اسلام دشمنی کے باوجود فتح مکہ کے بعد رحمت عالم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے کلید برادری اور حجابت و سدانت بیت اللہ کا شرف اسی خاندان کو سونپ دیا ۔ مکہ فتح کرنے کے بعد آپؐ نے طواف کعبہ کیا ۔ کعبے کی چابی عثمانؓ بن طلحہ سے لی، دروازہ کھولا اور خانۂ کعبہ کے اندر داخل ہوئے ۔ اس وقت آپ کے ساتھ صرف حضرت بلالؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ، اور حضرت عثمانؓ بن طلحہ تھے ۔ دروازہ بند کرکے آپؐ نے تھوڑی دیر کعبے کے اندر قیام فرمایا، دو رکعت نماز ادا کی، پھر ساتھیوں سمیت باہر تشریف لے آئے اور خانۂ کعبہ کی چابی حضرت عثمانؓ بن طلحہ کے سپرد کر دی جو ان کے عمزاد شیبہ بن عثمان کی اولاد کو منتقل ہوگئی ۔ (البخاری : الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ۸۱؛ جوامع السیرۃ، ص ۲۳۲)] ۔

[بعض مغربی مصنفین نے اس بات پر اظہار تعجب کیا ہے کہ حاجب کعبہ زائرین کو ایک فیس ادا کرنے پر ہی داخل ہونے دیتے ہیں ۔ یہ دور تنزل کی علامت تو ہے لیکن جب ان کے لیے گزارے کی کوئی اور صورت نہ ہو تو وجہ جواز نکل آتی ہے] ۔ مستعمل غلاف کعبہ کے ٹکڑوں کی فروخت ان کے لیے مزید آمدنی کا ذریعہ ہے ۔ یہ بات یاد رہے کہ غلاف کعبہ ہر سال ان کے زیر نگرانی بدلا جاتا ہے ۔ اس کے مذّھب اور مطلا حصے جو عام طور پر بادشاہ کے لیے مخصوص سمجھے جاتے تھے، کم و بیش مفت اُن بڑے بڑے لوگوں کی نذر کر دیے جاتے جو مکے میں سلطان کے نمائندے کی حیثیت سے یا حج کی غرض سے آتے ۔ معاشی اور انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے بقیہ حصوں کی فروخت سے حسب دستور بنو شیبہ کو مزید آمدنی ہوتی ہے اور وہ انہیں باب السلام پر چھوٹی چھوٹی عارضی دکانیں لگا کر فروخت کرتے ہیں (البتنونی، ص ۱۳۹)؛ یہ بنو شیبہ کا قدیم باب اور مسجد حرام کا بڑا دروازہ ہے ۔ وہ چھوٹی چھوٹی جھاڑویں بھی فروخت کرتے ہیں جو کھجور کے پتوں سے بنی ہوتی ہیں اور جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ سب کی سب کعبے شریف کے فرش کو صاف کرنے کے لیے استعمال کی گئی ہیں ۔ کعبۃ اللہ کے فرش کی صفائی ایک نہایت باوقار اور سنجیدہ رسم ہوتی ہے جس کی ادائی میں حصہ لینا بڑی سے بڑی شخصیت بھی اپنے لیے باعث صد عزت و افتخار سمجھتی ہیں (ابن جبیر، ص ۱۳۸؛ البتنونی، ص ۱۰۹) ۔ بنو شیبہ ہی کی نگرانی اور تحویل میں وہ تمام نذر و نیاز اور چڑھاوے بھی رہتے ہیں جو مسلمان وہاں چڑھاتے ہیں ۔ اس قیمتی مجموعے میں دنیا بھر کی مختلف چیزیں ہوتی ہیں ۔ طلائی اور نقرئی اشیاء، قیمتی جواہرات، بڑے بڑے مزیّن جھاڑ اور فانوس، غیر ملکی

مصنوعات، دور دراز کے ممالک کے مسلمانوں کی طرف سے چڑھاوے۔ دور تنزل میں اس ذخیرے کو مکّے کے نا اہل اور بدکردار حکام اور محافظوں نے وقتاً فوقتاً لوٹا ہے (Gaudefroy-Demombynes، Le Pèlerinage، ص ۵۷)۔ خانۂ کعبہ کے اندر کے پردے انھیں کی تحویل میں ہوتے ہیں۔ کسی زمانے میں مقام ابراہیم کی حفاظت و نگرانی بھی انھیں کے ذمّے تھی، جسے بیت اللہ کے ملحقات میں سے سمجھا جاتا تھا۔

بنو شیبہ کو ان مختلف فرائض کی تفویض اب اس قدر مسلّم ہو چکی ہے کہ وہ مطلقاً جالب توجہ نہیں رہی۔ پرانے مصنّفین اور بالخصوص حجاج کے لیے وہ زیادہ دلچسپی کا موضوع بنے رہے ہیں۔ اس بارے میں دو اہم بیانات ہیں: ایک تو ۱۱۸۳ء میں ابن جبیر [رک بآں] کا اور دوسرا ۱۲۷۶ء میں ناصر خسرو [رک بآں] کا۔ زیارت کعبہ کے ساتھ دو رکعت نماز کی ادائی اگر ممکن ہو تو ٹھیک اسی جگہ پر جہاں رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے فتح مکّہ کے بعد نماز ادا فرمائی تھی بہت ہی کارِ ثواب ہے۔ یہ گو مناسکِ حج میں سے نہیں، لیکن حجاج اسے مزید ثواب کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ عوام کے لیے حرم کعبہ کے دروازے کے کھلنے کی تاریخیں تدریجاً بدلتی رہی ہیں (Le Pèlerinage، ص ۶۰ ببعد)، لیکن رسم میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ بیت اللہ شریف کی کلید صرف زعیم ہی کے پاس رہتی ہے۔ جس کا حال میں آگے چل کر بیان کروں گا۔ جب بنو شیبہ زینے (دَرَج) کو، جو بیت اللہ کے دروازے تک، جو زمین سے ذرا بلندی پر ہے، پہنچاتا ہے، اپنی جگہ پر لگا دیتے ہیں، تو ان کا سردار آگے بڑھتا ہے۔ وہ جب قفل میں چابی لگا رہا ہوتا ہے تو اس کا ایک معاون حاجیوں کو چابی دیکھنے نہیں دیتا۔ بارھویں صدی میں (ابن جبیر، ص ۹۳؛ Pèlerinage، ص ۵۹) وہ اپنے پھیلائے ہوئے ہاتھ میں ایک سیاہ پارچہ (عباسی رنگ) تھامے ہوتا تھا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں (ناصر خسرو، ص ۲۰۹) دروازے پر ایک پردہ آویزاں تھا جسے زعیم کے گزرنے کے لیے کوئی شیبی اٹھا دیتا تھا اور اس کے گزر جانے کے بعد پھر گرا دیتا۔ حضرت رسول خدا صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اس دروازے کو کھولنے اور اندر داخل ہونے کے بعد اسے بند کر دیا تھا (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۶۱)، حضور علیہ الصلوٰۃ والسّلام کی سنت پر عمل کرتے ہوئے زعیم بھی دروازے میں تنہا یا دو تین معاونوں کے ساتھ داخل ہوتا ہے، دو رکعت نماز ادا کرتا ہے، پھر لوگوں کے لیے دروازہ کھول دیتا ہے، جن کے داخلے کے وقت وہ نظم و ضبط قائم رکھتا ہے۔ ایرانی [ناصر خسرو] اور اندلسی (ابن جبیر) زیارت کعبہ سے مشرف ہوئے اور دونوں نے یہ معجزہ دیکھا کہ اس چھوٹی سی عمارت میں مسلمانوں کی خاصی بڑی جماعت سما جاتی ہے۔ ناصر خسرو نے ایک ہی وقت میں اپنے ساتھ ۷۲۰ آدمیوں کو شمار کیا۔ ابن جبیر نے کعبے اور اس کے حجبہ [دربانوں] میں خاص دلچسپی کا اظہار کیا ہے۔ وہ سیف الاسلام طغتگین برادر صلاح الدّین کے استقبال کے وقت موجود تھا (ص ۲۳۶ و ۲۳۷) جس کے بائیں ہاتھ پر بنو شیبہ کا زعیم نہایت ادب و احترام کے ساتھ مسجد میں داخل ہوا۔ اس نے اپنی زیادہ تر معلومات زعیم محمّد بن اسمٰعیل بن عبدالرحمن سے حاصل کی تھیں (ص ۸۱)۔

بنو شیبہ کا یہ استحقاق و امتیاز بہت قدیم ہے۔ نویں صدی عیسوی کے مؤرخین ابن ہشام، ابن سعد، الیعقوبی اور ائمۂ حدیث سب اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

عام روایت یہ ہے کہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم نے عثمان بن طلحہ سے چابیاں لیں، دروازہ دست مبارک سے کھولا اور حضرات عثمانؓ ابن طلحہؓ، بلالؓ اور اسامہؓ کو ساتھ لے کر کعبے کے اندر داخل ہوئے، اور اس مقام پر دو رکعت نماز ادا کی جسے آج بہت متبرک سمجھا جاتا ہے۔ پھر چابیاں ہاتھ میں لیے ہوئے باہر تشریف لائے۔ اس موقع پر تفصیلات کے متعلق روایات میں پھر اختلاف نظر آتا ہے، لیکن سب روایتیں اس بات پر ختم ہوتی ہیں کہ چابیاں عثمانؓ کو ازسرنو دے دی گئیں۔ ایک بیان کے مطابق آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم از خود یا حضرت عباسؓ یا حضرت علیؓ کی درخواست پر خانۂ کعبہ کے دروازے پر کھڑے ہوئے اور خطاب فرمایا جو ان مبارک الفاظ پر ختم ہوا: "آج سب مفاخر اور تمام انتقامات میرے قدموں کے نیچے ہیں؛ صرف حرم کعبہ کی پاسبانی اور حجاج کی آب رسانی اس سے مستثنی ہیں"۔ آپ نے سقایہ کو تو العباسؓ کے سپرد کیا اور چابی عثمان کو لوٹا دی۔ ایک اور روایت کے مطابق رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ و سلّم خانۂ کعبہ سے نکلے تو یہ آیت [: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓی اَھْلِھَا (۴ [النسآء] : ۵۸)] حضور کے ورد زبان تھی (یاقوت: معجم، ۴ : ۶۲۰؛ الرازی: مفاتیح، ۲ : ۴۶۰؛ الازرقی: اخبار مکۃ، ۱ : ۱۸۶).

الازرقی اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ "گویا ابو طلحہ کے تمام ورثہ حجابۃ کے حق کے استعمال میں شریک ہیں" (اخبار مکۃ، ۱ : ۶۷)؛ لیکن تمام محدثین کے نزدیک شیبہ ہی ان کا سردار ہے۔ اسی کو ان تمام مکانوں کے مسمار کر دینے کا حق ہے جن کا منظر خانۂ کعبہ پر حاوی ہو (اخبار مکۃ، ۲ : ۱۰)، وہ شیبہ ہی تھا جس نے ایک مکان کی فروخت کے بارے میں حضرت امیر معاویہؓ سے جھگڑا مول لے لیا تھا۔ وہ شیبہ ہی تھا جو خلیفہ کے دوسرے حج کے موقع پر اپنے آرام و سکون کی خاطر اپنے پوتے شیبہ بن جابر کو بھیج دیتا ہے کہ وہ بیت اللہ کا دروازہ کھول دے (اخبار مکۃ، ۱ : ۸۹)، وہ شیبہ ہی تھا جو حج کے دو امیروں، یعنی حضرت علیؓ کے حامیوں کے امیر اور امیر معاویہؓ کے حامیوں کے امیر کے مابین ثالث بنتا ہے (الطبری، ۱ : ۳۴۳۸ و ۳ : ۲۳۵۲؛ مروج، ۶ : ۵۶ تا ۵۷)؛ اس کا ایک بیٹا عبداللہ یا طلحہ "مقہور" [عبداللہ بن خالد] القسری کا شکار ہو گیا (اخبار مکۃ، ۲ : ۴۷، ۳۸، ۱۷۵)، یعنی وہی شخص ہے جس کا حدیث کی ایک روایت میں ذکر آتا ہے جہاں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کعبۃ اللہ کو کھلوانا چاہتی ہیں (اخبار مکۃ، ۱ : ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳)۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے بحث ہوتی ہے اور آخر میں یہ طے ہوتا ہے کہ بنو شیبہ کو کسوہ، یعنی غلاف کعبہ فروخت کرنے کا حق تو ہے، مگر صرف غربا کی کفالت کے لیے (اخبار مکۃ، ۱ : ۱۸۰، ۱۸۲ و ۳ : ۷۰ تا ۷۲؛ القلقشندی، ۴ : ۲۸۳)؛ ۶۲۱ھ/۱۲۲۴ء میں سلطان صلاح الدین ایوبی کے بھتیجے الملک الکامل نے بنو شیبہ سے ایک مقررہ سالانہ رقم کے معاوضے میں اس تمام آمدنی کو خرید لیا جو بنو شیبہ کو کعبۃ اللہ کے کھولنے سے حاصل ہوتی تھی اور انہیں مجبور کیا کہ وہ بغیر کسی قسم کے معاوضے کے خانۂ کعبہ کو کھولا کریں (اخبار مکۃ، ۱ : ۲۶۶)۔ شیبہ بن عثمان نے ۵۹ھ/۶۷۸ء میں وفات پائی۔

وہ روایت جس کی رو سے بنو شیبہ کو بیت اللہ کی حجابۃ ملی تھی، بہت ہی قدیم ہے۔ اس کو اب تک بھی اس محرابی دروازے کے نام سے حیات

دوام حاصل ہے جو زمزم کے پاس مسجد الحرام کی دیوار کی قدیم حد کا پتا دیتا ہے ۔ جب مقدم الذکر محرابی دروازے کو بڑا کیا گیا، تو جدید دروازہ جسے اب باب السلام کہتے ہیں اور جو کعبۃ اللہ اور قدیم مسقف راستے کے ساتھ ایک سیدھ میں تھا، باب بنی شیبہ کہلانے لگا .

مآخذ : [(۱) ابن سعد: طبقات، ۲/۱ : ۹۹؛ (۲) احمد بن حنبل: المسند، ۳ : ۶۸؛ (۳) البخاری: الصحیح، کتاب الصلوۃ، باب ۸۱؛ (۴) البلاذری: انساب الاشراف، ۱ : ۵۳؛ (۵) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳ : ۸، ۹؛ (۶) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ۱۴۳، ۲۲۳ ببعد؛ (۷) الازرقی: اخبار مکۃ، ۱ : ۳۶ و بمواضع کثیرہ؛ (۸) الفاسی: شفاء الغرام باخبار البلد الحرام، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۹، ۱۳۸ ببعد و بمواضع کثیرہ؛ (۹) عمر رضا کحالہ: معجم قبائل العرب، بذیل مادۂ شیبہ بن عثمان].

(GAUDEFROY-DEMOMBYNES و [ادارہ])

• **شِیْث** : [(عبرانی : شیث Sheth)، سیث Seth جس کے معنی ہیں "ہبۃ اللہ" یا اللہ کی بخشش (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادّہ؛ ابن الاثیر: الکامل، ۱ : ۳۸ ببعد، ۳ ببعد؛ الطبری: تاریخ، ۱ : ۱۶۵ تا ۱۶۸؛ البدایۃ والنہایۃ، ۱ : ۸۸؛ بائیبل، ۴ [سفر التکوین]: ۲۵، ۲۶ و ۵ [سفر التکوین] : ۳ تا ۸) ۔ حضرت آدم علیہ السلام کے تیسرے بیٹے جو قتل ہابیل کے پانچ سال بعد پیدا ہوے، جب کہ ان کے والد بزرگوار کی عمر ایک سو بیس سال تھی ۔ چونکہ قابیل کے ہاتھوں ہابیل قتل ہو گیا تھا اس لیے اللہ تعالٰی نے اس کا نعم البدل عطا فرمایا اور اسی مناسبت سے ان کا نام شیث، یعنی اللہ کا عطیہ رکھا گیا (الکامل، ۱ : ۳۸ تا ۳۹)؛ ابن الاثیر (محل مذکور) کی تصریح کے مطابق وہ اللہ کے نبی تھے جن پر پچاس صحیفے نازل فرمائے گئے] ۔ جب حضرت آدمؑ فوت ہوے تو انھوں نے انھیں اپنا وارث اور وصی مقرر کیا ۔ انھوں نے انھیں دن اور رات کے اوقات سکھائے، آنے والے سیلاب (طوفان نوحؑ) کی خبر دی اور انھیں تاکید کی کہ وہ دن کی ہر ساعت میں عزلت نشین ہو کر خدا کی عبادت کیا کریں ۔

یہ شیث ہی ہیں جن سے نسل انسانی چلی، کیونکہ ہابیل نے اپنا کوئی وارث نہیں چھوڑا تھا اور قابیل کے ورثہ سیلاب (طوفان نوحؑ) میں غرق ہو گئے تھے ۔ کہتے ہیں کہ وہ مکے میں رہتے تھے، اور تازیست حج کی رسوم ادا کرتے رہے (الکامل، ۱ : ۳۱) ۔ انھوں نے ان صحائف کو، جو حضرت آدمؑ اور ان پر نازل ہوے تھے (اور تعداد میں ۵۰ تھے) اکٹھا کیا اور اپنے طرز عمل کو ان کے مطابق منضبط کیا ۔ انھوں نے خانۂ کعبہ کو پتھر اور چکنی مٹی سے بنایا ۔ ان کے فوت ہونے کے بعد ان کے بیٹے اَنُوش (Enoch) ان کے جانشین ہوے ۔ وہ کوہ ابو قُبیس کے غار میں اپنے والدین کے پاس دفن ہوے ۔ انھوں نے ۹۱۲ سال کی عمر پائی تھی ۔ ابن اسحٰق کے قول کے مطابق ان کی شادی ان کی بہن حزورہ سے ہوئی تھی ۔

بعد کی روایات کے مطابق حضرت آدمؑ کو اپنی بیماری میں بہشت کے روغن اور زیتون کھانے کی خواہش ہوئی؛ چنانچہ انھوں نے شیث کو کوہ سینا پر خدا سے یہ دونوں چیزیں مانگنے کے لیے بھیجا ۔ خدا نے ان سے کہا کہ وہ اپنا کاسۂ چوبیں آگے کریں ۔ یہ ایک لمحے میں ان چیزوں سے بھر گیا جنھیں ان کے والد نے مانگا تھا ۔ انھوں نے اپنے بدن پر تیل کی مالش کی، چند زیتون کھائے اور تندرست ہو گئے ۔ حضرت آدمؑ بے ریش تھے ۔ شیث کی ڈاڑھی تھی ۔ انھیں اوریا (ایک سریانی لفظ بمعنی "استاد" ۔ [دیکھیے عبرانی Or بمعنی "روشنی؛ سکھانا"]) بھی کہا جاتا ہے ۔

وہ جسمانی اور اخلاقی طور پر بالکل اپنے والد سے مماثل تھے۔ وہ حضرت آدمؑ کے چہیتے بیٹے تھے۔ انہوں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شام میں بسر کیا تھا، جہاں ایک روایت کے مطابق ان کی پیدائش ہوئی تھی۔ ان کے عہد سے انسان دو گروہوں میں بٹ گئے تھے: ایک وہ جو ان کی اطاعت کرتے تھے اور دوسرے قابیل کی اولاد کے پیرو تھے۔ مؤخرالذکر کے چند افراد ان کی وجہ سے راہ راست پر آ گئے، لیکن دوسرے اپنی سرکشی پر قائم رہے۔ ان کے بہت سے اقوال و حکم نقل کیے جاتے ہیں (میر خواند: روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۱: ۱۲ ببعد)۔

الطبری، اپنی تاریخ میں انھیں ذث اور شاث لکھتا ہے (۱: ۱۰۲) اور بیان کرتا ہے کہ شیث اس نام کی سریانی شکل ہے۔ یہ نام بدل عطیۂ (خداوندی) کا ہم معنی ہے، کیونکہ وہ ہابیل کی جگہ عطا ہوئے تھے۔ (بائیبل ۴ [سفرالتکوین]: ۲۶)۔

المقنع [رک بآں] کا خیال تھا کہ روح الوہیت حضرت آدمؑ سے شیث میں منتقل ہو گئی تھی (مطہر بن طاہر المقدسی: کتاب البدء و التکوین، ۶: ۹۰)۔ یہ اعتقاد ایک باطنی (Gnostic) فرقے (شیثی) سے آیا ہے جس کے پیرو چوتھی صدی سے مصر میں پائے جاتے تھے اور جن کے پاس "صحیفۂ شیث کی شرح" (*Paraphrase of Seth*) موجود تھی۔ زیادہ صحیح طور پر سات صحائف اس جلیل القدر پیغمبر کے اور دوسرے سات ان کے اخلاف کے تھے جنھیں وہ "اجنبی" کہتے تھے (Epiphanes: *Haer*، ۳۹: ۵)۔ باطنیوں (Gnostics) کے پاس Jaldabaoth (یلدباوث الصانع) کی کتابیں موجود تھیں جو شیث سے منسوب ہیں (Epiphanes: کتاب مذکور، ۲۶: ۸)۔ حرّان کے صابیوں کے پاس کئی نوشتے تھے جو شیث کی طرف منسوب کیے جاتے تھے اور پیروان مانی بھی مؤخرالذکر کا تعلق حضرت آدمؑ سے مانتے تھے (Prosper Alfaric: *Les Écritures manichéennes*، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۶، ۹، ۱۰)۔ دروزی شیث کو ہمیشہ حضرت آدمؑ کے ساتھ مربوط کرتے ہیں (*Drusen*: Philipp Wolff، لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۱۰۱، ۱۹۳، ۳۴۲ ببعد)۔

مآخذ: (۱) الطبری: تاریخ، ۱: ۱۰۲ تا ۱۶۸، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱: ۳۵، ۳۹؛ (۳) الثعالبی: عرائس المجالس، سنگی ۱۲۷۷ھ، ص ۳۲؛ (۴) عبدالوہاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) ابوالفداء؛ (۶) ابن کثیر: البدایة و النہایة، الریاض ۱۹۶۶ء۔

([و ادارہ] CL. HUART)

شَیْخ: (ع) اس لفظ کے دو مفہوم ہیں: (۱) خاص اور (۲) عام۔ تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) کسی دینی یا روحانی سلسلے کا بانی، مگر اس کے جانشین کو جو اس سلسلے کی گدی سنبھالے یا ان لوگوں کو جو اس کی مختلف شاخوں کے رئیس ہوں، کو بھی شیخ کہہ دیا جاتا ہے۔

شیخ الطریقہ اپنے سلسلے کا دینی اور دنیوی دونوں امور میں رہنما ہوتا ہے، اس میں لازمی طور پر تمام اخلاق حسنہ پائے جانے چاہییں۔ اسے عالی ظرف، زہد کیش اور تمام اوصاف حمیدہ کا حامل ہونا چاہیے۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے علم وافر حاصل ہو، وہ اللہ کا برگزیدہ بندہ ہوتا ہے اور اللہ اس پر اپنی برکت نازل کرتا ہے، اس لیے وہ بندے کو اللہ تک پہنچانے کا وسیلہ ہوتا ہے۔ اسے قانون الٰہی یا شریعت [رک بآں] کا مکمل علم ہوتا ہے۔ وہ وساوس نفسانیہ اور ان کے علاج سے واقف ہوتا ہے۔ اپنے طریقے کی مخصوص تعلیمات کا بانی یا وارث ہونے کی وجہ سے وہ صاحب سر ہوتا ہے (یعنی اس کی

رضا قادر مطلق کی مشیت سے فیض یاب ہوتی ہے)؛ وہ صوفیوں کی روایات کا جاری رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس کے دل میں ان خیالات کے سوا جو اللہ عزوجل نے یا بانی سلسلہ نے جو عالم ملکوت کے اندر حظیرۃ القدس میں صاحب مرتبہ ہوتا ہے اور وجود اقصی کے مقدس خیالات سے براہ راست فیض یاب ہوتا ہے،' [مرید کی نظر میں شیخ ہر قسم کی روحانی فضیلتوں کا پیکر ہوتا ہے] اور [اللہ تعالی کی طرف سے] اسے تصرف اور کشف و کرامات کی قدرت عطا کی جاتی ہے۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مرید [رک بآں] متعدد شیوخ کی پیروی کرتے ہیں یا کر چکے ہوتے ہیں۔ ان شیوخ کو ان سالکوں کے رہنما ہونے کی حیثیت سے ایک خاص خطاب دیا جاتا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نئے سالک کو تصوف کی تعلیم دینے میں انھوں نے کیا اور کس قدر حصہ لیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے سب سے پہلے (۱) شیخ الارادۃ ہے جو طریقۂ صوفیہ کا سب سے زیادہ بلند مرتبہ شخص ہوتا ہے، جس کی رضا کے ساتھ [صوفیہ کے خیال میں] قضاے الٰہی ہوتی ہے اور جس سے یا جس کی ہدایت کی بدولت مرید جسمانی اور روحانی دونوں حیثیتوں سے سلسلے میں داخل ہوتا ہے؛ (۲) شیخ الاقتداء وہ شخص ہے جس کے طریق کار پر مرید کو چلنا چاہیے، اور جس کی تقلید قولاً و فعلاً دونوں طرح ہونی چاہیے؛ (۳) شیخ التبرّک وہ ہے جس کے پاس مرید اس لیے جاتے ہیں کہ وہ برکت سے مالا مال ہو جائیں؛ (۴) شیخ الانتساب وہ ہے جس کی سفارش سے مرید کو جماعت میں داخل کیا جاتا ہے، اور جس کا وہ خادم ہو کر رہتا ہے اور دنیوی امور میں اسی کی فرمان برداری کرتا ہے؛ (۵) شیخ التلقین روحانی استاد ہوتا ہے، جو جماعت کے ہر فرد کے پڑھنے کے لیے اوراد و وظائف کی تعداد و مقدار معین کرتا ہے؛ (۶) شیخ التربیہ وہ ہے جس کے ذمے ابتداے سلوک میں سالکوں کی تربیت ہوتی ہے۔ ان مختلف عہدوں کا جن کا ہم نے ذکر کیا ہے، حامل ایک شخص ہو سکتا ہے یا متعدد اشخاص علٰحدہ علٰحدہ بھی ہو سکتے ہیں۔

جس جگہ کسی سلسلے کا شیخ رہتا ہے، اسے زاویہ [رک بآں] کہتے ہیں۔ اس کے پاس زاویے کا انتظام کرنے کے لیے کچھ مددگار اور خادم ہوتے ہیں: ”خلیفہ“ یا نائب جو اس کا قائم مقام یا خاص مددگار ہوتا ہے؛ ”مقدم“، جماعت کے ایک گروہ کے کسی ضلع کا ناظم، طریقے کا اصلی ناشر الدعوۃ، عمومی معلّم؛ ”راتب یا شاویش“، قاصد جس کا کام شیخ کے احکام اور شیخ یا اس کے مقدّم کی زبانی اور تحریری ہدایات کا ادھر ادھر لے جانا ہے؛ ”ضیاف“ جو موسم گرما میں دورہ کر کے معتقد قبائل سے نذرانے اور صدقات جمع کرتا ہے۔ ان عہدے داروں کے نیچے بہت سے چھوٹے عہدے دار بھی ہوتے ہیں، جو ضلع یا برادری کے لحاظ سے خوان یا فقیر (جمع: فقرا) یا اصحاب، یا خادم (جمع: خدام)، یا درویش کہلاتے ہیں۔

شیوخ کی دینی اور دنیوی جانشینی کی بابت شریفی جمعیتوں میں تو یہ دستور ہے کہ بانی طریقت شیخ کی براہ راست صلبی اولاد اس کی وارث (گدی نشین) ہوگی، کیونکہ ان کے ہاں یہ اصول مسلّم ہے کہ سرّخداوندی ایک پشت سے دوسری پشت کی طرف براہ راست منتقل ہوتا ہے۔ طریقت کے وہ سلسلے جن کی بنیاد شریفوں کے علاوہ دیگر متورّع لوگوں نے رکھی ہو، ان میں طریقے کے اعلٰی طبقے کے معزز لوگ شیخ کا تقرر کرتے ہیں؛ لیکن یہ صورت کم دیکھنے میں آتی ہے کہ ان شیوخ کے نام جو کسی سلسلۂ طریقت کے یکے بعد دیگرے گدی نشین بنے ہوں ایک شجرے کی شکل میں جمع کر دیے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) Depont and Coppolani: Les confréries religieuses musulmanes، الجزائر ۱۸۹۷ء، ص ۱۹۳ تا ۱۹۴؛ (۲) Fagnan: Additions aux dictionnaires arabes، الجزائر ۱۹۲۳ء، بذیل مادّہ؛ (۳) Lammens: Le berceau de l'Islam، Rome ۱۹۱۴ء، ص ۲۰۷، ۲۷۳ اور جو مآخذ وہاں دیے گئے ہیں؛ (۴) Massignon: al-Hallaj، پیرس ۱۹۲۲ء، بمواضع کثیرہ؛ (۵) وہی مصنف: Lexique technique de la mystique musulmane، پیرس ۱۹۲۲ء، ص ۲۹۹؛ (۶) Rinn: Marabouts et Khouan، الجزائر ۱۸۸۴ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) Weir: The shaikhs of Morocco in the xvith century، Edinburgh، بمواضع کثیرہ — ایک مؤمن کے لیے روحانی شیخ رکھنے کی ضرورت، صفات شیخ اور ان شیوخ کی تعداد کے لیے جن سے تعلق کی خواہش کی جاتی ہے۔ دیکھیے الغزالی: احیاء، ج ۲، ص ۲۴۴ (وسط میں)؛ (۸) محمد القاسمی، المعروف بہ میّارہ: مختصر الدر الثمین، قاہرہ، تاریخ ندارد، ص ۹۷.

(A. Cour)

(۲) عام معنوں میں شیخ سے مراد وہ شخص ہے، جس پر بڑھاپے کے آثار نمایاں ہوں، جس کی عمر پچاس سال سے اوپر ہو گئی ہو (دیکھیے لسان، ۳: ۵۰۹) اس کا اطلاق معمر قرابت داروں پر بھی ہوتا ہے؛ قوم یا خاندان کا سردار بھی شیخ کہلاتا ہے۔ زمانۂ قبل از اسلام میں سید یعنی سردار قوم کو اکثر اوقات شیخ کا لقب دیا جاتا تھا، جس کا مفہوم عمر میں بلوغ کامل اور اس لیے ذہنی قوی میں رشد تام ہوتا تھا۔ بدویوں پر شیوخ کا اخلاقی اثر و اقتدار بے انتہا ہوا کرتا تھا۔ اس لفظ سے ایسے سردار مراد لیے جانے لگے جنھوں نے اپنی عمر میں بہت سے کارنامے کیے ہوں؛ یعنی شاندار بزرگ.

اسلامی دور کی تاریخ میں یہ لفظ بڑی کثرت کے ساتھ اعلٰی سردار کے معنوں میں استعمال ہوا ہے، بالخصوص ایسے مدّعیان حکومت جو عربوں کی روایات کے احیا کے خواہاں تھے اس لفظ کو اختیار کر لیتے تھے، مثلاً چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں مصلح ابویزید نے شیخ المؤمنین کا لقب اختیار کیا (Dozy: بیان، ۱: ۲۲۵، ترجمہ Fagnan، ۱: ۳۱۵؛ ابن بطوطہ (۲: ۲۸۸؛ ۲۸۹) ایک شہر کے حاکم کا ذکر کرتا ہے، جس کا خطاب یہی تھا۔ مدینۂ منوّرہ کا حاکم بھی شیخ الحرم کہلاتا ہے۔ ابن خلدون (مقدمہ ۲: ۱۳ اور ترجمہ، ص ۱۰) ہمیں بتاتا ہے کہ تونس کے حفصی دربار میں وزیراعظم، سلطنت کا وکیل مختار، جو تمام بڑے بڑے عہدیدار مقرر کرتا تھا، شیخ الموحدین کہلاتا تھا۔ وطّاسی خاندان کے بانی محمد نے بھی الشیخ کا لقب اختیار کیا۔ اسی طرح سعدی شریفوں کے خاندان کے بانی محمد المہدی نے بھی یہی لقب اختیار کیا۔

موجودہ وقت میں اس لقب کو جو بیک وقت ایک مہذب طریقِ خطاب بھی ہے اور اہمیت کا ایک نشان بھی؛ بمعنی معززٌ محترم، وہ تمام لوگ جن کے ہاتھ میں حکومت ہو یا جو کسی شعبۂ نظم و نسق کے مختار ہوں یا جو کسی عہدے یا منصب پر فائز ہوں، یہ لقب حاصل کرنے کے آرزومند رہتے ہیں۔ سیاسی حلقہ ہو یا روحانی، صوفیانہ زندگی ہو یا معاشرتی، یہ لقب تفاخر کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ خاندان کے رئیس کو دیا جاتا ہے اور قبیلے کی شاخ جسے (شمالی افریقہ میں) دُوّر کہتے ہیں اور جو مشترکہ اصل رکھنے والے شعوب کا مجموعہ ہوتا ہے، کے سیاسی سردار کو دیا جاتا ہے۔ یہ نہایت جلیل القدر مذہبی لوگوں کو، اساتذہ کو، علما و فضلا کو، تمام مذہبی آدمیوں کو بلا لحاظ عمر، تمام ان لوگوں کو جن کی ان کے منصب یا عمر کی بنا پر یا اخلاق و عادات کی بنا پر

عزت کی جاتی ہو، دیا جاتا ہے؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مفتی اعظم یعنی اسلام کے بڑے پیشوا کو شیخ الاسلام، وزیر امور مذہبی کو شیخ الدین، پولیس کے افسر اعلٰی کو شیخ المدینہ، شہر کے رئیس بلدیہ کو شیخ البلد کہا جاتا ہے۔ [اسی طرح دینی مدارس میں شیخ الحدیث، شیخ التفسیر اور شیخ الشیوخ کے القاب عام طور پر مروج ہیں) حضرت ابوبکر الصدیقؓ اور حضرت عمر الفاروقؓ کو بھی شیخین کہا جاتا ہے۔ امام البخاریؒ اور امام مسلمؒ خصوصی طور پر شیخین کہلاتے ہیں (ابن خلدون: مقدمہ، ۲ : ۱۶۵)، مصر میں حج کے سرکاری قائد یا رئیس کو شیخ الجمل کہتے ہیں (*Précis de Jurisprudence Musulmane* : Perron، ۲ : ۶۳۱)؛ لیکن اس لفظ کی اصلی اہمیت مخصوص طور پر اسلامی مذہبی اخوت یا طریقے [رک بہ طریقہ] میں ظاہر ہوتی ہے۔

(A. Cour)

⊗ **شیخ آدم بَنُوری**: رک بہ آدم بَنُوری۔

⊗ **شیخ اسعد سُوری**: رک بہ اسعد سُوری:

شیخ الاسلام: ان اعزازی القاب میں سے ایک جو پہلے پہل چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں [دینی شخصیتوں کے لیے] اختیار کیے گئے بحالیکہ لفظ اسلام سے مرکب بعض دوسرے القاب (مثلاً عزّالاسلام، جلال الاسلام، سیف الاسلام) ان لوگوں نے اختیار کیے جو صرف دنیوی اقتدار کے مالک تھے (بالخصوص فاطمی خاندان کے وزرا نے، دیکھیے van Berchem : *ZDPV*، ۱۶ : ۱۰۱)۔ شیخ الاسلام کا لقب صرف علما اور [کبھی کبھی] صوفیہ کے لیے مخصوص رہا ہے جس طرح کہ وہ دوسرے اعزازی القاب، جن کا پہلا جز لفظ شیخ ہے (مثلاً شیخ الدین، شیخ الفتیا کا لقب ابن خلدون نے اسد بن الفرات فقیہ کو دیا ہے، (دیکھیے مقدمہ، ترجمہ de Slane، ۱ : ۴۸)۔ ان تمام القاب میں سے صرف شیخ الاسلام کا لقب بہت کثرت سے استعمال ہوتا رہا ہے، چنانچہ پانچویں صدی ہجری میں خراسان میں شافعی علما کے سرخیل اسمٰعیل بن عبدالرحمٰن کو (وہاں کے) سنی خصوصیت سے شیخ الاسلام کہتے تھے (نیز دیکھیے الجوینی: جہان کشای، ۲ : ۲۳، جہاں شیخ الاسلام خراسان کا حوالہ ملتا ہے) اور اسی زمانے میں صوفی ابواسمٰعیل الانصاری (۱۰۰۶ تا ۱۰۸۸ء) کے مرید ان کے لیے اسی لقب کے دعویدار تھے (السبکی: طبقات، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۳ : ۱۱۴، جامی: نفحات الانس، طبع وہبیہ، کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۲۳، ۳۴۹)۔ چھٹی صدی ہجری میں فخرالدین رازی شیخ الاسلام کہلاتے تھے۔ آنے والی صدیوں میں، اس کی دوسری مثالیں صوفی شیخ صفی الدین اَردَبیلی (دیکھیے Browne : *Persian Literature in Modern Times*، ص ۳۳) اور علامہ التفتازانی ہیں مگر شام اور مصر میں شیخ الاسلام ایک اعزازی لقب بن گیا تھا (لیکن بغیر کسی سرکاری حیثیت کے) جو صرف فقہا کو دیا جا سکتا تھا، اور بالخصوص انہیں، جو فتاوی کی بنا پر خاص شہرت حاصل کر چکے ہوں، یا فقہا کی بڑی جماعت کی طرف سے ان کے بارے میں اظہار استحسان و پسندیدگی کیا جا چکا ہو۔ ایسا بالخصوص مملوکوں کے ابتدائی عہد میں ہوتا تھا، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ کی تعلیمات سے مناظروں اور مباحث کا جو سلسلہ شروع ہوا، اس میں ان کے مخالفوں نے انہیں شیخ الاسلام کا لقب دینے سے انکار کر دیا جو ان کے معتقدین نے انہیں دیا تھا (رک بہ ابن تیمیہ، جس میں محمد بن ابی بکر الشافعی کے رسالے "الرد الوافر علی من زعم ان من سمی ابن تیمیہ شیخ الاسلام کافر" کا اقتباس دے دیا گیا ہے)۔

عہد حاضر کے علما جو ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ سے متاثر ہیں، ان دونوں فقہا کو مذہبی پیشوا مانتے ہیں اور شیخ الاسلام لقب کا صحیح مستحق قرار دیتے ہیں (المنار، ۹ : ۳۳، بقول Goldziher : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*، ص ۳۳۹) - چنانچہ ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء کے قریب شیخ الاسلام کا لقب ایسا ہو گیا تھا کہ ہر مفتی جو کسی قدر اثر و اقتدار رکھتا وہ اس کا دعوے دار ہو سکتا تھا۔ محمود بن سلیمان الکفوی (م ۱۰۸۲ھ) اپنی تالیف علماے احناف کے سوانح حیات الموسوم به الاعلام الاخیار من فقہاء مذہب النعمان المختار (Brocklemann : *GAL*، ۲ : ۸۳) میں لکھتا ہے کہ مفتیوں میں شیخ الاسلام انہیں کو کہا جاتا ہے جو اختلافات کو رفع کرتے اور عمومی نظم و ضبط کے مسائل کا تصفیہ کرتے ہیں (حسب بیان علی امیری در علمیہ سالنامہ سی، ص ۳۰۶) - چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مصر اور روس میں عہد حاضر تک اور ترکی میں اٹھارھویں صدی عیسوی تک (قب اولیا چلبی : سیاحت نامہ، بمواقع کثیرہ) ان سب مفتیوں کو (شیعہ ہوں یا سنی) جنھیں اس قسم کی اہمیت حاصل ہو، یہ لقب دیا جاتا تھا؛ ایران میں اس لقب کا ارتقا بالکل مختلف طور پر ہوا - یہاں شیخ الاسلام ایک عدالتی منصب قرار پا گیا ہے، جو ہر اہم گاؤں میں اس شرعی عدالت کی صدارت کرتا ہے جو ملاؤں اور مجتہدوں پر مشتمل ہوتی ہے - صفویوں کے دور میں اس کا تقرر صدر الصدور کیا کرتا تھا (دیکھیے Travernier : *Les six Voyages*، پیرس ۱۶۷۶ء، ۱ : ۵۹۸، جو شیخ الاسلام کو *Scheik el-Selom* لکھتا ہے، اور کرزن : *Persia*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۴۵۳ و ۴۵۴)۔

لیکن اس لقب کو زیادہ شوکت اس وقت حاصل ہوئی جب اس کا اطلاق مخصوص طور پر قسطنطینیہ کے مفتی [اعظم] پر [illegible] جس کے عہدے کو سلاطین عثمانیہ کی مملکت میں ایک وقت ایسی مذہبی اور سیاسی اہمیت حاصل ہو گئی جس کی نظیر دوسرے اسلامی ممالک میں ناپید تھی - سلطنت عثمانیہ کی ابتدائی صدیوں میں صوفی مشرب شیوخ کا اثر و رسوخ علما کے اثر و رسوخ سے بہت زیادہ بڑھ گیا تھا - محمد اول کے ہاتھوں سلطنت کا نیا آئین بن جانے کے بعد راسخ العقیدہ سنی اثرات اور متصوفانہ شیعی اثرات کے درمیان کشمکش دیکھنے میں آتی ہے (مثلا بدرالدین محمود کا واقعہ)، یہ کشمکش سلطان سلیم اول کے عہد حکومت میں راسخ العقیدہ علما کی فتح کی صورت میں منتج ہوئی - ان تاریخی بیانات میں، جو واقعات کے صرف افادی پہلوؤں کے پیش نظر دیے گئے ہیں، اس صورت حال کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، اور اس لیے انھیں خاصے حزم و احتیاط کے ساتھ قبول کرنا ہوگا - دیگر ماخذ اس بارے میں بہت کم معلومات دیتے ہیں - چنانچہ سوانح کا مجموعہ، الشقائق النعمانیہ (جو سلیمان اول کے عہد میں تالیف ہوا) صرف راسخ العقیدہ زاویۂ نگاہ کی ترجمانی کرتا ہے، لیکن اس کے دیکھنے سے اس بات کا صاف پتا چل جاتا ہے کہ ممالک عثمانیہ کے پرانے فقہا یا تو مصر و ایران کے تعلیم یافتہ تھے اور یا ان کے اساتذہ عرب اور ایرانی تھے - خود قسطنطینیہ کے بعض اولین مفتی غیر ملکی تھے، جیسے فخرالدین العجمی (مفتی ۱۴۳۰ تا ۱۴۶۰) اور علاءالدین العربی - بعد کی روایات میں شیخ ادہ بالی (عثمان کے خسر) کو ممالک عثمانیہ کا پہلا مفتی قرار دیا گیا ہے (علمیہ سالنامہ سی، ص ۳۱۵) ان کا یہ بھی دعوٰی ہے کہ ایک مفتی الانام سلطان مراد ثانی کے عہد حکومت ہی میں مامور ہو چکا تھا، جو مملکت کے تمام دیگر مفتیوں

پر بالا دست تھا (سجلِ عثمانی، ص ۶۰۱) اور یہ کہ محمّد ثانی نے قسطنطینیہ فتح کرنے کے بعد سرکاری طور پر شیخ الاسلام کا خطاب نئے دارالخلافہ کے مفتی، خضر بیگ چلپی کو عطا کیا تھا اور ساتھ ہی اسے دو قاضی عسکروں (von Hammer و d' Ohsson) پر حاکمِ اعلٰی بنا دیا تھا ۔ لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ مفتی وقت اس وقت ایسی اہم شخصیّت بن چکا تھا ۔ شقائق کے بیان کے مطابق یہ خضر بیگ صرف استانبول کا قاضی تھا، اور فخر الدّین العجمی مفتی تھا (کتاب مذکور، ص ۱۱۱، ۱۸۱) ۔ اگر ہم بعد میں یہ دیکھتے ہیں کہ دوحۃ المشائخ (دیکھیے مآخذ) میں شیخ الاسلام کا سوانح نگار اپنے سوانح کو مفتی محمد شمس الدین فناری (م ۱۴۳۰ء) کے ذکر سے شروع کرتا ہے، تو یہ محض ایک رسمی بات معلوم ہوتی ہے ۔ صرف سلیم اوّل کے عہدِ حکومت میں قسطنطنیہ کے مفتی کا ان ۲۴ سالوں میں زبردست اثر ظاہر ہونا شروع ہوا، جن میں اس عہدے پر نامی گرامی زنبیلی علی جمالی افندی [رک بآں] مامور رہا ۔ مؤخرالذکر کے عہد میں (وہ ۱۵۰۱ سے ۱۵۲۵ء تک مفتی رہا) دو قاضی عسکروں کو اس پر پھر بھی تفوق حاصل تھا، کیونکہ وہ دونوں دیوانِ شاہی میں بیٹھتے تھے، بحالیکہ مفتی وہاں نہیں بیٹھتا تھا ۔ (شقائق ص ۳۰۵، (لیکن اس کے برعکس ہمیں یہ بھی بتایا جاتا ہے، کہ اسی جمالی افندی نے سلطان سلیمان اوّل سے دو قاضی عسکرایتوں کا مشترکہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا، جو اسے پیش کیا گیا تھا (شقائق ص ۲۰۷) ۔ یہ سلیمان کے عہدِ حکومت کا واقعہ ہے کہ قسطنطنیہ کے مفتی کو تمام سلطنت کے جملہ علما پر مسلّمہ اقتدار حاصل ہوا، جن میں ہر درجے کے قاضی بھی شامل تھے ۔ d.'Ohsson اور von Hammer کے بیانات کے مطابق یہ مفتی چوی زادہ محی الدین افندی تھا مگر یہ چیز پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ مؤخر الذکر پہلا مفتی تھا، جسے سلطان نے ۱۵۴۱ء میں منصب سے علٰحدہ کر دیا ۔

قسطنطنیہ کے مفتی کی اہمیت میں ترقی اور اضافہ خود بخود ہوا اس میں سلاطین کی منشا کو کوئی دخل نہ تھا، البتہ شیخ الاسلام کا خطاب عطا ہوا، جو اس عہد میں کئی مفتیوں کو ملا ہوا تھا ۔ (دیکھیے نیچے) اس ارتقا کی توضیح کے لیے ہمیں کئی سمتوں میں تحقیق کرنا ہوگی ۔ ایک نہایت جاذبِ توجہ مفروضہ M. Goudefroy Demombynes کا ہے، جسے قسطنطنیہ کے مفتی کے منصب اور ترکوں کی فتح مصر سے پہلے مصر کے مملوک سلاطین کے دربار میں عباسی خلیفہ کی حیثیت کے مابین نمایاں مماثلت نظر آتی ہے ۔ (*La Syrie*، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۲۲) . . .

اس آخری مفروضے میں اس مضبوطی اور ثبات کا سبب بھی نظر آ جاتا ہے جس سے منصب شیخ الاسلام نے آنے والی صدیوں میں اپنی حیثیت کو برقرار رکھا اگرچہ سلطان کو اختیار حاصل تھا کہ اس منصب کے حامل کو معزول کر دے چنانچہ یہ اختیار سلاطین نے اکثر مرتبہ استعمال بھی کیا ۔ سلطان عثمان ثانی (۱۶۱۸ تا ۱۶۲۲ء) تو یہاں تک بڑھ گیا کہ اس نے مفتی کے تمام مسلّمہ اختیارات خصوصی سلب کر لیے، کیونکہ اس نے برادر کشی کے جواز کا فتوی جاری کرنے سے انکار کر دیا تھا، لیکن اس کے جانشین کے عہد میں وہ تمام امتیازی حقوق بحال کر دیے گئے ۔ مراد چہارم نے مفتی اخی زادہ حسین کو (۱۶۳۲ء میں) قتل تو کرا دیا، مگر منصب کے وقار پر کسی قسم کی آنچ نہ آنے دی ۔ اس کے ۱۶ سال بعد یہ مفتی عبدالرّحیم افندی تھا جس نے سلطان ابراہیم اوّل کی معزولی اور قتل

میں سب سے بڑھ کر حصہ لیا؟ اگرچہ اس کی پاداش میں اسے اپنے عہدے سے ہاتھ دھونے پڑے۔ آخری مفتی جو اپنی حیثیت کو عرصۂ دراز تک برقرار رکھ سکا، ابوالسعود تھا (۱۵۴۵ تا ۱۵۷۴ء)۔ اس کے بعد متعدد شیخ الاسلام تھوڑے تھوڑے عرصے کے لیے، جن کی میعاد اوسطًا تین سے چار سال تک تھی، یکے بعد دیگرے مقرر ہوتے رہے۔ سولھویں صدی کے اختتام سے ایک ہی شخص کا ایک سے زائد مرتبہ مفتی بن جانا ممکن ہو گیا۔ مفتیوں کی بار بار تبدیلی بالعموم وزراے عظام، شاہی بیگمات اور ینی چریوں کی سیاسی سازشوں کے ساتھ وابستہ رہی۔ ان سازشوں میں بسا اوقات مفتی خود نہایت بری طرح سے مبتلا ہو جاتے تھے، مثلاً مشہور قرہ چلبی زادہ [رک بآں]، مگر ان میں سے اکثر اصحاب دیانت دار تھے، اگرچہ ان کی سیاسی آزادی بیشتر سراب کے مانند ثابت ہوتی رہی۔

سولھویں صدی کے آغاز سے تمام مفتی، ممالک محروسۂ عثمانیہ کے باشندے ہوتے رہے، اور تمام علما کی طرح ان کا تعلق مسلمان خاندانوں سے ہوتا تھا۔ اس بات میں انھیں ریاست کے بڑے بڑے ملکی اور فوجی عہدے داروں سے ہمیشہ امتیاز حاصل رہا ہے، جو اکثر اوقات عیسائی ماں باپ کی اولاد ہوتے تھے اور جنھیں دیوشرمہ [جبری بھرتی] کے طور پر بھرتی کرتے تھے؛ بعد میں بعض اوقات ایک ہی خاندان کے افراد پشت در پشت مفتی مقرر ہوتے رہے۔ وہ بالعموم نظام عدلیہ کے اعلٰی مناصب پر فائز رہنے کے بعد مشیخت اسلامیہ (عوامی ترکی تلفظ مشیخت ہے) حاصل کر لیتے تھے۔ لہٰذا اکثر مفتی اس منصب پر فائز ہونے سے قبل قاضی عسکر رہ چکے ہوتے تھے۔ اس رواج کے باعث علما کے اور ان کے رئیس کے مابین جماعتی پاسداری کا جذبہ پیدا ہوگیا، جس کا تاریخ میں اکثر اوقات اظہار ہوتا رہا ہے۔ اس عام دستور کے خلاف جو بتدریج اعلٰی عدالتی مناصب میں رواج پا گیا شیخ الاسلام کا لقب کسی شخص کو نہیں ملتا تھا جب تک وہ عملاً اس منصب کو قبول نہ کر لے (اس میں صرف دو مستثنیات موجود ہیں).

سلطنت میں شیخ الاسلام کی حیثیت کی عظمت سرکاری تقریبات کی رسوم میں نمایاں ہوتی تھی۔ رسوم و آداب کے قانون کے مطابق شیخ الاسلام کو وقت کا ابوحنیفہ سمجھا جاتا تھا اور صرف صدر اعظم کا رتبہ اس سے بڑا ہوتا تھا۔ مفتی کے لیے صرف صدر اعظم کے ہاں حاضری دینا ضروری تھا۔ صدر اعظم یا سلطان سے اس کی ملاقات کے آداب و ضوابط ادنٰی سے ادنٰی جزئیات سمیت منضبط تھے۔ مذہبی تقریبات، سلطان کی تدفین، نئے سلطان سے بیعت اور مؤخرالذکر کی رسم تاجپوشی کے موقع پر مفتی کے حقوق و وظائف صاف و واضح طور پر معین کر دیے گئے تھے۔ شیخ الاسلام کے علاوہ اس کے اور بھی بہت سے القاب اور خطابات تھے۔ ان میں قدیم ترین لقب مفتی الأنام، سب سے زیادہ مستعمل تھا۔ دوسرے القاب یہ تھے۔ أعلم العلماء، بحر علوم شتی، اساس الفضلاء یا افضل الفضلاء، صدر الصدور، مسندنشین فتوی۔ اس کے لباس کی نمایاں خصوصیت اس کی سادگی تھی۔ ابتدائی عہد کا مفتی ملا خسرو (م ۱۴۸۰ء) [رک بآں] امام أعظم کے تاج کے اوپر چھوٹی سی ایک دستار باندھتا تھا (شقائق، ص ۱۳۷)۔ بعد کے زمانے میں وہ ایک سفید قفتان جس کے حواشی پر پشم سے کام کیا ہوتا، اور ایک دستار جس پر سنہری مخمل کی ایک پٹی لگی ہوتی، پہنتا تھا (شیخ الاسلام کے لباس کی بہت سی تصاویر موجود ہیں، مثلاً Choiseul Gouffier : *Voyage Pittoresque de la Grèce*، ۲ : ۹۳).

شیخ الاسلام کا سیاسی وظیفہ ابتدا میں صرف اجراے فتوی تک محدود تھا ۔ عام افراد کی نجی ضروریات فتوی طلبی کو پورا کرنے کے لیے اس کی جگہ جلد ہی ایک فتوی امینی، مامور کر دیا گیا (دیکھیے نیچے)، لیکن ان فتاوی کو جن کا تعلق حکومت کی حکمت عملی یا نظم و ضبط عامّہ سے ہوتا، خاص اہمیّت حاصل ہوتی ۔ دوسری قسم کے فتاوی، مثلاً علی جمالی کا فتوی مصر کے خلاف اعلانِ جنگ کرنے سے متعلق (١٥١٦ء) اور ابوالسعود کا فتوی وینس کے خلاف اعلان جنگ کرنے کے سلسلے میں (١٥٧٠ء) شامل ہیں ۔ عثمان ثانی کے عہد حکومت میں اسعد افندی نے عثمانلی شہزادوں کو برادر کشی کی اجازت کا فتوی دینے سے انکار کر دیا ۔ نظم و ضبط عامّہ سے متعلق فتاوی کی مثال ابوالسعود کا فتوی ہے ۔ جس میں اس نے [لوگوں کو] قہوہ نوشی [ترکِ بہ قہوہ]، کو مباح قرار دیا، یا عبداللہ افندی کا فتوی جس کی رو سے اس نے مطابع قائم کرنے کا جواز قائم کیا (١٧٢٧ء میں، دیکھیے Babinger : *Stambuler Buchwesen*، لائپزگ ١٩١٩ء، ص ٩) اور اسعد افندی کا فتوی سلیم ثالث [ترکِ ہاں] کے "نظام جدید" کے جواز کے سلسلے میں مفتی اپنے فتاوی کے ذریعے مختلف قانون ناموں کے جواز پر مہر ثبت کر کے شاہی قوانین سازی میں بھی تعاون کرتے تھے (مثلاً سلیمان اول کے قانون کو ابوالسعود کی منظوری حاصل تھی (دیکھیے ملی تتبع لر مجموعہ سی، ١٣٣١ھ، ١ : شمارہ ١ و ٢) ۔ مزید براں مملکت کے تمام اہم معاملات میں شیخ الاسلام سے مشورہ لینا ایک عام دستور بن گیا تھا ۔ یوں بہت سی صورتوں میں مفتی معاملات عامّہ پر نہایت مفید اثر ڈالتے، اگرچہ اکثر اوقات اپنی ذاتی مداخلت کی بنا پر انہیں سلطان کی مستبدانہ کارروائیوں کا ہدف بننا پڑتا تھا ۔ بعض اوقات سلطنت عثمانیہ کے زوال کی ذمّے داری شیخ الاسلام کے عمل دخل پر ڈالی جاتی ہے، تاہم یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بہت سی صورتوں میں مفتی اکثر ملاؤں کی بہ نسبت زیادہ تعمیری اور مثبت ذہن کے مالک ہوتے تھے۔ اگرچہ انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کی سلطنت عثمانی میں شیخ الاسلام کوئی ایسا اہم سیاسی کردار ادا کرنے سے قاصر ہو چکا تھا، تاہم کبھی کبھی جب حکمت عملی کا تقاضا ہوتا تو اس منصب کے روایتی اقتدار کی طرف رجوع کر لیا جاتا تھا، مثلاً ١٩٠٩ء میں سلطان عبدالحمید [ثانی] کی معزولی کے موقع پر، ١٩١٤ء میں اعلان جہاد کے وقت اور ١٩٢٠ء میں وطن پرستان انقرہ کے خلاف فتوی حاصل کرتے وقت ۔ ١٩١٤ء کے فتاوی صرف سلطنت عثمانیہ کی سیاسی حکمت عملی ہی سے متعلق نہ تھے، بلکہ ان میں تمام عالم اسلامی کو مخاطب کیا گیا تھا : اس واقعے سے سلطنت عثمانیہ کے ادارۂ شیخ الاسلام کے وظائف کا ایک نیا اور عالمگیر تصور ہمارے سامنے آتا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے ادارۂ مذکورہ کے وظائف کا یہ تصوّر ترکی میں انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں فروغ پذیر ہوا ۔ غالباً خلافت سے متعلق جدید نظریات کے سلسلے میں ایسا ہوا ۔ شرعی حیثیت سے یہ کہنا درست ہے کہ مفتی کے فتوے کا مخاطب ہر وہ مسلمان ہوتا ہے جو اس کی پیروی کرنا چاہے، لیکن اس عالمگیر روحانی اقتدار سے فائدہ اٹھانے کی یہ کوشش پہلی مرتبہ ١٩١٤ء میں کی گئی جیسے اس وقت عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کی طرف سے قسطنطنیہ میں شیخ الاسلام کی طرف منسوب کیا جاتا تھا (دیکھیے **Snouck Hurgronje** : ***Verspreide Geschriften***، ٣ : ٢٤٢).

علما کی اعلٰی جماعت کا رئیس ہونے کی حیثیت سے مفتی کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ سلطان کی خدمت میں محکمۂ عدلیہ کے چوٹی اعلٰی ترین عہدے داروں کے ناموں کی سفارش کرے۔ وہ خود شاذ و نادر ہی قاضی کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں، جب سلطنت عثمانیہ کا نظام و نسق جدید طرز پر لایا جانے لگا تو آہستہ آہستہ ایک انتظامی محکمہ بھی وجود میں آیا، جس کا رئیس شیخ الاسلام تھا۔ اس وقت بہت سے اشخاص ایسے تھے جو مفتی کے طرح طرح کے فرائض میں اس کا ہاتھ بٹاتے تھے، مثلاً ''کد خدا'' یا ''کیا'' جو مفتی کی نمائندگی کر سکتا تھا، ''تلخیص جی'' جو اس کی طرف سے حکومت میں وکیل ہوتا، ''مکتوب جی'' یا معتمد عمومی اور ''فتوٰی امینی'' جس کا کام یہ تھا کہ عوام کی طرف سے جو فتاوی مطلوب ہوں، انہیں تیار کرکے اعلان کرتے۔ ان تمام عہدے داروں کے اپنے اپنے دفاتر تھے۔ تنظیمات کے زمانے میں یہ محکمانہ بندوبست مستحکم کر دیا گیا۔ شیخ الاسلام کو اس کی سرکاری سکونت کے لیے وہ جگہ دے دی گئی جو پہلے ینی چریوں کے ''آغا'' کی تھی، اور اس وقت سے اس دفتر میں جسے شیخ الاسلام قپی سی یا باب فتوٰی کہتے تھے [رک بہ قسطنطینیہ] اس کے محکمانہ دفاتر قائم کیے گئے جو اس محکمے کی منسوخی تک برابر قائم رہے۔ یہ محکمۂ اوقاف کے سوا ان تمام اداروں کے نظم و نسق کا کام سرانجام دیتا تھا، جو اساساً مذہبی حیثیت کے تھے۔ اس طرح شیخ الاسلام ان تمام دوسرے وزارتی محکموں کے افسران بالا کا ہم پلہ ہو گیا جو انیسویں صدی عیسوی میں معرض وجود میں آئے۔ وہ وزارت کا رکن سمجھا گیا، اور یوں اس کے منصب کی میعاد اس وزارت کی میعاد تک محدود ہو گئی، جس کا وہ رکن ہوتا۔ تاہم دوسرے وزرا پر اس کا ایک تفوق بحال رہا۔ یہ فضیلت مدحت پاشا کے ۱۸۷۶ء کے بنائے ہوئے آئین کی دفعہ ۲۷ میں واضح کر دی گئی تھی، جس میں اس امر کو قانونی حیثیت دے دی گئی کہ صدر اعظم اور شیخ الاسلام کا تقرر سلطان براہ راست کرے گا۔ اٹھارھویں صدی تک صرف صدر اعظم اور شیخ الاسلام کے دونوں عہدے ایسے تھے جن کے تفویض مناصب کی رسم سلطان کی موجودگی میں ادا ہوتی تھی۔

جوں جوں سلطنت عثمانیہ کے اداروں میں دنیویت (Secularism) آتی گئی، ریاست میں شیخ الاسلام کا اثر و رسوخ کم ہوتا گیا۔ ۱۸۳۹ء میں شورائے دولت (کونسل آف سٹیٹ) کے قیام نے داخلی سیاست پر اس کے اثر و اقتدار کو بہت بڑی حد تک زائل کر دیا۔ پھر ۱۸۷۹ء میں جدید نظارت عدلیہ کے ماتحت دیوانی اور تعزیری عدالتوں کے قیام سے اس کے اثر کا ایک اور معتدبہ حصہ کم ہو گیا۔ بعض قوانین یکے بعد دیگرے ایسے منظور کیے گئے جن کی رو سے اختیارات سماعت کو شرعیہ اور نظامیہ عدالتوں کے اعتبار سے متعین کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں کی مذہبی اصلاحات میں اس ترقی کا بہت بڑا حصہ تھا (مثلاً دیکھیے ضیا گوک الپ کی نظم مشیخت، D. A. Fisher کی کتاب ***Aus der religiösen Reform bewegung der Turkei*** لائپزگ ۱۹۲۲ء، کے ص ۶۲ ببعد) اور اس کے منطقی نتیجے میں جملہ ''محاکم شرعیہ'' کے نظم و نسق کو وزارت عدلیہ کی تحویل میں اور مدارس کو وزارت تعلیم کی تحویل میں منتقل کر دیا گیا۔ اس اقدام کا حق بجانب ہونا جدید قانون عامہ کی رو سے ثابت ہے، ایسا قدم اٹھانے کا واضح مقصد ان غلطیوں سے بچنا تھا جو تنظیمات کے وقت کی گئیں تاکہ مشیخت اسلامیہ کو خالص مذہبی معاملات کا محکمہ

بنا دیا جائے (دیکھیے مثلاً ۳۱ اکتوبر اور ۲ نومبر ۱۹۱۶ء کا طنین) یہی جذبہ تھا جس کے ماتحت ۱۹۱۷ء میں ادارۂ شیخ الاسلام میں دارالحکم الاسلامیہ کے نام سے نشر و تبلیغ کی نوعیت کا ایک دفتر قائم کیا گیا ۔ لیکن مدروس Modros کی عارضی صلح کے بعد ۲ نومبر ۱۹۱۸ء کو نئی حکومت نے نوجوان ترکوں کی جملہ اصلاحات کو منسوخ کر دیا۔ تاہم اس وقت تک ادارۂ شیخ الاسلام اپنے اختتام کے بہت قریب پہنچ چکا تھا، کیونکہ نومبر ۱۹۲۲ء کو ترکی تحریک وطنیت کی فتح کے بعد سلطنت عثمانیہ کے تمام سرکاری ادارے، جو اس وقت تک قسطنطینیہ میں باقی تھے، سب کے سب موقوف کر دیے گئے اور ان کے تمام وظائف انقرہ کی نئی حکومت کے عہدے داروں نے سنبھال لیے ۔ اس حکومت میں ادارۂ مذکور کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی ۔ اس میں کلام نہیں کہ نئی حکومت کے آئین میں ''شرعیّہ وکالتی'' کا محکمہ قائم کرنے کی گنجائش رکھ لی گئی تھی، لیکن مجلس ملی کبیر کے لادینی رجحانات نے شیخ الاسلام ایق کی اس نقل کو جاری رکھنے کی اجازت نہ دی اور ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو جب کہ خلافت کو ختم کیا گیا، ایک قانون منظور کرکے اس کی جگہ ایک کم درجے کا محکمۂ ''دیانت ایشلری رئیسلیی'' دینی امور کی ریاست کے نام سے قائم کر دیا گیا.

شیخ الاسلام کے دفتر کا اس کے خاتمے کے وقت کا کامل ترین تذکرہ اسلامیہ سالنامہ سی میں ملے گا، جسے ادارۂ شیخ الاسلام نے جو اس وقت مصطفٰی خیری افندی کی کڑی نگرانی میں تھا، ۱۳۳۴ھ/۱۹۱۶ء میں شائع کیا تھا ۔ بڑے بڑے محکمے جن پر یہ دفتر مشتمل تھا، حسب ذیل تھے: (۱) فتوٰی خانہ؛ (۲) مجلس تدقیقات شرعیہ، یعنی محاکم شرعیہ کے لیے ایک عدالت تسیخ؛ (۳) درس وکالتی و مجلس مصالح طلبہ، یعنی مدارس کے نظم و نسق کا دفتر؛ (۴) تدقیق مصاحف و مؤلفات شرعیہ مجلسی، یعنی قرآن مجید اور کتب فقہ کی طباعت کا انتظام کرنے والا دفتر؛ (۵) مجلس مشائخ، یعنی سلسلہ ہاے تصوف سے متعلق دفتر؛ (۶) اموال ایتام یا بیت المال کے انتظام کا دفتر. کچھ انتظامی محکمے بھی تھے، جن کا تعلق تحفظ کاغذات، خط و کتابت اور حسابات وغیرہ سے تھا ۔ دوسرے سرکاری دفاتر کی طرح یہاں سلطنت کا نائب معتمد (مستشار) بھی مامور تھا ۔ شیخ الاسلام قپی سی میں قاضی عسکر، قسام اور استانبول قاضی سی کی اعلٰی شرعی عدالتیں بھی تھیں ۔ آخر میں انجمنوں، یعنی کمیٹیوں کی ایک بڑی تعداد تھی، جن سے مختلف معاملات میں مشورہ لیا جاتا تھا ۔ انھیں میں ایک انجمن ایسی بھی تھی جو قاضیوں کو نامزد کرتی تھی؛ یہیں ان سب کے دفتر بھی تھے ۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے علمیہ سالنامہ سی.

مآخذ: (۱) رفعت افندی: دوحۃ المشائخ، چاپ سنگی، استانبول؛ (۲) آخری سوانح عمری عمر حسام الدین افندی (م ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۱ء) کی ہے، اس پر علی امیری افندی نے ایک ذیل بھی لکھا ہے؛ انھیں دو مآخذ کی تقلید کرتے ہوئے علمیہ سالنامہ سی، ص ۳۲۲ تا ۶۶۱، میں مصطفٰی خیری افندی (یہ اس منصب پر نومبر ۱۹۱۶ء تک فائز رہا) تک ۱۲۳ شیوخ الاسلام کے تذکرے دیے گئے ہیں، احمد رفیق اور علی امیر افندی دونوں مؤرخین نے اس کی تدوین کی ہے ۔ مؤخر الذکر نے اسی سالنامے میں مقالہ لکھا ہے ص ۳۰۳ تا ۳۲۰: *Mashyakhat-i-Islamiye ta'rikhčesi*؛ (۳) ویانا میں ایک مخطوطہ مستقیم زادہ کی دوحۃ المشائخ کا موجود ہے (فلوگل ۲: ۳۰۹).

(J.H. Kramers)

* **شَیخ الجَبل** : [رک بہ راشد الدین سنان] .

* **شَیخ رحمکار** : رک بہ کا کا صاحب .

* **شَیخ زادہ** : (تلفظ شیخ زادہ) ایک مرکب فارسی لفظ جس کے معنی شیخ (رک باں) کا "بیٹا یا اولاد" ہیں۔ یہ لفظ ترکی اصطلاح 'شیخ اوغلو' کے ہم معنی ہے۔ لفظ شیخ جس کا تلفظ ترک عوام شیخ (Shēkh) کرتے ہیں کا مطلب ترکوں کے ہاں "کسی بڑی مسجد کا واعظ یا کسی مذہبی سلسلے کا سردار" ہے۔ اس لفظ کو شہزادہ سے ملتبس نہیں کرنا چاہیے (جو شاہزادہ کا عوامی تلفظ ہے اور جس کے معنی ہیں "بادشاہ کا بیٹا") .

شیخ زادہ اسی طرح کا جدی نام ہے جس طرح کہ 'امام زادہ' یا 'امام اوغلو' مؤذن زادہ یا مؤذن اوغلو اور اسی طرح ن۔ پاشا زادہ، ن۔ بے زادہ، ن۔ آفندی زادہ ہے؛ عربی مترادف ابن الشیخ ترکی میں استعمال نہیں ہوتا؛ کمال پاشا زادہ کے بجائے ابن کمال کی سی ترکیبیں بالکل مستثنیات کی حیثیت رکھتی ہیں .

شیخ زادہ یا شیخ اوغلو کا جدی نام مندرجۂ ذیل ترکی شخصیتوں میں بطور اسم عَلَم کے استعمال ہوا ہے:

۱۔ خورشید نامہ کا مصنف ؛ یہ کتاب ۲۰ مئی ۱۳۸۷ء کو مکمل ہوئی۔ اس کتاب کے مقدمے اور خاتمۂ کلام میں ہمیں شیخ اوغلو یا شیخ زادہ شاعر سے متعلق معلومات ملتی ہیں ، اور ساتھ ہی ساتھ اس کے سرپرست سلیمان شاہ، امیر گرمیان کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اقتباسات جو ذیل میں دیے جا رہے ہیں : وہ پیرس کے Bibliothèque Nationale کے مخطوطے A.F.T.، عدد ۳۱۴ سے ماخوذ ہیں .

شیخ اوغلو ۱۳۳۰ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور واقعہ ہے کہ اس نے جب یہ کتاب لکھی تو اس کی عمر پچاس سال کے قریب تھی۔ چونکہ دی الی یہ یاقلاشدی یاشم [اب جب کہ میری عمر پچاس سال کے قریب ہو گئی ہے] (ورق ۳۰۳ ب ۱ : ۹)۔ وہ ماں اور باپ دونوں کی طرف سے نجیب الاصل تھا (ایکی یاندن بنم اسام اولودر [دونوں طرف سے میری اصل بزرگ ہے]؛ ۱ : ۲)۔ اس کے آباواجداد صاحب اقتدار تھے (دولت الیسہ [جہاں تک دولت کا تعلق ہے]) اور علم و لفضل (علم الیسہ فاخر بگر [جہاں تک علم کا تعلق ہے قابل فخر ہے]) اور باحیثیت مسلمان تھے۔ سلیمان شاہ کو اس پر کامل اعتماد تھا :

هم ایچ ایدم اکاهم تاش ایدم بن
نہ قیلسم نہ ایلہ سم شاباش ایدم بن

[میں اس کا رازدان بھی تھا اور ساتھی بھی، میں جو کچھ بھی کرتا تھا مجھے شاباش ملتی تھی]؛ وہی کتاب، ۱ : ۶ ؛ اور اس نے اسے بطور کاتب اور خازن اعلیٰ کام کرنے کا حق عطا کر رکھا تھا۔ (نشان دفتر و مال و خزینہ [دفتر و مال و خزانے کا نشان] ؛ ورق ۶، ۱ : ۷)۔ اس سے سہی کے بیان کی بھی حرف بحرف تصدیق ہوتی ہے، جو لکھتا ہے کہ شیخ اوغلو امیر گرمیان کا 'نشان جی' اور دفتر دار تھا .

اپنی مثنوی کو بھی وہ اسی امیر سے منتسب کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے :

سلیمان شاہ زمان ایدی کہ اوّل
اوزا تدم بو کتابی دوزمہ یہ ال
کہ شاہ ایدی تمامت گرمیانگ
هم اولو اوغلو ایدی چفشدانگ

(مخطوطہ عدد ۲۵۵ : چفشدانگ) .

"سلیمان شاہ کے عہد میں میں نے سب سے پہلے اس کتاب کی تالیف کے لیے ہاتھ بڑھایا۔ وہ تمام گرمیان کا بادشاہ تھا اور ایسے بادشاہ کا بڑا بیٹا تھا، جس کے ہاتھوں میں ہمیشہ اسلحہ کی جھنکار رہتی تھی" .

لیکن مصنف ابھی اپنی کتاب کے نصف ہی میں پہنچا تھا، کہ یہ امیر وفات پا گیا (ورق ۱۹ ۱ : ۱ : ۱۰)۔ اب شیخ اوغلو یلدرم بایزید کی ملازمت میں داخل ہو گیا، جو سلیمان شاہ کا داماد اور ہنوز شہزادہ ولی عہد

تھا۔ اسے گرمیان (دیکھیے مادۂ گرمیان اوغلو) کا دارالسلطنت شاہزادگی کی جاگیر کے طور پر مل گیا تھا، اور یہ نظم بایزید ہی کی طرف ان احسانات کے اعتراف کے طور پر منسوب کی گئی ہے جن سے اس نے شاعر کو بدرجۂ اتم نوازا (ورق ۲۱۸، ۱ : ۱)۔ حالات کے اس اجتماع سے اس بات کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ شاعر [اپنے نئے محسن کی تعریف کے ساتھ ساتھ] اپنے سابق مربی کی توصیف کس طرح لکھ سکا۔ وہ درحقیقت اس چیز کو کبھی بھول نہیں سکتا تھا کہ مؤخرالذکر کی عزت و شہرت کو اس کا زبردست ہم نام (امیر سلیمان شاہ ابن بایزید) جو اسی کی طرح خاندان عثمانیہ کا سرپرست تھا بالکل ماند اور دھندلا کر دے گا۔ اس کا نام صرف کتبوں اور سکوں ہی میں محفوظ رہ گیا ہے (خلیل ادہم : آل گرمیان کتابہ لری، *Revue de l'Institut d'Histoire Ottomane* (بزبان ترکی) ۱ : ۱۱۱ تا ۱۲۸ ؛ احمد توحید ...... کوتاهیه ده گرمیان (کرمیان) بیگلری، ۲ : ۵۰۵ تا ۵۱۳)۔

بایزید کی تعریف "عمر میں نوجوان مگر علم میں پیر (یگیت در عمرایله ، عاقل ایله [در] پیر : [عمر میں جوان ہے لیکن عقل میں بو[ڑھا] ورق ۱۸، ب ۱۸ : ۱۱) میں اس شہزادے کا ذکر مختلف مخطوطوں میں مختلف طریقوں سے آیا ہے : برلن کے مخطوطے میں، جو سب سے زیادہ قدیم ہے، اسے بایزید بے اور خان بے کا بیٹا (= اولاد)" کہا گیا ہے۔ پیرس کے مخطوطے شمارہ ۳۰۳ (ورق ۱۹، ب ۱ : ۲) میں اسے سلطان کا بیٹا بادشاہ (سلطان اوغلی دو شاہ) لکھا گیا ہے۔ ان الفاظ کے بعد یہ اوصاف لکھے گئے ہیں : نہ سلطان ابن سلطان ابن سلطان شہنشہ بایزید ابن مراد خان۔ یہی تعریفی بیان مخطوطہ ۳۵۵، ورق ۳، ۱ : ۳ میں ملتا ہے، لیکن شہنشاہ کی جگہ پر وہاں چلبی بایزید اوّل شیر مرداں کے الفاظ ہیں۔ یہ چیز یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ولی عہد شاہزادوں کو فی الواقع محمد ثانی کے عہد حکومت تک چلبی کا خطاب حاصل تھا (سجل عثمانی، ۱ : ۸۹)۔ لقب ایلدیرم (ییلدیرم کی پرانی ترکی شکل) اس شعر میں آتا ہے : سواش دہ ایلدیریم دیرارسه حق در [اگر اسے جنگ میں ایلدرم (کرج، رعد) کہیں تو بجا ہے]، ورق ۱۶، ب، سطر ۵۔

اسی مقدمے میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ کتاب بایزید کے عہد (دولتینده، ورق ۱۷، سطر ۱۰) میں ختم ہوئی اور آگے چل کر یہ امید ظاہر کرتا ہے کہ وہ اتنی دیر ضرور زندہ رہے گا کہ اسی شہزادے کے نام پر (شہم آدیله) ایک عشق نامہ کو ختم کر سکے۔ خاتمے میں کسی وزیر (صدراعظم علی پاشا ؟ لب ورق ۹۹، سطر ۱۰) کی شان میں قصیدہ معلوم ہوتا ہے۔ ان تمام اختلافات و افتراقات سے یہی قیاس ہوتا ہے کہ مقدمے کو بعد میں بالکل ہی بدل دیا گیا، اور غالباً مصنف نے خود ہی ایسا کیا۔ ضرورت ہے کہ اس کتاب کا ایک ناقدانہ ایڈیشن طبع کیا جائے، لیکن خواہ کسی نسخے کو بھی قطعی حیثیت دی جائے ہم کتاب کی تکمیل کی اس تاریخ (۲۰ مئی ۱۲۸۶ء) کو یقینی سمجھ سکتے ہیں جو کتاب کے خاتمے میں دی گئی ہے۔ یہ تاریخ اس طرح بیان کی گئی ہے (ورق ۳۰۳، ۱ : ۱۳) :

- - - - - یدی یوز سکسان طوقوزده
که تخت وور میش ایدی خورشید اوکوزده

یعنی ۷۸۹ھ میں جبکہ آفتاب نے اپنا تخت برج ثور کے نیچے بچھایا۔ اس کے بعد موسم بہار کا بیان شروع ہو جاتا ہے، جو یوں ختم ہوتا ہے :

ربیع الآکر (کذا) آخر [دہ] ظاہر
بو خورشید نامہ الذی اول آخر (کذا)

"یہ عیاں ہے کہ یہ خورشید نامہ اول سے آخر تک ربیع الآخرہ (موسم بہار) کے آخر میں مکمل ہوا تھا (وہی کتاب، ص ۲)"۔ حقیقت یہ ہے کہ ۷۸۹ھ کا قمری مہینہ ربیع الآخرۃ ۲۱ اپریل سے ۲۰ مئی تک

واقع ہوا تھا اور وہ ٹھیک آفتاب کے برج ثور میں ہونے کا زمانہ ہے۔ یہ ایک ایسا تطابق ہے جو عہد عثمانی کی تواریخ کے اندراج میں قطعیت کے عمومی فقدان سے بالکل متضاد ہے، لہذا اس میں غلطی کا امکان بالکل نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے یہ نظم اس تاریخ سے پہلے کی لکھی ہوئی ہے جو عام طور سے اس کی تصنیف کی خیال کی جاتی ہے۔

مذکورۂ بالا بیان سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ سلیمان شاہ ۷۸۹ھ سے کچھ عرصہ پہلے ہی فوت ہو چکا تھا (دیکھیے مادۂ گرمیان اوغلو)۔ سلیمان شاہ کی جو مدح و ستائش شیخ اوغلو نے کی ہے اس کے مطابق اول الذکر فقرا کا اس درجہ عقیدت مند تھا کہ درویش عظیم الدرجت شہزادے اولو شاہ کے آداب تعظیم و تکریم بھول گئے تھے اور اسے سلام کرنے میں سبقت نہیں کرتے تھے (سلام اوانور تمزایدی، ورق ۱۵ ب، ۱ : ۱۳)۔ جہاں تک لقب چقشدان کا تعلق ہے، جو منقولۂ بالا عبارت میں سلیمان شاہ کے والد (گرمیان اوغلو محمد) کو دیا گیا ہے، اور جس کا ہم نے یوں ترجمہ کیا "وہ جو ڈھالوں کو آپس میں ٹکراتا ہے"، یہ لفظ صوتی اصل کے فعل علّت "چقی شاتق" (چقشتق) کے ساتھ یان، ملا کر ایک باقاعدہ اسم صفت ہے جو تقلیب صوتی کی بنا پر بنے ہوئے لفظ تقی شاتق یا تغ شالدق، کا ہم معنی ہے (بلا شبہ اسی سے اسم علم Fach Schad بنا جسے v. Hammer : Gesch. d. osm. Dichtkunst، ۱ : ۱۱۰، حاشیہ ۱) نے غلطی سے لکھا ہے: ہم اس اقتباس کے دیگر اغلاط کی بھی تصحیح کریں گے۔ محمود کاشغری نے دیوان لغات الترک، ۳ : ۲۱۲ کے ذیل میں فعل چقشتق، کو (کنکریوں کی) جھنکار یا کھلونوں یا دوسری چیزوں کی لنکار کے معنوں میں دیا ہے (دیکھیے نیز J. Deny : Gram. turque، فصل ۸۵۰، rem ۳ اور حاشیہ: اضافہ کریں ترکی زبان کی برہان قاطع، ص ۹۲۶، ص ۷۲ سے چاغشق اور Redhouse کی Dict.، ص ۷۲۲ ب سے لفظ چخیشق اور کاشغری، ۱ : ۲۹۰، ص ۱۲ تا ۱۵ سے لفظ چاغشاق اور Vombrry : Altosm، ص ۱۸۵ سے لفظ قنشقیق)۔

خورشید نامہ میں شاہ ایران سیاوش کی بیٹی خورشید اور شاہ مغرب کے بیٹے فرخ شاہ (دیکھیے تجزیہ در Hammer، محل مذکور) کے عشق کا ذکر ہے۔ یہ نظم ۷۶۳۰ شعروں پر مشتمل ہے (گیارہ گیارہ ارکان کے دو دو مقفّی مصرعے)؛ یعنی یہ خسرو شیریں کی طرز کی مثنوی ہے، جو اسی بحر یعنی بحر ہزج (مفاعیلن مفاعیلن فعولن) میں لکھی گئی ہے۔ اس نظم کا نام سہی نے خورشید فرخ شاد بتایا ہے، اور حاجی خلیفہ نے فرخ نامہ (۳ : ۲۱۳)۔ فان ہامر، گب اور ان کی تقلید میں دوسرے مصنفین اسے فرخ شاد لکھتے ہیں اور گب حاجی خلیفہ کے مدوّن و مرتب کی تصحیح کرتے ہوئے اسے فرخ نامہ کہتا ہے۔ پیرس کے مخطوطوں میں جن کا حوالہ دیا گیا ہے، اس نام کو ہر جگہ فرخ شاد لکھا گیا ہے اور اس قراءت کو ہمیشہ قائم رکھنا چاہیے کیونکہ یہ بحر ہزج کے رکن (مفاعیلن) کے مطابق ہے۔ یہ لفظ یا تو مصرعے کے شروع یا آخر میں پایا جاتا ہے (ورق ۷۰، ۷۲ ب، ۷۳ ب، ۷۸ ب، ۷۹ وغیرہ)، جہاں فرخ شاد (- - -) ٹھیک بیٹھ ہی نہیں سکتا۔

سہی شیخ اوغلو کو شیخی کا بھانجا اور اس کے کام کو جاری رکھنے والا قرار دیتا ہے۔ مؤرخ علی جو اسی التباس کا شکار ہے اسے جمالی شیخ زادہ کہتا ہے (Hammer : جمالی زادہ)۔ تاریخیں اس شناخت کو رد کرتی ہیں (شیخی جو مراد ثانی کے عہد میں اشعار وغیرہ لکھتا پڑھتا رہا؛ ۱۳۲ھ تک بھی زندہ تھا) اور یہ بات باور کرنا دشوار ہے کہ اس کے کام کو جاری رکھنے والا ایسا بھانجا ہو جو ۱۲۳۰ء میں پیدا ہوا تھا؛ لہذا اس کی دو جداگانہ شخصیتوں میں تمیز

کرنا پڑے گی۔

کوپرولو زادہ محمد فؤاد اپنی کتاب ترک ادبیاتیندہ الک متصوفلر، استانبول ۱۹۱۸ء کے سوانح کے شمارہ ۲۳۱ میں ایک کتاب کے اپنے مملوکہ خود نوشت اور یکتا مخطوطے کا ذکر کرتا ھے جس کا نام کنز الکبراء، مصنفہ شیخ اوغلو ھے، جو [بقول اس کے] "زبان و ادب کی تاریخ کے زاویۂ نگاہ سے نہایت ھی اھم ھے"! لیکن جب تک مزید تفصیلی معلومات نہ ملیں یہ کہنا مشکل ھے کہ یہ ھمارے مصنف ھی سے متعلق ھے یا نہیں۔

مآخذ: (۱) دیکھیے خاص طور پر Gibb: *History of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ۱: ۳۷۴ ببعد؛ (۲) پیرس میں Bibliothèque Nationale مخطوطات یہ ھیں: A. F. T.، عدد ۳۱۲ (ایک نفیس بااعراب نسخی مخطوطہ ۸۸۲ھ)، ۳۱۵ اور ۳۶۵ (آخری دونوں نامکمل)؛ (۳) برلن کا نسخہ (Pertsch، عدد ۳۶۵) ربیع الاول ۸۰۷ھ (۷ ستمبر تا ۶ اکتوبر ۱۴۰۴ء) کا ھے۔

۲۔ شیخ زادہ، کتاب "قرق وزیر حکایہ سی" یعنی "چالیس وزیروں کی کہانی" کے ایک مصنف بلکہ مترجم کا نام بھی ھے۔ اس مصنف کے متعلق وھی تھوڑی بہت معلومات حاصل ھیں جو اس کتاب کے دیباچے میں مذکور ھیں۔ کتاب کا متن بھی مختلف مخطوطوں کے مطابق مختلف ھے۔ بعض میں صرف 'شیخ زادہ' کا لفظ ملتا ھے اور بعض دوسرے نسخوں میں صرف 'احمد مصری' دیا گیا ھے۔ گب Gibb کا خیال ھے کہ یہ دونوں نام ایک ھی شخص کے ھیں، جس نے قرق وزیر کو عربی کی ایک گمشدہ کتاب موسوم بہ اربعین صباح و مسا (چالیس صبحیں اور چالیس شامیں) سے ترکی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ بیشتر نسخوں کے مطابق سلطان مراد ثانی (۱۴۲۱ تا ۱۴۵۱ء) سے منتسب ھے۔ اسی سے تخمینی طور پر اس عہد کا بھی پتا چلتا ھے، جس میں ھمارا مصنف زندگی بسر کر رھا تھا (Pertsch کا خیال ھے کہ اس نے قرق وزیر ۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء میں تصنیف کی)۔ لیکن یہاں یہ چیز بھی پیش نظر رھنا چاھیے کہ Belletete کے متن کے مطابق (جو وی‌انا کے نسخوں میں سے ایک کے بالکل مطابق ھے)، شیخ زادہ ایک مصنف کا نام ھے جس نے عربی میں سلطان مصر کے لیے (دوسرے نسخوں میں مصر کے بجائے عصر کا لفظ آیا ھے) یہ کتاب لکھی اور جس شخص نے اس کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا وہ اپنے لیے دیباچے میں ضمیر متکلم استعمال کرتا ھے، لیکن اس نے اپنا نام ظاہر نہیں کیا اور اسے جا بجا اقتباسات اور اقوال سے مزین کیا۔ دوسرے مخطوطوں کے پیش نظر ھم یہ فرض کر سکتے ھیں کہ شیخ زادہ (یا احمد مصری) نے پہلے اس کا ترجمہ کیا، پھر بعد میں کسی گمنام شخص نے اس کی اصلاح اور درستی کی۔ Fleischer، Behrnauer اور Gibb مصر کو غلط کہہ کر مسترد کر دیتے ھیں، لیکن مقدمے کے متن میں صیغے کی تبدیلی (جو غائب سے متکلم میں بدل جاتا ھے) پھر بھی ایک معما رھتی ھے: اس لیے ضروری ھے کہ قرق وزیر کے مختلف نسخوں کی مدد سے ایک تنقیدی نسخہ تیار کیا جائے تاکہ مصنف کا نام بھی متعین کیا جا سکے۔

بختیار نامہ (رک بآں) یا دس وزیروں کی تاریخ کی طرح قرق وزیر، بھی سندباد نامہ (رک بآں) یا "سات دانا آدمیوں" (عربی نسخے میں سات وزیروں) کی ایک شاخ ھے۔ "چالیس وزراء" کا خاکہ مختصراً یوں ھے: ایران میں ایک بادشاہ تھا۔ جس کا نام شاہ خافقین (شاہ مشرق و شاہ مغرب) تھا۔ اس کی نوجوان بیوی اپنے سوتیلے بیٹے پر عاشق ھو گئی، جو بے پناہ حسن اور زبردست نیکی کا مالک تھا۔ جب ملکہ (خاتون) نے اسے بہکانے اور پھسلانے کی کوشش کرتی ھے تو شہزادہ اپنے اتالیق (خوجہ، استاد) کی نصیحت پر عمل کرتا ھے، جس نے اس کی جنم پتری دیکھنے کے بعد اسے مشورہ دیا تھا کہ کچھ بھی ھو،

وہ اس خطرناک مدت کے دوران میں جس کی میعاد چالیس روز ہو گی ایک گنگے آدمی کی سی خاموشی اختیار کر لے ۔ شہزادے کی بے اعتنائی سے مضطرب و پریشان ہو کر ملکہ شاہزادے پر بادشاہ کے روبرو تہمت لگا دیتی ہے اور بادشاہ اپنے لڑکے کے قتل کا حکم صادر کر دیتا ہے ۔ اس موقعہ پر چالیس وزیر مداخلت کرتے ہیں اور ان میں کا پہلا وزیر جلاد کی موجودگی میں ایک کہانی سناتا ہے (شیخ شہاب الدین مقتول کی کہانی جو ایک عورت کی عیارانہ چال کا شکار ہو گیا تھا) ۔ اس کہانی کے خاتمہ پر بادشاہ شاہزادے کے قتل کو ملتوی کردیتا ہے تاکہ اس سے متعلق مزید معلومات حاصل کر سکے ۔ شام کے وقت ملکہ بادشاہ کو ایک کہانی سناتی ہے اور اپنے شوہر یعنی بادشاہ کے غیظ و غضب کو از سر نو مشتعل کر دیتی ہے ۔ بادشاہ اگلی صبح جلاد کو پھر بلاتا ہے ۔ اب کے دوسرا وزیر اپنی باری پر در انداز ہوتا ہے ۔ اس طرح چالیس وزیروں کی کہانیاں ملکہ کی چالیس کہانیوں کے جواب میں ادل بدل ہوتی رہتی ہیں ۔ اکتالیسویں صبح کو جب کہ بادشاہ ملکہ کے بیان کو زیادہ وقیع قرار دیتے ہوئے شاہزادے کو قتل اور ساتھ ہی چالیس وزرا کو قید میں ڈالنے کا حکم صادر کرنے کو تھا ، شاہزادے کا اتالیق جو اس مدت میں غائب ہو گیا تھا ، نمودار ہوتا ہے اور اس شہزادے کو اس مہر سکوت توڑنے کی اجازت دے دیتا ہے، جس کا حکم اس لیے تفاؤل کی رُو سے شاہزادے کو دے رکھا تھا ۔ اب شاہزادہ ملکہ کی سازشوں کو واشگاف کر دیتا ہے ۔ ملکہ اپنے ہی خدام کی شہادتوں کے سامنے دم بخود رہ جاتی ہے ۔ اسے گھوڑے کی دُم کے ساتھ باندھ دیا جاتا ہے، جو اسے پتھروں اور ناہموار سڑکوں پر گھسیٹتا ہوا لے جاتا ہے اور وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مر جاتی ہے ۔

چالیس وزیروں کی کہانیاں زیادہ تر مصر ہی سے متعلق ہیں ۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں دیباچے میں وارد علامات کے مطابق کہانیوں کا یہ مجموعہ تالیف ہوا (Aqchid، اقشید [اخشید]) سلطان مصر جس کا ذکر ایک کہانی میں آیا ہے (دیکھیے Chauvin، ص ۱۴۳ - غالبًا إخشید ہے ۔

مآخذ : (۱) چالیس وزراء کی جامع فہرست در V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes*، لیج Liège اور لائپزگ ۱۹۰۴ء، ج ۸ (Syntipas)، ص ۱۸ تا ۲۱ و ۱۱۲ ببعد (اور اقتباسات شائع کردہ Smirnov : *Chrestomathie Ottomane*، [روسی عنوان]، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۳ء، ص ۲۲۰ تا ۲۲۴ ۔ نیز یہ چیز پیش نظر رہنی چاہیے کہ پراگ کا ایک ماہر علوم ترک (Turcolgist) ایم ۔ ڈوڈا M. Duda چالیس وزرا کا ایک ایڈیشن تیار کر رہا ہے ؛ (۲) پیرس کے Bibliothèque Nationale کے مخطوطے یہ ہیں: A.F.T.، ۲۷۸ و ۲۸۸ تا ۲۹۲؛ (۳) Suppl. turc.، ۴۲۸ تا ۴۳۴، ۲۹۲، تا ۲۹۴، و ۹۴۴ ۔ دوسرے مخطوطوں یا طباعتوں کے لیے جو ترکی میں طبع ہوئیں، دیکھیے Pertsch، برلن، Catalogue، عدد ۴۵۴ و ۴۲۷ و ۴۲۸؛ (۴) Gotha ، Catalogue ، عدد ۲۳۰ اور بالخصوص : Rieu، موزۂ برطانیہ، ص ۲۱۶ الف ۔

۳۔ محی الدین بن مصلح الدین مصطفٰی القوجوی موسوم بہ شیخ زادہ م ۔ ۹۵۱ھ/۲۵ مارچ ۱۵۴۵ تا ۱۳ مارچ ۱۵۴۵ء ۔ اس نے عربی میں تفسیر بیضاوی کی شرح، لقصیدۃ البردۃ اور دوسرے متون پر حواشی لکھے ۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ج ۷، اشاریہ ، عدد ۶۴۲۲ ؛ (۲) براکلمان Brockelmann : GAL، ۱ : ۲۶۵ تا ۴۱۷ ؛ (۳) Dozy : *Catalogus . . . bibl. Ac. Lugduno-Batavae*، ۱۸۵۱ء، ۲ : ۸۴ ۔

۴۔ عبدالرحمن بن الشیخ محمد بن سلیمان الملقب بہ شیخ زادہ (حاجی خلیفہ : شیخی زادہ) م ۔ ۱۰۷۸ھ/ ۲۳ جون ۱۶۶۷ - ۱۱ جون ۱۶۶۸ء ۔ اس نے ۱۰۷۷ھ

میں فقہ حنفیہ پر ابراہیم الحلبی (دیکھیے مادّہ الحلبی) کے ایک رسالے ملتقی الابحر کی عربی زبان میں شرح مجمع الأنہر مکمل کی۔ اس کتاب کا ترکی ترجمہ از موقوفاتی d'Ohsson کی کتاب Tableau général de l'empire Othoman کی بنیاد ہے۔ یہ شرح پہلی مرتبہ قسطنطینیہ میں ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۴-۱۸۲۵ء میں طبع ہوئی اور دوسری بار ۱۳۰۵ھ میں چھپ کر شائع ہوئی، ۴ تقطیع کی دو جلدیں ایک ہی ضخیم مجلد میں۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ، ۶: ۱۰۵؛ (۲) Zenker: Bibliotheca orientalis، عدد ۱۳۵۰؛ (۳) براکلمان Brockelmann: GAL، ۲: ۴۳۲؛ (۴) Blochet: Catalogue des manuscrits arabes .... offerts ... par Decourdemanche، ar ۱۹۰۹ء، عدد ۱۱۴۴ (تاریخوں کی طباعت میں اغلاط)۔

بعض دوسرے افراد کے لیے جن کا لقب شیخ زادہ ہے دیکھیے (۱) Rieu: Cat. of Turk. Mss. در British Museum، ۸۲ ب و ۲۰۱ ب؛ (۲) Dorn: Das asiati-sche Museum، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۴۶ء، ص ۲۱۱۔

(J. DENY)

* **شیخ سعید**: جنوبی عرب میں جزیرۂ ارم سے دو میل کے فاصلے پر آبنائے باب المندب پر ایک بندرگاہ۔ یہ ایک راس پر واقع ہے جس کی ۸۵۰ فٹ بلند چوٹیاں اس جزیرے کے منظر پر حاوی ہیں۔ دو آتش فشاں پہاڑیاں جو ایک چھے میل لمبے اور ساڑھے چار میل چوڑے جزیرہ نما پر واقع ہیں، یہاں عرب کا انتہائی جنوب مغربی سرا بناتی ہیں۔ موخر الذکر (پہاڑیوں) اور جزیرہ پرم کے درمیان نام نہاد "چھوٹی آبنائے" ہے، جسے عرب باب الضیق یا باب إسکندر کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اسکندر نے یہاں ایک شہر بسایا تھا۔ یہاں راس کے جنوب میں فی الواقعہ کچھ کھنڈر موجود ہیں۔

مآخذ: الہمدانی: صفة جزيرة العرب، طبع D.H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۵۳؛ (۱) (۲) H. v. Maltzan: Reise nach Südarabien، Brauns-chweig ۱۸۷۳ء، ص ۲۸۳ و ۲۸۵؛ (۳) A. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۷۵ء، ص ۶۷ و ۷۷ و ۱۰۳ و ۲۵۸؛ (۴) E. Glaser: Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens، برلن ۱۸۹۰ء، ۲: ۳۳ و ۱۳۹ و ۱۶۹ و ۲۲۸؛ (۵) H. Hartmann: Der Islamische Orient، ج ۲، Die arabische Frage، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۳ و ۲۱۷ و ۱۸۰ و ۳۶۹؛ (۶) W. Schmidt: Das südwestliche Arabien (Angewandte Geographie، سلسلہ ۴، جز ۸)، فرانکفرٹ a/M ۱۹۱۳ء، ص ۷۸ و ۷۹؛ (۷) F. Stuhlmann: Der Kampf um Arabien zwischen der Türkei und England (Hamburgische Forschungen، ۱)، Braunschweig ۱۹۱۶ء، ج ۱، ص ۱۱۳ تا ۱۲۰؛ (۸) G.W. Bury: Arabia Infelix or The Turks in Yaman، لنڈن ۱۹۱۵ء، ص ۱۷، ۲۷؛ (۹) A. Grohmann: Südarabien als Wirtschaftsgebiet، ویانا ۱۹۲۲ء، ص ۱۶۸ و ۱۸۵؛ (۱۰) وہی مصنف: Österreich, Monatsschr. f. d. Orient، ۱۹۱۷ء، ۴۳، ص ۳۳۰۔

(ADOLF. GROHMANN [تلخیص از ادارہ])

شیخ صفر: رک بہ عبدالنبی شیخ۔

شیخ الطریقہ: رک بہ شیخ۔

شیخ عدی: رک بہ عدی بن مسافر۔

شیخ متی: پشتو زبان کا مشہور شاعر اور عارف، غوریا خیل قوم کا فرد تھا جو پشاور کے شمال مغرب میں آباد ہیں۔ ان کے باپ کا نام عباس ولد عمر ولد خلیل غوریا ہے۔ قبیلۂ خلیل اسی خلیل ولد غوریا کی طرف منسوب ہے۔ شیخ متی کا ایک بھائی خواجہ عمران تھا، جس کا مزار بلوچستان میں خواجہ عمران (کوژک) کے پہاڑ پر واقع ہے۔ شیخ متی ۶۲۲ھ میں پیدا ہوے اور ۶۸۸ھ میں اس نے قندھار کے شمال مشرق میں ۶۰

میل کے فاصلے پر دریاے ترنک کے کنارے وفات پائی، اور اس مقام پر کلات غلزائی کے قبۂ بالاحصار پر مدفون ہوے۔ ان کا مزار اب تک "کلات بابا" کے نام سے مشہور ہے۔ شیخ متی نے پشاور اور دریاے ترنک کے کنارے اور کلات غلزائی کے علاقے میں کوہ غُوڈان پر زندگی کے ایام بسر کیے۔

شیخ متی اور ان کا خاندان دانش و عرفان کے باعث مشہور ہے۔ نعمت اللہ ہروی نے مخزن افغانی میں انھیں "زبدۂ ابرار و سر حلقۂ اولیاے افغان و داراے کرامات زیاد" لکھا ہے۔ پٹہ خزانہ کا مؤلف لکھتا ہے کہ "شیخ متی بڑے زاہد و عابد، اللہ کے عاشق اور خلق اللہ کے خدمت گذار تھے۔ ایک دن وہ ایک راستے پر سے گذرے اور دیکھا کہ اس میں بہت سے پتھر پڑے ہیں، جو آنے جانے والوں کے لیے تکلیف کا موجب ہیں۔ شیخ متی نے کئی راتوں کو آ آ کر راستے کو ان پتھروں سے صاف کیا۔ ایک دہقان نے انھیں اس حال میں دیکھ لیا، اور پوچھا کہ آپ اس قدر زحمت کیوں اٹھا رہے ہیں؟ شیخ متی نے کہا کہ "خدمت خلق کا ایک لمحہ ہر شے سے بہتر ہے"۔ شیخ متی تصوف اور خدا پرستی کے موضوع پر عارفانہ اشعار کہا کرتے تھے۔ کوہ غُولڈان پر سکونت کے دوران میں انھوں نے دخدای مینہ (عشق خدا) کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی، جو بڑی اثر انگیز مناجاتوں اور عرفان آموز شعروں پر مشتمل تھی۔ ان کی وفات کے بعد یہ کتاب ان کے مزار پر موجود رہی اور بعد کے زمانے میں مغلوں کی تاخت و تاراج کے دوران میں گم ہو گئی۔ پٹہ خزانہ کے مؤلف نے ان کا صرف ایک عارفانہ شعر زبان پشتو میں نقل کیا ہے۔ شیخ متی نے اس شعر میں تمام کائنات کے اندر جمال الٰہی کے نظاروں کو صوفی شعراء کے طریقے کے مطابق بڑی روانی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اسی شعر کو پشتو زبان کے پرانے اشعار میں سے اہم ترین سمجھنا چاہیے۔

شیخ متی کی نسل سے مشہور و معروف قبیلہ متی زئی پیدا ہوا، جو پشاور کے شمال مغرب میں تپۂ خلیل میں بود و باش رکھتا ہے۔ اس قبیلے کے مشہور و معروف عالموں اور عارفوں نے ہندوستان اور قندھار تک شہرت پائی۔ ان میں سے چند ایک کے نام حسب ذیل ہیں:

شیخ کُتہ ولد یوسف ولد متی (حدود ۷۵۰ھ) مؤلف کتاب لرغونی پشتانہ (= افغانان قدیم)؛ شیخ قدم بن محمد زاہد بن میر داد بن سلطان بن شیخ کُتہ (حدود ۹۶۳ھ)، سرہند شریف میں مدفون ہیں؛ شیخ قاسم سلیمانی ولد شیخ قدم (ولادت ۹۶۵ھ) جنھوں نے ہمایوں اور اکبر بادشاہ کے زمانے کے اولیاء اللہ میں شہرت پائی۔ تذکرہ اولیاے افغان ان کی تالیف ہے؛ شیخ امام الدین ولد کبیر بالا پیر ولد شیخ قاسم مذکور (ولادت ۱۰۲۰ھ)؛ تاریخ افغانی و اولیاے افغان ان کی تالیف ہیں۔ اس خاندان کے ایک شاعر میاں نعیم پشتو کے صاحب دیوان شاعر ہیں۔ انھوں نے ۱۲۲۰ھ کے نواح میں ولایت قندھار کے گاؤں ناگودت میں زندگی بسر کی اور عرفانیات میں بڑی شہرت پائی (تفصیل کے لیے رک بہ تعلیقات کتاب پٹہ خزانہ)۔

مآخذ: (۱) رائے گوپال داس: تاریخ پشاور، لاہور ۱۸۷۰ء؛ (۲) عبدالحی حبیبی: تاریخ ادبیات پشتو، کابل ۱۹۵۰ء، ج ۲؛ (۳) نعمت اللہ ہروی: مخزن افغانی، مخطوطہ در کتابخانۂ ملک عبدالحی حبیبی؛ (۴) محمد ہوتک: پٹہ خزانہ، طبع عبدالحی حبیبی، باضافۂ تعلیقات کابل ۱۹۴۴ء؛ (۵) شیخ امام الدین متی زئی: تاریخ افغانی، مخطوطہ در کتاب خانۂ شاہی کابل؛ (۶) اخوند درویزہ ننگرہاری: تذکرۃ الابرار والاشرار، پشاور ۱۳۰۸ھ ق؛ (۷) محمد حیات خان: حیات افغانی، لاہور ۱۸۶۷ء؛ (۸) میاں نعیم متی زئی: دیوان اشعار پشتو، مخطوطہ در کتابخانۂ ملک عبدالحی حبیبی؛ (۹) زردار خان ناصر افغان رئیس اعظم کرولی: صولت افغانی، نولکشور ۱۸۷۶ء؛ (۱۰) شیر محمد خان گنڈاپوری: خورشید جہان، لاہور ۱۸۹۳ء؛ (۱۱) جریدہ

"طلوع افغان" ۱۹۳۳ء، مقالہ از عبدالحی حبیبی : (۱۲) صدیق اللہ : مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

⊛ **شیخ مَولی یوسف زئی** : پشاور کے شمالی علاقے کے یوسف زئی افغانوں کے مشہور رہنما، قانون دان، مؤرخ اور ادیب ۔ ان کا نام آدم تھا۔ لیکن مَولی کے نام سے مشہور ہیں ۔ 'مَولی' سنسکرت کے لفظ مَونی (Mauni) کا مرادف ہے ، جس کے معنی پرہیزگار اور دیندار آدمی کے ہیں ۔ [Forbes : خاموش : ساکت، درویشوں کا ایک فرقہ جو ہمیشہ خاموش رہنے کی قسم کھا لیتے ہیں] ۔ ان کے والد کا نام یوسف بن مَوندی بن خشی بن گند بن خُرشبون تھا ، جو مَتّو بنی افغانوں میں سے تھے ۔ یوسف زئی قوم کے تمام قبیلے جو پشاور کے شمالی علاقے میں آباد ہیں، انھیں یوسف سے جو شیخ مَولی کے باپ تھے منسوب ہیں ۔ یہ قبائل ۸۰۰ھ کے بعد کی نقل مکانی میں قندھار اور کابل سے چل کر پشاور کی وادیوں میں آنے لگے تھے ۔ یوسف زئی کے یہ قبیلے شیخ مَولی اور شیخ احمد کی قیادت میں قندھار کے علاقے ارغسان سے چلے اور کابل، ننگنہار، حصارک اور لنگرھار کی راہ سے پشاور کے علاقے میں آ گئے ۔ انھوں نے سوات سے لے کر پشاور کے شمال تک کے علاقے میں دلازاک نامی پہلے قبائل کو وہاں سے نکال دیا اور ان کی جگہ خود آباد ہو گئے ۔ چونکہ شیخ مَولی یوسف زئیوں کے درمیان اپنے تقوے اور قیادت و بہادری کی وجہ سے مشہور تھے اس لیے انھوں نے ان اقوام کا انتظام پرہیزگاری اور عدل کے ساتھ نہایت عمدہ طریقے سے کیا اور مزروعہ زمین کی تقسیم کے لیے قوانین بنا دیے ۔ شیخ مَولی نے زمین کی تقسیم کے قوانین اور افغانی قبائل کی تاریخ اور جملہ اقوام افغانی کے حقوق کی تعیین کے موضوعات پر ایک کتاب بھی لکھی جس کا نام دفتر شیخ مَولی ہے ۔ کہتے ہیں کہ یہ کتاب جو راورٹی Raverty اور مارگن سٹرن Morgan Stren راورٹی کے قول کے مطابق ۸۲۰ھ / ۱۴۱۷ء میں لکھی گئی، یوسف زئی قبائل کے درمیان بہت معتبر شمار ہوتی تھی اور لوگ اسی پر عمل کرتے تھے ۔ شیخ مَولی نے پشاور سے لے کر سوات اور دریاے سندھ کی گزرگاہ تک کی اراضی کو چھے ملکوں (تپہ) میں تقسیم کر دیا تھا ۔ آج تک یہی چھے تپے موجود اور مشہور ہیں ۔ (۱) تپۂ یوسف زئی ۔ (۲) تپۂ محمد زئی ۔ (۳) تپۂ گگیانی ۔ (۴) تپۂ داؤد زئی ۔ (۵) تپۂ خلیل اور (۶) تپۂ مہمند ۔ دفتر شیخ مَولی کے قوانین کے مطابق زمین کی پیمایش کا معیار ایک مربع قرار دیا گیا تھا ، جس کا ہر ضلع ۵ فٹ ۲ انچ تھا ۔ پشتو میں اس پیمانے کو "مُوٹی" کہتے تھے ۔ ان قوانین کے مطابق خاندان یا گھرانے کے ہر رئیس کو اس کے افراد (ذکور و اناث) کی تعداد کے لحاظ سے چند "موٹی" زمین دی جاتی تھی ۔ دس سال کے بعد زمین پھر ملکیت عامہ بن جاتی تھی ، اور خاندانوں کے افراد کی کمی بیشی کے مطابق از سر نو تقسیم کر دی جاتی تھی ۔ یہ قانون اپنی تمام جزئیات کے ساتھ دفتر شیخ مَولی میں لکھا ہوا تھا اور ۱۸۶۹ء تک رائج رہا ۔ اس سال ہندوستان کی برطانوی حکومت نے حکم نافذ کر دیا کہ اس سال کی تقسیم کے بعد مقبوضہ اراضی لوگوں کی دائمی ملکیت شمار ہوگی ۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ دفتر شیخ مَولی میں چراگاہوں اور افتادہ زمینوں اور سکنی جایدادوں کے متعلق بھی قانون وضع کر دیے گئے تھے ۔

شیخ مَولی نے نویں صدی ہجری کے آخری سالوں میں علاقہ مردان یوسف زئی میں وفات پائی ۔ ان کا مزار اسی جگہ پر ہے ۔ ان کی اولاد میں سے کچھ لوگ موضع سینی میں آباد ہیں ۔ اس بزرگ افغان قائد کا ایک بڑا کارنامہ یہی ہے کہ اس نے یوسف زئی اقوام کو زراعت کی پُر امن زندگی اور قوانین کی پیروی سے آشنا کر دیا ۔

مآخذ: شیخ ملّی کے اصول تقسیم زمین اور یوسف زئی کے حالات کے لیے دیکھیے: (۱) گوپال داس: تاریخ پشاور، ص ۴۰۶ تا ۴۳۴، مطبوعہ کوہ نور، لاہور ۱۸۷۴ء؛ (۲) حیات محمد خان افغان: حیات افغانی، ص ۱۷۰ تا ۱۹۰، لاہور؛ (۳) اخوند درویزہ: تذکرۃ الابرار و الاشرار، پشاور ۱۳۰۸ھ؛ (۴) افضل خان خٹک: تاریخ مرصع، انتخاب راورٹی در گلشن روہ، ہرٹفرڈ ۱۸۶۰ء؛ (۵) محمد ہوتک: پٹہ خزانہ، با تعلیقات حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۶) محمد زردار خان افغان: صولت افغانی، نولکشور ۱۸۷۶ء؛ (۹) سالنامۂ کابل از نشریات اکاڈیمی افغان، ص ۵۴۴، کابل ۱۹۳۹ء، مقالہ "تعلیم قیام الدین خادم"؛ (۱۰) مجلہ آثار عتیقہ ہند، ج ۱، بمبئی ۱۹۲۹ء، مقالہ تعلیم مارگن سٹرن ناروژی؛ (۱۱) محمد عبد السلام خان: نسب نامہ افاغنہ، ہند ۱۹۱۳ء؛ (۱۲) اخوند درویزہ: مخزن اسلام، پشتو مخطوطہ۔

(عبدالحیؒ حبیبی)

* **شیخی**: (تلفظ: Sheikhi دو جز میں)، شیخ [رک بآں] سے نسبت ہے، ترکی شعرا میں سے کئی ایک کا تخلص یا مخلص ہے۔ V. Hammer نے اپنی کتاب *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst* میں ایسے سولہ شعرا کا ذکر کیا ہے (دیکھیے فہرست بذیل مادہ Scheichi) ان سب میں سے کہیں زیادہ شہرت و اہمیت ایک ترکی رومانی شاعر شیخی چلبی عرف مولانا یوسف سنان گرمیانی کو حاصل ہوئی۔ وہ گرمیان کے صدر مقام کوتاھیہ (قدیم مملکت فریجیا Cotyaeum & Phrygia) میں پیدا ہوا اور پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ناموری حاصل کی۔ اسے بعض اوقات "شیخ الشعراء" بھی کہا جاتا ہے۔

شیخی کی زندگی کے حالات کا صحیح تصور قائم کرنا قدرے مشکل ہے۔ تذکرہ نویسوں یا مورخین کے ہاں اس سے متعلق معلومات کی کمی نہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی شیخی کا ہم عصر نہیں اور ان کی فراہم کردہ معلومات بھی مبہم ہیں، نیز بعض اوقات ان کا ایک دوسرے سے تطابق اور توافق مشکل ہو جاتا ہے۔ V. Hammer اور Gibb نے (ان میں سے موخرالذکر نے اپنے ماخذ نہیں دیے) مختلف معلومات یکجا کر دیے ہیں، تاکہ ایک مسلسل بیان تیار ہو سکے، لیکن یہ بیان ایسا ہے جس کی صداقت کے متعلق کسی قسم کی ذمے داری نہیں لی جا سکتی۔

یہاں ہم شاعر کی زندگی کا خلاصہ سہی کے بیان کے مطابق پیش کرتے ہیں۔ اس مصنف کا حوالہ اگرچہ لطیفی کی بہ نسبت بہت کم دیا گیا ہے، تاہم اسے لطیفی پر تقدم زمانی حاصل ہونے کے باعث ترجیح ضرور ہے۔ اس نے ۱۵۲۰ء اور ۱۵۳۸ء کے مابین اپنا تذکرہ لکھوا۔ یوسف گرمیانی ایران گیا جہاں اس نے سید شریف جرجانی سے تعلیم پائی۔ فن طب کی طرف خاص رجحان کی وجہ سے وہ حکیم سنان بھی کہلاتا ہے اور اس نام اور لقب سے بھی وہ کافی مشہور ہوا۔ امیر سلیمان نے (بایزید اول کا بیٹا جو آدرنہ کا حاکم تھا، اور پھر ۱۴۰۲ء سے لے کر ۱۴۱۰ء تک بورسہ کا حکمران بھی رہا، اور جو علوم و فنون کا بڑا سرپرست تھا) اس کے شاعرانہ جوہر کو پرکھ لیا اور اس طرح شیخی سلاطین عثمانی کی ملازمت میں داخل ہو گیا بعد میں مراد ثانی نے اسے اپنا وزیر بنانا چاہا، لیکن بعض حاسدوں نے سلطان کو شیخی کی استعداد و قابلیت کا امتحان لینے پر آمادہ کیا اور کہا کہ اسے کوئی بہت مشکل کام، مثلاً نظامی کی پانچ مثنویوں [خمسہ] کا ترجمہ کرنے کو دیا جائے۔ شیخی نے اس میں سے خسرو و شیریں کا انتخاب کیا اور پہلے ہزار اشعار کا ترجمہ کرکے سلطان کی خدمت میں پیش کر دیا جس پر سلطان نے اسے نہایت فیاضانہ طریقے پر انعام و اکرام سے نوازا، لیکن وطن واپس آتے ہوئے رہزنوں نے شاعر پر حملہ کرکے اس کا مال و منال لوٹ لیا۔ ان رہزنوں کو اس کے دشمنوں ہی نے تاک میں لگا رکھا تھا۔ اس سانحے پر اس نے اپنی مشہور و معروف

مجوبہ مثنوی خرنامہ "Laus asini" لکھی ۔ وہ فوت ہوا تو اسے گرمیان (کوتاھیہ) میں دفن کیا گیا۔

طاش کوپرو زادہ راوی ہے کہ شیخی کو سلسلۂ بیرامیہ کے بانی و پیر طریقت حاجی بیرام نے جو انقرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں ۸۳۳ھ / ۱۴۲۹ - ۱۴۳۰ء میں فوت ہو کر دفن ہوئے، سلسلۂ تصوف میں منسلک کیا تھا ۔ شیخی ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ - ۱۴۱۶ء میں (سعد الدین کی تاج التواریخ کے مطابق) انقرہ گیا، جہاں وہ گرمیان کے امیر کا جو نیند کی مدھوشی کے مرض میں مبتلا تھا، علاج کرنے کے لیے بلایا گیا اور سلطان محمد اول (Rieu کے بیان کے مطابق محمد ثانی، جو غلط ہے) کے دربار میں باریاب ہوا ۔ کہا جاتا ہے کہ شاعر ۔ طبیب نے اعلان کیا کہ کوئی دلفریب داستان عشق و محبت اس مالیخولیا کو رفع کرنے کے لیے کافی ہوگی ۔ مندرجہ ذیل مصرع جو شیخی کی نعت شریف سے لیا گیا ہے اور جو لائق رشاد (ص ۸۶) میں منقول ہے (اس تفصیل کی تصدیق کرتا ہے :

"لفظنگ مفرحی مرض روحہ در شفا"

(مفرح لفظ، مرض روح کے لیے شفا ہے) .

کہا جاتا ہے کہ شیخی کو اس کی طبی خدمات کے صلے میں "شاھی طبیب عام" کا خطاب مل گیا (سرطبیب یا حکیم باشی)، نیز کہتے ھیں کہ سرکاری طور پر پہلی دفعہ یہ خطاب اسی کو ملا تھا ۔ سجل عثمانی کا مصنف اس واقعے کو بیان کرتے ہوے شیخی کو سنان کی بجاے سنائی لکھتا ہے (۳ : ۱۱۳، ۳ : ۲۷۱) اور اس کی وفات کی تاریخ ۸۲۹ھ/۱۴۲۵ - ۱۴۲۶ء بتاتا ہے ۔ اگر یہ بات صحیح ہے کہ وہ بایزید اول کے عہد حکومت میں پیدا ہوا (اس سلطان کی حکومت ۱۳۸۹ء میں شروع ہوئی) تو اس کی وفات چھوٹی عمر ہی میں واقع ہوئی ہوگی ۔ ایک قصے میں، جو تقریباً تمام مصنفین نے بیان کیا ہے اور جو زبان زد عوام روایات سے ملتا جلتا ہے، بتایا گیا ہے کہ کس طرح ایک شخص نے نہایت متانت و سنجیدگی سے اس رقم کو جو وہ "حکیم" شیخی کو دے رہا تھا، دو چند کر دیا تاکہ وہ کسی ایسی چیز کے خریدنے کے قابل ہو جائے جس سے وہ اپنی بیمار آنکھوں کا علاج کر سکے .

دربار عثمانی میں شیخی کی عارضی اقامت اور طبابت پیشگی کی روایت طاش کوپرو زادہ کے بیان کے مطابق کوتاھیہ میں اس کے مستقل قیام کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی ۔ اسی لیے بعض وقت یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ دو مختلف شخصیتوں کے حال کو آپس میں خلط ملط کر دیا گیا ہے ۔ تاریخی زاویۂ نگاہ سے شیخی اور گرمیان اوغلو [رک بآں] کے باہمی روابط کا زیادہ صحیح علم بہت دلچسپی کا موجب ہوتا، لیکن تاریخ میں مقامی ترکی خاندانوں کے بہت ہی کم حالات ہم تک پہنچے ہیں، کیونکہ آل عثمان نے اپنی عظمت کو برقرار رکھنے کی خاطر، بوجہ رشک، ان خاندانوں کو یا تو بالکل ملیا میٹ کر دیا، یا اپنے اندر جذب کر لیا ۔ فردوسی طویل نے، جسے بایزید ثانی کے عہد (۱۴۸۱ تا ۱۵۱۲ء) میں زندگی بسر کرنے کے باعث سہی پر تقدم زمانی حاصل ہے، ہمیں بتایا ہے کہ شیخی نے خسرو و شیرین کا قصہ سلطان مراد ثانی کے لیے نہیں، بلکہ خاندان گرمیان کے ایک شاہزادے مصطفی نامی کی خاطر شروع کیا تھا ۔ مورخ علی (۴/۱ : ۱۹۱) لکھتا ہے کہ گرمیان کا دیہاتی فرمانروا (حاکم روستائی) شیخی کے قصیدے کے جوہر حسن کو پرکھ نہ سکا، اس لیے جلد ہی اس سے بیزار ہو گیا ۔ ایک دن اس نے اپنے نیاضانہ عطایا سے مندرجہ ذیل شعر، جسے اس کے سامنے ایک عوامی بھاٹ (اوزان) نے پڑھا تھا، ترجیح ظاہر کرکے شاعر کو بالکل ہی بدحواس کر دیا :

بنم دولتلو سلطانم عقیباتنگ خیراواسون
یدیوک بلا تیماق پورودوینگ خیراولسون

(خوش بخت آنا! خدا کرے تیرا انجام اچھا ہو، خدا کرے تجھے زاد راہ کے لیے شہد اور بالائی ملے، تو جب بھی سفر کرے صرف مرغزاروں ہی پر گامزن رہے).

بحر (ہزج) کی ضروریات کی وجہ سے صحیح لفظ عاقبتک کی جگہ عقیباتک اور وزن کی ضرورت کے لیے خَیر (فاع) کی جگہ خَیِر (فَعو) پڑھنا پڑا۔ تلفظ خَیِر عام بازاری ترکی تلفظ کے عین مطابق ہے، مگر ذی علم لوگوں کے کانوں پر اس کی سماعت نہایت درجہ گراں گذری.

شیخی کی تصانیف: اس کی سب سے اہم تصنیف جیسا کہ پیشتر ذکر آ چکا ہے، اس کی مثنوی خسرو و شیرین ہے۔ تمام مصنفین اس پر متفق ہیں کہ یہ نامکمل رہ گئی تھی، اور شیخ زادہ جمالی نے اسے مکمل کیا۔ درحقیقت اضافہ شدہ شعروں کی تعداد ۱۱۰ ہے، جس میں موضوع بحث، جو نہایت مبہم الفاظ میں بیان ہوا ہے، شیخی کی موت ہے اور اس میں مراد ثانی کی مدح و مثالث میں ایک لیا قصیدہ بھی ملتا ہے۔ اس اضافے کا پہلا شعر یہ ہے:

گلک ای بیلی جامک نوش ایدنلر
بو حکمت سوزلرینی گوش ایدنلر

(آؤ، اے جام علم نوش کرنے والو اور ان حکمت کی باتوں پر کان دھرنے والو).

پیرس کے Bibliothèque Nationale میں جو مخطوطہ Anc. f. t، ۳۲۲ ہے، اس کے مطابق جمالی جس کا اصلی نام بایزید بن مصطفےٰ (ورق ۲۷۳) تھا، مخطوطہ ۳۲۸ میں اس اشارے کے ذکر کے بعد احمد الترجمانی آلاق شہری کے الفاظ بھی نام کے ساتھ شامل کیے گئے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ جو نظم شیریں کے عاشق فرہاد سے منسوب کی جاتی ہے، وہ کوہ بیستون پر ابھرے ہوئے نقوش میں موجود ہے (قب Hammer: *History*، ۲: ۱۶۹)۔ شیخی کی تصنیف ترکی زبان میں اس مثنوی کا پہلا ترجمہ نہیں۔ دیکھیے ۱۳۸۳ء کا ایک قپچاق ترکی ترجمہ جس کا ذکر J. Deny کی کتاب *Gram. de la langue turque* پیرس ۱۹۲۰ء، ص ۲۰ تا ۲۱ پر آیا ہے.

ہجو موسوم بہ خرنامہ مثنوی بعض مصنفین کے خیال کے مطابق شیخی کی بیان کردہ وجوہ سے مختلف وجوہ کا نتیجہ تھی۔ جس ضلع میں شیخی رہزنوں کے حملے کا شکار ہوا تھا، وہ طونغورلو کہلاتا تھا.

شیخی نے غزلیں، نعتیں اور ترجیع بند بھی لکھے اور چند قصیدے بھی؛ جن میں سے بعض تو گرمیان کے خاندان کی شان میں ہیں اور بعض امیر سلیمان کی تحسین میں، جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ یہ تسلیم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے کہ شاعر احمدی کی طرح (دیکھیے Gibb، ۱: ص ۲۶۵) یہاں بھی گرمیان خاندان کے شہزادہ سلیمان سے التباس پیدا ہوتا ہے۔ مؤخرالذکر کی تاریخ وفات ۷۹۰ھ اس مفروضے کو بالکل غیراغلب بنا دیتی ہے.

شیخی نے اپنے پیشرو اور ہم وطن (؟) احمدی [رک باں] کی طرح، لیکن اس سے زیادہ اعتماد و وثوق کے ساتھ مثنوی کی بحر کو ترکی زبان میں سمو دیا ہے ([نظامی کی] خسرو و شرین کی بحر یہی ہے)؛ مز[illegible]رآں وہ اس تصوف سے جو مولانا جلال الدین رومیؒ کی عدیم النظیر مثنوی معنوی کا محور ہے، بیحد متاثر ہوا تھا۔ شیخی کو احمد پاشا سے پہلے کے عہد کا سب سے بڑا ترکی شاعر مانا جاتا تھا، جس نے ترکوں کو ایک زیادہ شستہ زبان سے روشناس کرایا۔ گو ان کے ادبا کے ذوق علمی کے مقابلے میں شیخی بہت زیادہ صاحب علم تھا۔ لطیفی نے اس کے 'اوغوزانہ' انداز کلام پر نکتہ چینی کی ہے، جس سے مراد یہاں 'بازاری' یا 'عامیانہ' ہے۔ بعض ترکی نقاد یہاں تک کہ دور حاضر کے بعض نقاد بھی، ایسی ہی شکایات بیان کرتے ہیں اور شیخی کو "دہاتوسی ترکی" استعمال کرنے پر ملامت کرتے ہیں۔ یہ یقینی بات ہے کہ

آج کل کے ترکوں کی نگاہ میں یہ خصوصیات محض مزید خوبی سمجھی جاتی ہیں، اور [شیخی کی] نظم کی نسبۃً سادہ زبان کو جس میں اصلی ترکی الفاظ بھی استعمال ہوے ہیں، روز بروز زیادہ پسند کیا جانے لگا ہے۔

ایک اور شخص جس کا یہی نام تھا، ایک ضمیمہ ذیل، (احمد ثالث کے عہد حکومت ۱۷۸۰ء تک کے سوانح حیات) کا مصنف ہے جو عطائی کی حدائق الحقائق پر لکھا گیا۔ اسی مصنف نے طاش کوپرو زادہ کی تصنیف کا تتمہ یا ضمیمہ لکھا تھا (قب مآخذ) ایک اور شیخی (عبدالقادر، م ۱۰۰۲ء) مراد ثالث کے عہد میں شیخ الاسلام تھا۔

مآخذ: مشرقی مصنفین (۱) شاعروں کے مختلف تذکرے، جن میں شعراء کے ناموں کو حروف تہجی کی ترتیب سے درج کیا ہوا ہے (دیکھیے عاشق چلبی، حنائی زادہ یا قنلی زادہ Hinnalizade یا Kinalizade، خاص طور پر) چھپے ہوئے تذکروں کے لیے یہ چند ایک زیادہ صحیح حوالے ہیں: (۱) سہی: ہشت بہشت، طبع محمد شکری (کتابخانۂ آمد) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۹ء، ص ۵۴ ببعد؛ (۲) لطیفی: تذکرۂ لطیفی، طبع احمد جودت (کتابخانۂ اقدام) قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ص ۲۱۵ ببعد؛ (۳) وہی مصنف، جرمن زبان میں: *Latifi oder Biographische Nachrichten von vorzüglichen türkischen Dichtern, nebst einer Blumenlese aus ihren Werken, aus dem türkischen des Mowla Abdul Latifi und des Ashik Hassan Tshelebi übersetzt von* Thomas Chabert، زیورچ ۱۸۰۰ء، ص ۲۱۹ ببعد (پوری ۔مکمل نہیں ہے)؛ (۴) طاش کوپروزادہ Taşköprüzade: الشقائق النعمانیہ، ترکی ترجمہ از ادرنلی محمد مجدی آفندی، قسطنطینیہ ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۲ء، ص ۱۲۸ تا ۱۲۹؛ (۵) علی آفندی: کنہ الاخبار، قسطنطینیہ ۱۲۷۷ھ، ۱/۴: ۱۹۰ ببعد؛ (۶) فائق رشاد: اسلاف، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ص ۲۳ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۸ھ، تاریخ ادارہ، ص ۸۰ ببعد (شیخی کی متعدد نظموں کا اقتباس)؛ (۸) شہاب الدین سلیمان: تاریخ ادبیات عثمانیہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۸ھ، ص ۲۶ ببعد؛ (۹) محمد ثریا: سجل عثمانی، ۱۸۳۰ھ، ۳: ص ۱۱۳ اور ۴: ۴۲۱۔ مغربی مصنفین: (۱۰) Hammer-Purgstall: *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*، Pesth ۱۸۳۶ء، ص ۱۰۳ ببعد؛ (۱۱) Gibb: *A History of the Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ج ۱: باب ۹ (The Romantics Continued) شیخی)، ص ۲۹۹ تا ۳۳۵؛ (۱۲) Hammer: *Hist. Emp. Ott.*، اشاریہ؛ (۱۳) فلوگل: *Die arabischen persischen und türkischen Handschriften der k.-k. Hofbibliothek zu Wien*، ویانا ۱۸۶۵ء، ص ۶۱۴ (قب یوسف سنان کا اشاریہ)؛ (۱۴) فہرست (مخطوطات) پیرس کے Bibliotheque Nationale: *Anc. f. t.*، ۳۲۲ تا ۳۲۶، ۳۲۸ تا ۳۳۰، ۳۹۲، ضمیمہ ۱۱، ص ۳۵۲، ۶۱۴ (خسرو و شیریں کے تمام مخطوطے)؛ دوسرے کتابخانوں کے مخطوطات کے لیے دیکھیے فہرست موزہ برطانیہ از Rieu، ص ۱۶۵۔

(J. Deny)

شیخیہ: (شیخی)، احمد احسائی [رک بآں] کے * متبعین اور ان کے اساتذہ، بانی سلسلہ سید کاظم رشتی کے شاگرد اور خلفاء تھے جو حاجی محمد کریم خان کرمانی اور ملا محمد مامقانی کے استاد اور اس عدالت خصوصی کے ایک رکن تھے جس نے ۱۸۴۷ء کے اواخر میں بمقام تبریز علی محمد باب کے خلاف مقدمے کی سماعت کی اور اسے سزا دی۔ انھیں [شیخیوں] کے عقائد سے یقینا بابی عقائد کا راستہ ہموار ہوا۔ وہ اخباریوں کے جو صرف حدیث کی پیروی کرتے ہیں، سخت مخالف تھے۔ انھوں نے احادیث کی کثرت پر بھی احتجاج کیا اور اسی طرح اس پر انھیں بغیر کسی تنقید کے قبول کر

لیا جاتا ہے۔ اس خاص نقطۂ نظر سے وہ سنّی طریق فکر کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

اصول مذہب اور اصول حدیث کی تشریح وہ ایک نئے انداز سے کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں تخلیق کائنات کا اصل باعث ائمۂ اثنا عشریہ تھے، کیونکہ وہی مشیت الٰہی کے مظہر اور منشائے ایزدی کے ترجمان ہیں۔ اگر ان کا وجود نہ ہوتا تو خدا کسی چیز کو پیدا نہ کرتا۔ لہٰذا وہ تخلیق کی علّت اولٰی ہیں۔ اللہ تعالٰی کے تمام کام انھیں کے وسیلے سے صادر ہوتے ہیں، لیکن انھیں بذات خود یا اپنے بارے میں کوئی اختیار نہیں؛ وہ محض مشیت ایزدی کی کارفرمائی کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ اسی وجہ سے شیعی علما ان پر تفویض (اختیارات خداوندی کو کسی اور کے سپرد کر دینے) کا الزام عائد کرتے ہیں۔ خدا کی ذات چونکہ فہم سے بالاتر ہے اور کسی ایسی ہستی کے خیال میں نہیں آتی، جو مفارق ہے، لہٰذا اسے ہم صرف ائمہ ہی کے وسیلے سے سمجھ سکتے ہیں جو فی الحقیقت اس اعلٰی ترین ہستی کے مظاہر ہیں؛ ان کی کارفرمائی خدا کی کارفرمائی ہے۔ لوح محفوظ امام کا دل ہے، جس نے تمام آسمانوں اور جہانوں کا احاطہ کر رکھا ہے۔ ائمہ سب مخلوق سے افضل ہیں، ان کی آفرینش سب سے پہلے ہوئی۔

معاد کے سلسلے میں فرقۂ شیخیہ پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انھیں مادی جسم کے حشر سے انکار ہے۔ شیخی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ انسان کے دو جسم ہیں: ایک لباس کی طرح جسے انسان کبھی پہن لیتا اور کبھی اتار دیتا ہے اور جو زمانی عناصر سے بنا ہے۔ یہی جسم ہے جو قبر میں نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ دوسرا نہایت لطیف، جو اس وقت بھی باقی رہتا ہے جب پہلا خاک میں مل جاتا ہے۔ اس کا تعلق عالم غیر مرئی سے ہے (جسم ہُورقلیائی)۔ قیامت کے روز یہی جسم اٹھایا جائے گا اور پھر جنت یا جہنم میں داخل ہوگا۔

آگے چل کر ان کے خیالات زیادہ قطعی اور واضح ہوتے گئے، کیونکہ انھوں نے دو جسد اور دو جسم (یہ دونوں عربی الفاظ ہیں اور دونوں کے معنی "بدن" کے ہیں) کا اقرار کر لیا۔ پہلا جسد چار زمانی عناصر سے بنا اور یہی ہے جس کا اس عالم سفلی میں ادراک ہوتا ہے اور جس کا حیات بعد الممات سے کوئی واسطہ نہیں؛ دوسرا جسد قائم رہتا ہے اور آیندہ زندگی میں پھر نمودار ہو جاتا ہے۔ پہلا جسم وہ ہے جس کا جامہ روح پھر عالم برزخ میں پہن لیتی ہے؛ موت کی گھڑی سے لے کر صور قیامت کی پہلی آواز تک دوسرا جسم ہر طرح کی آمیزش سے پاک اور صاف برقرار رہتا ہے۔ یہی وہ جسم ہے جس میں وہ روح حلول کرتی ہے جو اپنے آپ کو دوسرے جسد میں لے جاتی ہے، اور پھر یہی اور دوسرا جسد قبر سے بالکل پاک اور صاف ہو کر باہر نکلتے ہیں۔

ذات الٰہی کا علم: ذات الٰہی کے ہمارے پاس دو طرح کے علم ہیں: ایک حقیقی، جس کا عوارض سے کوئی تعلق نہیں؛ دوسرا نیا جو محدث ہے۔ یہ علم حقیقی وجود ہے معلوم کا، اور امام اس کے ابواب ہیں جو ہمیں اس تک پہنچاتے ہیں۔ زمانے کے اعتبار سے عالم قدیم ہے، لیکن جوہر کے اعتبار سے جدید۔ اس لیے ناممکن ہے کہ "اعراض" بغیر کسی جوہر اور "صور" بغیر کسی بنیاد کے وجود میں آئیں۔ اعراض وہ چند روزہ ایسی نئی چیزیں ہیں جو کبھی وجود میں آتی اور کبھی نابود ہو جاتی ہیں۔ وہ عدم سے ہیں اور عدم ہی کو لوٹ جاتی ہیں۔ ان کے برعکس جوہر کوئی چند روزہ ایسی بات نہیں، لہٰذا مادّہ باعتبار جوہر ایک ایسی چیز ہے، مستقبل کے لحاظ سے وہ دوامی ہے، لیکن ماضی کے لحاظ سے دوامی نہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو آیندہ کی زندگی کا بھی ایک خاتمہ ہوگا؛ جنت رہے گی نہ جہنم۔ جنت عبارت ہے اہل بیت اور ائمہ کی

محبت ہے۔ جنت اور جہنم کی تخلیق اعمال انسانی ہی سے ہوتی ہے ۔

ائمہ کے مادی اجسام موت کے بعد قبر میں فنا ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اجسام بے حد لطیف ہوتے ہیں، با ایں ہمہ وہ عناصر اربعہ سے بنے ہوئے انسانی اجسام کی شکل میں ظاہر ہو جایا کرتے ہیں۔ جونہی ائمہ کے انسانی اجسام میں بنی آدم کے لیے کوئی افادیت باقی نہیں رہتی، وہ انہیں لوٹا دیتے ہیں جہاں سے انھوں نے اسے حاصل کیا تھا، پھر ان کا ہر ذرہ اپنے سرچشمہ سے جا ملتا ہے؛ حالانکہ اہل تشیع کا اعتقاد یہ ہے کہ ائمہ کے اجساد پر زمانے کے حوادث مطلق اثر انداز نہیں ہوتے.

اشیاے معلومہ کے لیے دوامی ہونا ناممکن ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ وہ حادث اور فانی ہوں۔ وہ کنہ خداوندی سے قطعاً مختلف ہیں، گو علم، اشیا سے پہلے موجود تھا، جو اس کا موضوع ہیں۔ علم دو قسم کا ہے: حقیقی اور محدث۔ مؤخرالذکر کی پھر دو قسمیں ہیں: علم الامکانی اور علم الاکوانی۔ پہلے کا تعلق اشیاء قبل وجود سے ہے، دوسرے کا جب ان کی تخلیق ہوگئی۔ یہ دوسرا علم جو اکتسابی ہے، خدا کی صفت نہیں۔ یہ اس کے سامنے موجود ہے .

شیخی امر ربی کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ یہ مخلوقات کی اوّلین صنف ہے۔ جو صحیح معنوں میں خلق سے مقدم ہے۔ امر سے وہ عالم بنا جس میں کوئی تغیر نہیں۔ زمانے کا وجود اسی کی بدولت ہے۔ لہذا زمانہ اس پر کوئی اثر نہیں کرتا۔ دوسری مخلوقات کے علم سے پہلے لاعلمی آتی ہے، لیکن اس کا اطلاق ذات الٰہیہ پر نہیں ہوتا۔ یہ علم مخلوق کے لیے تو لیا ہے، لیکن خدا کے لیے لیا نہیں۔ یہ مظاہر کا پرتو ہے، جس سے انسان کو اپنے گرد و پیش کے عالم کا ادراک ہوتا ہے۔ ذات الٰہیہ کو اس غور و فکر کی ضرورت نہیں، کیونکہ اسے ہر ہستی کا اس کے جوہر کے ذریعے علم ہے۔ جس طرح باعتبار وجود ہستیاں مختلف بھی ہیں اور متعدد بھی، ایسے ہی خدا کو ان ہستیوں کا جو علم ہے، اس میں تعدد اور کثرت دونوں موجود ہیں .

شیخی تصوف اور وحدة الوجود دونوں کی مذمت اس قسم کے سوال سے کرتے ہیں کہ "یہ ناممکن ہے کہ ذات باری کو اپنی کنہ میں ایک کثیرالاشیا ہستی ٹھیرایا جائے۔" معجزات نبوی" (معراج، شق القمر) کی تشریح وہ مادی اعتبار سے نہیں بلکہ تمثیلی اور عقلی انداز میں کرتے ہیں .

ناصرالدین شاہ کے آغاز حکومت میں تبریز میں ۱۲۶۶ھ / ۱۸۵۰ء میں اس وجہ سے فساد ہو گیا کہ ایک شیخی کو کسی مجتہد کے فیصلے کی بنا پر عام حماموں میں جانے سے روک دیا گیا تھا۔ والی نے فساد پر قابو پا لیا اور دونوں جماعتوں میں مصالحت کرا دی۔ آگے چل کر اس فرقے پر کئی بار جبر و تشدد کیا گیا.

مآخذ: (۱) رضا قلی خان: روضة الصفای ناصری، تہران ۱۲۷۴ھ، ۱۰: ۹۳؛ (۲) A.L.M. Nicolas: *Essai sur le Chéikhisme*، ج ۲ (= *RMM*، ۱۹۱۱ء) و ج ۴، پیرس ۱۹۱۱ء؛ (۳) E. G. Browne: *A History of Persian Literature in Modren Times*، کیمبرج ۱۹۲۴ء، ص ۱۵۰، ۴۰۳؛ (۴) وہی مصنف: *Traveller's Narrative*، ۲: ۲۳۶، ۲۴۸؛ (۵) Gobineau: *Religions et philosophies*، بار سوم، پیرس ۱۹۰۰ء، ص ۳۰ تا ۳۲ .

(CL. HUART)

⊗ **تعلیقہ:** شیخ احمد احسائی (رک بہ احمد احسائی، شیخ) سے منسوب فرقہ شیخی یا شیخیہ کے نام سے موسوم ہے (شیخیہ کے عمل کی اساس قرآن کریم، سنت نبوی اور ضرورت اسلام پر ہے) شیخ کے پیرو ایران اور عربستان کے اکثر علاقوں میں ہیں۔ عراق

میں ان کی تعداد نسبتاً کم ہے۔ کچھ کویت اور آذربیجان میں بھی ہیں (دیکھیے ابوالقاسم ابن زین العابدین: فہرست، ۱: ۲۱۷، چاپخانہ سعادت کرمان)۔ میرزا محمد باقر نے کسی اشتباہ میں فرقہ بابیہ کو بھی پیروان شیخ قرار دیا ہے، (روضات الجنات)۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ چند طلبۂ شیخیہ سید کاظم رشتی کی مجلس درس میں شامل ہوتے تھے۔ اسی مجلس میں میرزا علی محمد (باب) بھی شامل تھا۔ میرزا علی محمد نے اسلامی عقائد میں اختلاف کا اظہار کیا تو ان چند طلبۂ شیخیہ نے باب کی پیروی اختیار کرلی اور قرآن کریم کی بعض آیات اور احادیث میں جس کی وہ تعلیم پاتے تھے، تاویلیں کرنے لگے۔ لیکن فرقہ شیخیہ من حیث الجماعت باب کے پیرو نہ تھے۔ فرقے کا یہ نام خود شیخیہ نے اپنے لیے اختیار نہیں کیا تھا، بلکہ خاص و عام نے انھیں اس نام سے موسوم کیا۔ جو شخص شیخ احمد سے عقیدت کا اظہار کرتا ہے، اسے شیخی کہہ دیتے ہیں۔ دیکھیے ابوالقاسم: رسالۂ فلسفیہ، بار سوم، شمارہ ۱۲، ص ۲۵۰)۔

علمائے شیخیہ کا اس امر پر اعتقاد ہے کہ امر دین جزئی اور کلی طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، امر و نہی سب اس کی طرف سے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور اوصیا کے وسیلے سے تمام جزئی اور کلی اوامر دین کو لوگوں تک پہنچایا اور انھوں نے راویان حدیث اور محدثین کے ذریعے ہم تک پہنچایا (وادی الاسلام، ص ۹)۔ علمائے شیخیہ ولایت امیرالمؤمنین حضرت علی اور آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے قائل ہیں اور وہ آل محمدؐ کے علوم و آثار کی نشر و اشاعت کرتے ہیں (رسالۂ فلسفیہ، ص ۲۰)۔

عقائد شیخیہ: خدائے عز و جل، ذاتی، بے مثال اور بے ہمتا ہے؛ اس کی بے ہمتائی انسانی ادراک سے بالا ہے۔ تمام صفات اس کی ذات میں ہیں، جو شمار سے بالا ہیں۔ عدل بھی ان صفات میں سے ایک ہے، کسی بھی صفت خداوندی سے انکار کفر ہے۔ آنحضرتؐ، پیغمبر اور رسول خدا ہیں، جنھیں پروردگار عالم نے مخلوقات کے لیے بھیجا ہے۔ وہ خاتم انبیا ہیں اور روز قیامت تک ہم ان کی امت ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ پیغمبرؐ کو جو معراج ہوا وہ جسمانی تھا، روحانی نہ تھا (رک بہ احمد احسائی، شیخ، ۲: ۸۹)؛ لیکن معراج جسمانی کا منکر۔۔۔ خارج از دین ہے (رسالۂ مذکور، ص ۶۳)۔ دوازدہ امام کہ جن میں سے پہلے حضرت امیرالمؤمنین علیؓ اور آخری ابن الحسن العسکریؓ، جو پردہ خفا میں ہیں، حجت خداوندی اور پیغمبرؐ کے جانشین ہیں۔ یہ بہترین خلق خدا ہیں اور معصوم ہیں۔ ان کا امر خدا و رسولؐ کا امر اور ان کی نہی خدا کی نہی ہے۔ حضرت پیغمبرؐ، فاطمۃ الزہراؓ، دوازدہ امام مقدس و معصوم ہیں، کوئی مخلوق ان سے ملحق نہیں ہو سکتی (رسالۂ مذکور، ۲۳۰) شیخیہ کے بنیادی عقاید چار ہیں: (۱) معرفت خدا ہے؛ (۲) معرفت پیغمبر ہے؛ (۳) معرفت امامت ہے، جو ائمہ اطہار اور محافظان دین ہیں؛ (۴) چوتھے عقیدے میں دوستداروں کی دوستی، دوستداروں کے دشمنوں سے دشمنی۔ اس بات پر ان کا یقین ہے کہ خدا قیامت کے دن سب بندوں کو زندہ کرے گا اور ان کی روحوں کو ان کے اجسام میں لوٹا دے گا۔ ثواب و عذاب اجسام پر بھی ہوگا اور ارواح پر بھی ۔۔۔ (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۸)۔ شیخ احمد احسائی کہتے ہیں ”الجسد العنصری لایعود“ یعنی جسد عنصری کو معاد نہیں۔ جسد اصلی جس کے ساتھ فاضلات اور کثافات شامل ہو گئے ہیں، اپنی اصلی حالت میں لوٹے گا اور اس پر عذاب و ثواب ہوگا۔ جسد اصلی برادۂ طلا کی مانند ہے جو زرگر کی دکان کی مٹی میں ملا ہوا ہے۔ جونہی کہ پانی سے اسے دھولیں گے تو خالص سونا نظر آنے لگے گا اور فاضل چیزیں جو اس میں شامل ہوگئی تھیں، الگ ہو جائیں گی

(رسالۂ فلسفیہ، ص ۷۰) ۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے ۲ : ۸۵، بذیل مادہ احمد احسائی شیخ) ۔

صدور افعال کے متعلق شیخیہ کا عقیدہ ہے کہ خدا خالق موجودات و مخلوقات ہے (وحدہ لا شریک لہ) (رسالۂ فلسفیہ، ص ۷۹) ۔ اس کا کوئی شریک نہیں، کیا مقام حقیقت میں اور کیا مقام بشریت میں ۔ علماے شیخیہ کے نزدیک صفات سے مراد پروردگار کی صفات فعلی ہیں، نہ صفات ذاتی، کیونکہ صفات ذاتی عین ذات ہوتی ہیں (رسالہ مذکور، ص ۱۰۳) جہاں تک صفات خالق کا تعلق ہے وہ مشیت، ارادہ، خالقیت، رازقیت، زندہ کرنا اور مارنا وغیرہ ہیں، خود اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے "لہ الخلق و الامر" ۔ اللہ تعالٰی کی صفات کمالیہ وہ ہیں جن میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی، نہ وہ سلب ہی ہو سکتی ہیں ۔ علیم، حکیم، سمیع، بصیر ہونا صفت ذاتی ہے، جن میں نہ نفی ہے نہ اثبات اور نہ ان کی کوئی ضد ہے (رسالۂ مذکور، ص ۱۰۵) ۔ یہ قول وحدۃ الوجود پر عقیدہ رکھنے والوں کا ہے کہ خدا کی طرف سے کوئی چیز صادر ہوتی ہے، یا خدا پر کوئی چیز وارد ہوتی ہے (رسالۂ فلسفیہ، ص ۱۰۸ تا ۱۱۰) ۔ فعل و مشیت ذات خداوندی سے صدور نہیں پاتے اور نہ مادۂ خدا (نعوذ باللہ) سے وہ وجود میں آتے ہیں کیونکہ خدا کی نہ کوئی صورت ہے، نہ مادہ اور اپنی مخلوق کی طرح وہ مرکب نہیں ۔ خدا مشیت اور فعل کے لیے اپنی ذات میں مشیت ہے اور کسی سابقہ مادے کے بغیر موجودات کو عدم سے وجود میں لایا ہے (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۱۱) ۔ پس مشیت خلق ہے اور تمام کمالات و قوی کی مالک ہے ۔ اللہ تعالٰی فرماتا ہے : "اِنَّمَآ اَمْرُہٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَیْئًا یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ" ۔ یعنی امر خدا اس طرح ہے کہ جو وہ ارادہ فرماتا ہے تو کہتا ہے کہ ہو جا، پس وہ ہو جاتا ہے ۔ پس سب کام امر الٰہی سے ہیں اور ذات خداوندی میں فعل یا حرکت نہیں ۔ اہل تشیع کا اجماع اس بات پر ہے کہ آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم ہی نفس پیغمبر ہیں اور ان سے ملحق ہیں اور معصومین سے امر پروردگار کے خلاف کوئی بات سرزد نہیں ہوتی ۔ پس سب کام ان کے خدا سے نسبت رکھتے ہیں، بلکہ ان کی مشیت کو خدا سے نسبت ہو جاتی ہے ۔ کیونکہ وہ کوئی بات ایسی نہیں کرتے، جو خدا نہ چاہے ۔ جب یہ کہتے ہیں کہ افعال خدائی ان سے سرزد ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب اس کے سوائے کچھ نہیں کہ وہ خدا کے امر و فعل کے نمائندے ہو جاتے ہیں اور ان کا فعل اس موقع پر ہر چیز میں نافذ و مؤثر ہو جاتا ہے ۔ مؤثر جو ہوتا ہے، وہ امر خدا ہے، نہ امر بشر ۔ (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۲۵ تا ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۳۷) ۔ پس چونکہ امام معصوم تمام مراتب فعل پروردگار پر رضامند ہوتا ہے پس اس کا فعل، فعل خدا بن جاتا ہے اور فعل پروردگار کے آثار و صفات اس میں جمع ہو جاتے ہیں (رسالہ فلسفیہ، ص ۱۳۳) ۔

مآخذ : (۱) ابوالقاسم ابن زین العابدین : فہرست، بار اول، چاپخانہ سعادت کرمان ؛ (۲) وہی مصنف : وادی السلام، بار دوم، چاپخانہ مذکور ؛ (۳) وہی مصنف : رسالہ فلسفیہ، بار سوم، شمارہ ۲۰، چاپخانہ مذکور ۔

(عبداللہ مجرین)

شَیْخِیَّہ : سلسلۂ شاذلیہ [رک باں] کی ایک شاخ کا نام، جسے "سلسلے" کے بجائے برادری کہنا زیادہ موزوں ہوگا ۔ اس کی بنیاد عبدالقادر بن محمد (۹۵۱ تا ۱۰۲۳ھ / ۱۵۴۴ تا ۱۶۱۵ء) نے قائم کی تھی جو سیدی شیخ (سیدی شیخ) کے لقب سے مشہور تھا ۔ وہ خلیفۃ الرسولؐ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالٰی عنہ کی صلبی اولاد میں سے تھا ۔ اس کا تعلق اس شاخ سے تھا جس کے افراد پہلی صدی ہجری میں عرب سے نکل کر مصر میں آباد ہوئے اور پھر وہاں سے تونس چلے گئے، جہاں وہ ۶۹۹ تا ۸۰۲ھ مقیم رہے ۔ اس کے بعد ان کا مستقر المغرب رہا، جہاں یہ بوبکریہ

یا اولاد ابوبکرؓ کے نام سے مشہور تھے۔

سیدی شیخ شاذلیہ سلسلے کا مقدم تھا۔ اس نے اس سلسلے کے طریقے کو اس اضافے کے ساتھ کہ پانچوں نمازوں میں سے ہر نماز کے بعد ۳ مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھی جائے، قائم رکھا۔ اس کے زھد و اتقا نے اسے تمام دینی اور دنیوی امور میں اپنی قوم کا سردار بنا دیا۔ اپنے بے شمار ملاقاتیوں کے لیے قیام گاہ بنانے کی غرض سے اس نے الأبیض میں ایک محل (قصر) تعمیر کرایا جو اس وقت بھی شیخیہ کے پانچ معاون میں سے ایک ہے۔ اس کا منصب اس کے خاندان میں کئی پشتوں تک موروثی بنا رہا، لیکن اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں تفرقہ رونما ہو گیا جس کی وجہ سے شیخیہ، شرگہ [شرقی] اور غربہ [غربی] نامی دو گروھوں میں بٹ گئے؛ ان کی بعد کی تاریخ میں یہ تفریق غالب رہی۔ انیسویں صدی میں ایک شخص بوعممہ (عمامہ ؟) نے ان دونوں فریقوں کو اپنے زیر اقتدار جمع کرنا چاہا اور اس اقتدار کا دعوٰی اس نے اس بنا پر کیا کہ [بزعم خود] اسے اللہ تعالٰی نے براہ راست سیدی شیخ کا جانشین بنا کر بھیجا ہے۔ اس کا ذاتی رویہ عوام پسند درویشوں سے ملتا جلتا تھا، مزید براں اس میں عیسائیوں سے مغائرت بھی نمایاں تھی۔ اس نے طریقۂ شیخیہ میں ایک ذکر اور ایک دعا کا اضافہ کیا۔

شیخیہ کا مرکز زیادہ‌تر الجزائر اور مراکش کے مابین جنوبی سرحدی علاقے میں واقع ہے۔ بظاہر ان کی یہ تحریک ملک کے باہر کبھی نہیں پھیلی۔

مآخذ : (۱) L. Rinn : *Marabouts et Khouan*، ص ۲۹۹ ببعد ؛ (۲) O. Depont اور X. Coppolani : *Les confréries religieuses musulmanes*، ص ۲۶۸ ببعد، نیز رک بہ "طریقہ".

(J. DENY)

* **شیدا (مُلّا)** : فارسی زبان کا ایک شاعر، فتح پور سیکری [ہند] میں پیدا ہوا اور وہیں نشو و نما پائی۔ کچھ مدت تک مرزا عبدالرحیم خانخاناں کا مصاحب رہا اور پھر جہانگیر کے بیٹے شہزادہ شہر یار کی ملازمت میں چلا آیا۔ اس کے بعد شاہجہان کی ملازمت میں داخل ہوا اور اس کا نام احدیوں میں درج ہو گیا۔ بڑھاپے میں ملازمت چھوڑ کر کشمیر چلا گیا اور شاہجہان نے اس کے لیے وظیفہ مقرر کر دیا۔ وہ غالباً ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء میں وفات پا گیا۔

عبد الحمید لاہوری کا بیان ہے کہ شیدا بہت کم‌علم تھا، لیکن دیگر مصنفین کی رائے اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ فی البدیہہ نہایت عمدہ اشعار کہہ سکتا تھا اور کہا جاتا ہے کہ اس نے کل ایک لاکھ شعر کہے ہیں۔ ایک قصیدے میں وہ اپنے ہم‌عصر قدسی (حاجی محمد جان) کے ایک قصیدے کے شعر کے نقائص و عیوب بالتفصیل بیان کرتا ہے؛ یہ قصیدہ اور اس کی مثنوی دولت بیدار دونوں مشہور ہیں۔ اس نے طالب آملی، میر الٰہی اور دیگر معاصر شعرا کی ہجویں کہیں، اس لیے دوسروں نے بھی اس کی خوب ہجو کہی اور ہنسی اڑائی۔ اسی سلسلے میں شیدا کا اجمیر میں ۱۰۲۴ھ/۱۶۱۵ء میں شیخ فیروز سے مشہور مناظرہ ہوا۔

مآخذ : (۱) عبدالحمید لاہوری : بادشاہ نامہ، کلکتہ ۱۸۶۷ء، ۱ : ۳۵۸ تا ۳۵۹؛ (۲) جلال الدین محمد الطباطبائی : بیاض، Br. Mus. Or. ۱۶۸، ورق ۱۷۲ الف، Rieu، ۲ : ۶۹۳؛ (۳) شیر خان لودی : تذکرۂ مرآۃ الخیال، کلکتہ ۱۸۳۱ء، ص ۱۴۷ تا ۱۵۱؛ (۴) غلام علی آزاد بلگرامی : مآثر الکرام، ج ۲ (سرو آزاد)، حیدرآباد ۱۹۱۳ء، ص ۸۲ تا ۸۳، نیز ص ۶۱ تا ۶۲، ۲۲۸؛ (۵) علی احمد سندیلوی : تذکرۂ مخزن الغرائب، (مخطوطات Bodlien اور دارالمصنفین اعظم گڑھ، بھارت)؛ (۶) شبلی نعمانی : شعر العجم، بار سوم اعظم گڑھ ۱۹۲۳ء، ۳ : ۱۷۳، ۶۲، ۲ : ۶۰؛ ۵ (بار اول) : ۱۸۴؛ (۷) عبدالغنی خان :

تذکرۂ شعراء، علی گڑھ ۱۹۱۶ء، ص ۸۷ (۱۰۴۲ء کے بجائے ۱۰۵۲ء پڑھیے)۔

(اے۔ صدیقی)

* شیر : (ف)، مساند (ع) رک بآں۔

* شیراز : ایران کے صوبۂ فارس کا دارالحکومت جو اصفہان کے جنوب کی طرف ایک کھلے میدان میں واقع ہے، اسے حضرت عمرؓ کی خلافت کے اختتام پر ابوموسی الاشعری اور عثمان بن ابی العاصیؓ نے فتح کیا۔ الحجّاج کے چچا زاد بھائی اور نائب محمد بن القاسم بن محمد بن الحکم ان ابی عقیل الثقفی نے خلیفۂ ولید بن عبدالملک کے عہد میں اسے دوبارہ تعمیر کرایا۔ اس کی تعمیر صوبۂ اَرد شیر خُرہ کے ایک قدیم شہر کے کھنڈروں پر ہوئی جس کا دارالحکومت گُور (جُور)، یعنی جدید فیروز آباد تھا۔ ابو کالیجار سلطان الدّولہ (آل بویہ) نے ۴۳۶ تا ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۴ تا ۱۰۴۸ء اس کی دیواریں بنوائیں جن میں ۱۲ دروازے رکھے گئے (المقدسی، ص ۴۳۰، صرف آٹھ دروازوں کے نام دیتا ہے)؛ محمود شاہ اِنْجو نے، جو مظفریوں کا حریف تھا، آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں ان دیواروں کی مرمت کرائی۔ ۷۹۵ھ/ ۱۳۹۳ء میں تیمور شہر کے سامنے آ پہنچا، تو شاہ منصور مظّفری نے، اس پر حملہ کر دیا لیکن وہ میدان جنگ میں کام آیا۔ ۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۲ء میں شیراز پر افغانوں نے قبضہ کر لیا۔ کریم خاں زَند [رک بآں] نے اسے اپنا دارالحکومت بنا لیا۔ اس کے اِرد گرد دیواریں اور خندقیں کھدوائیں، اس کے بازاروں کی فرش بندی کرائی اور وہاں خوبصورت عمارتیں بنوائیں، خصوصاً بڑا بازار۔ ۱۸۱۲ء اور ۱۸۲۴ء کے زلزلوں سے یہ شہر ویران ہو گیا۔ کسی زمانے میں اس میں ایک قدیم قلعہ، جو سوبَنْد (الاصطخری، ص ۱۱۶) کہلاتا تھا، موجود تھا؛ اسلام کی ابتدائی صدیوں تک بھی اس میں پارسیوں کے دو آتشکدے موجود تھے جن میں سے ایک کاریان اور دوسرا ہُرمُز کہلاتا تھا۔ اس کے دروازوں کے باہر کی طرف موضع بِرکان میں (الاصطخری، ص ۱۱۹) ایک تیسرا آتشکدہ بھی موجود تھا جسے سُوبان کہتے تھے۔

شیراز کی شراب مشہور ہے۔ یہ موضع خُلّار یا خَلّار سے آتی ہے۔ شیراز شہد اور چکی کے پتھروں کی وجہ سے بھی مشہور ہے۔ اس میں نہر رکن آباد سے جس کا ذکر حافظ نے اپنے اشعار میں کیا ہے اور جو عضد الدّولہ کے باپ رکن الدولہ بویہی نے کھدوائی تھی، پانی آتا ہے اور سعدیؒ کے مزار سے قریب کی نہر سے بھی۔ اس شہر میں تین مشہور مسجدیں ہیں:

۱۔ جامع عتیق جو عمرو بن لَیث نے تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بنوائی تھی؛ (۲) نئی مسجد جو اتابک سعد بن زنگی سُلغُری نے چھٹی صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں تعمیر کرائی تھی؛ (۳) مسجد سُنقُر جو پہلے سُلغُری اتابک نے بنوائی تھی۔

یہاں بہت سے اولیا کے مزار بھی ہیں جن کی وجہ سے شہر کا نام "برج اولیا" اولیا کا قلعہ پڑ گیا ہے۔ خصوصاً علوی احمد بن محمد بن موسی الکاظم اور سعدی و حافظ کے مزار جو شہر کے شمال کی طرف واقع ہیں۔ یہاں "دلگشا" اور "ہفت تن" نامی باغ بھی ہیں۔ اس شہر میں پچی کاری کا کام ہوتا ہے جو خاتم کاری کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ پوشاک و لباس کے قماش، تار کی بہت باریک جالیاں، زربفت اور کچا ریشم تیار ہوتا ہے۔ یہ شہر شعرا اثیر المعروف بہ شفیداء، اہلی، بسحق (ابو اسحاق حلّاج)، حافظ، سعدی، عرفی، بابا فغانی، مجدالدین ھمگر، مانی اور مذہبی داعی علی محمد باب کا مولد تھا۔ اسی نام کا ایک گاؤں بھی ہے جو سمرقند کے شمال میں وہاں سے چار فرسخ یا سولہ میل کے فاصلے پر واقع ہے (Quatremère : NE، ۱۴ : ۴۰۹؛ JA جنوری ۱۸۵۲ء، ص ۸۲؛ Burnes : Voyage à Boukhara، ۳ : ۲۰۷).

مآخذ : (۱) یاقوت : معجم، طبع وستنفلڈ Wüstenfeld، ۳ : ۳۴۸ = Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۳۶۱؛ (۲) مراصد الاطلاع، ۲ : ۱۳۹؛ (۳) *BGA* (الاصطخری، ص ۱۲۴؛ ابن حوقل، ص ۱۹۵؛ المقدسی، ص ۴۲۹)؛ الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۰؛ (۴) البلاذری : فتوح، ص ۳۸۸، ۳۸۶؛ (۵) احمد اللہ المستوفی : نزهة القلوب، طبع لسٹرینج Le Strange، ص ۱۱۴ تا ۱۱۵، ترجمہ ص ۱۱۲ تا ۱۱۳؛ (۶) ابن البلخی : فارس نامہ، (طبع لسٹرینج و نکلسن Nicholson، *GMS*، ۱۹۲۱ء)، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴؛ (۷) E. G. Browne : *A year amongst the Persians*، ص ۲۶۳ ببعد؛ (۸) لسٹرینج : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱، ۲۹۳؛ (۹) سامی بے : قاموس الاعلام، ۴ : ۲۸۹۵؛ (۱۰) J. Dieulafoy : *La Perse, chaldée et la Susiane*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۴۲۲ ببعد، ۴۴۰ ببعد؛ (۱۱) Niebuhr : *Reise naar Arabie*، ایمسٹرڈم، ۱۷۸۰ء، ۲ : ۱۰۷ ببعد.

(Cl. HUART)

* **الشیرازی** : رک بہ بسحاق (= ابو اسحٰق).

* **الشیرازی** : ابو اسحٰق ابراہیم بن علی بن یوسف فیروز آبادی، شافعی فقیہ جو ۳۹۳ھ / ۱۰۰۳ء میں فیروز آباد میں پیدا ہوئے۔ وہ فقہ کے مطالعے کے لیے ۴۱۰ھ میں شیراز گئے، پھر بصرے گئے اور شوال ۴۱۵ھ / دسمبر ۱۰۲۴ء میں بغداد پہنچے۔ جہاں انھوں نے ابو حاتم القزوینی (م ۴۴۰ھ) سے علم اصول اور ابو الطیب الطبری (م ۴۵۰ھ) سے فروع کی تکمیل کی۔ ۴۳۰ھ / ۱۰۳۸-۱۰۳۹ء میں انھوں نے بغداد میں درس دینا شروع کر دیا (السبکی، ۳: ۱۷۷)؛ ان کی فضیلت کا چرچا تھوڑے ہی عرصے میں اس حد تک ہو گیا کہ طالبان علم ان کے سامنے زانوے تلمذ طے کرنے کے لیے دنیاے اسلام کے اطراف و اکناف سے آنے لگے۔ ان کے بہت سے شاگرد خلیفہ کی مملکت کے مشرقی حصے میں قاضیوں اور خطیبوں کے عہدوں پر مامور ہو گئے۔ ۴۵۹ھ / ۱۰۶۷ء میں نظام الملک نے انھیں اپنے بنا کردہ مدرسۂ نظامیہ (بغداد) کے افتتاح کے لیے (جو پہلا عام مدرسہ تھا) مامور کیا، لیکن چونکہ شیرازی نہ آئے اس لیے ابن الصباغ نے اس کا افتتاح کیا۔ جب ان کے شاگردوں نے یہ دھمکی دی کہ ہم ابن الصباغ کے پاس چلے جائیں گے، تو آخرکار انھوں نے مدرسے کی صدارت قبول کر لی اور تا دم مرگ اس میں تعلیم دیتے رہے (ابن الصابغ، در ابن خلکان، ۱ : ۲۰۴)؛ جب الاشعری کی تعلیمات کے بارے میں ابو نصر بن القشیری (م ۵۱۴ھ) اور حنابلۂ بغداد کا جھگڑا خونریزی پر منتج ہوا، تو شیرازی نے بڑی شدت سے اشعریوں کی حمایت کی اور وزیر کو حنبلی شیخ کی گرفتاری پر آمادہ کر لیا (ابن الأثیر، ۷۱ : السبکی، ۳ : ۹۸ ببعد؛ ۴ : ۲۵۱)۔ ذوالحجہ ۴۷۵ھ / مئی ۱۰۸۳ء میں خلیفۃ المسلمین کی جانب سے انھیں نیشاپور میں ایک خاص مقصد سے بھیجا جانا، ان کے زبردست اثر و اقتدار کی دلیل ہے۔ ان کا یہ سفر گویا ایک فاتحانہ جلوس تھا؛ نیشاپور میں امام الحرمین خود ان کے استقبال کے لیے باہر آئے اور ان کا ترغل اٹھا کر چلے۔ دونوں کے درمیان مباحثے ہوئے جن میں امام الحرمین نے اپنے مدّ مقابل کی برتری کا اعتراف کیا۔ بغداد سے مراجعت کے فوراً بعد شیرازی ۲۱ جمادی الآخرہ ۴۷۶ھ / نومبر ۱۰۸۳ء میں فوت ہو گئے۔ انھیں باب ابرز کے قبرستان میں بڑے اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا، خلیفۃ المسلمین نے نماز جنازہ پڑھائی۔ ان کے ماتم میں مدرسۂ نظامیہ اس کے بانی نظام الملک کے حکم سے پورے ایک سال تک بند رہا۔ وزیر تاج الملک (م ۴۸۶ھ) نے ایک تربت [مقبرہ] اور اس کے قریب ہی ایک مدرسہ تعمیر کروا دیا (ابن الأثیر، ۱۷ : ۱۳۷).

ان کی مشہور تصالیف یہ ہیں: (۱) کتاب التنبیہ فی الفقہ، ۴۵۲ تا ۴۵۳ھ میں لکھی گئی، طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۷۹ء، فقہ پر ایک جامع، مگر مختصر کتاب جس کی اکثر شرحیں لکھی گئیں؛ (۲) ایک جامع تصنیف کتاب المہذب فی المذہب، ۴۵۵ تا ۴۶۹ھ میں لکھی گئی؛ (۳) کتاب تذکرۃ المسؤلین، حنفیوں اور شافعیوں کی تعلیمات پر متعدد جلدوں میں ایک اختلافی تصنیف جو شاید اب کہیں موجود نہیں (حاجی خلیفہ، عدد ۲۸۴۸)؛ (۴) طبقات الفقہاء، پہلی دو صدیوں سے ان کے اپنے عہد تک کے مذاہب اربعہ کے فقہا کے مختصر سوانح۔ بعد میں آنے والے سوانح نگاروں نے اکثر اس کا حوالہ دیا ہے، یہ کتاب طبع ہو چکی ہے (قاہرہ ۱۳۲۳ھ)؛ (۵) کتاب اللمع فی اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

مآخذ: (۱) السمعانی: کتاب الانساب، G.M.S.، ج ۲۰، ورق ۳۳۵؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، ۳: ۳۰۹؛ (۳) ابن الاثیر: انجمن ۱۰: ۳۸، ۲۱، ۸۱ ببعد، ۸۵؛ (۴) النووی: تہذیب الاسماء، ص ۶۳۲ تا ۶۳۴؛ (۵) ابن خلکان: وفیات، ۱: ۵ ببعد؛ (۶) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری، قاہرہ ۱۳۲۴ھ، ۳: ۸۸ تا ۱۱۱، ۲۷۵ تا ۲۸۰؛ (۷) وسٹنفلٹ Wüstenfeld: Schafi'iten، عدد ۴۵۲ (Abh. Gött. Ges. Wiss.، ج ۳۷ [۱۸۹۱ء])؛ (۸) براکلمان: Brockelmann: G A L، ۱: ۳۸۷؛ نیز دیکھیے ۱: ۴۳۳، عدد ۲؛ [(۹) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۱۱۲۱ ببعد]۔

(HEFFENING)

* **الشیرازی**: ابو الحسین عبد الملک بن محمد، ایک ریاضی دان، جو تقریباً بارھویں صدی عیسوی کے وسط میں گزرا ہے۔ اس نے قدیم ریاضی اور علم ہیئت کا مطالعہ کیا تھا۔ اس کے زمانے میں Apollonius of Perga کی مخروطیات کا ایک اچھا عربی ترجمہ از ہلال بن ابی ہلال الحمصی (م ۸۸۳ - ۸۸۴ء) و ثابت بن قرۃ الحرانی (۸۲۶ تا ۹۰۱ء) موجود تھا۔ اس کی مدد سے اس نے xwvixa کے مضامین کا ایک خاکہ تیار کیا۔ جس کا عربی ترجمہ آکسفرڈ میں ہے (Bodl، ۹۱۳، ۹۸۷، ۹۸۸) بطلمیوس کی المجسطی کا مختصر بھی اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جس سے قطب الدین شیرازی (۱۲۳۶ تا ۱۳۱۱ء) [رک بآں] نے مجسطی کا فارسی ترجمہ تیار کیا۔ اپولونیس Apollonius کی مخروطیات کے عربی ترجمے ریاضی کی تاریخ کے لیے بہت مفید ہیں کیونکہ اس مشہور تصنیف کی آخری سات کتابوں میں سے تین صرف عربی ہی میں باقی رہ گئی ہیں اور xwvixn (عربی مخروطیات) کی آٹھویں کتاب عرب مترجم کے عہد تک ناپید ہو چکی تھی۔

مآخذ: (۱) H. Suter: *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*، لائپزگ ۱۹۰۰ء، ص ۱۲۶، ۱۵۸؛ (۲) L.M. Ludwig Nix: *Das fünfte Buch der Conica des Appollonius von Perga in der arabischen Übersetzung des Thābit ibn Corrah*، لائپزگ ۱۸۸۹ء، ص ۳ تا ۷ (طباعت کی غلطیوں سے خالی نہیں)۔

(C. SCHOY)

الشیرازی: صدر الدین: رک بہ صدرا (مُلّا)۔ ⊛

* **شیر شاہ**: فرید الدین، دہلی کے سُوری خاندان کا بانی، وہ افغانوں کے قبیلۂ سور [رک بآں] کے حسن خان کا بیٹا تھا، جسے سکندر لودی نے بہار میں سہسرام کی جاگیر عطا کی تھی۔ شیر خان نے اپنی تعلیم کو جونپور میں نہایت استقلال سے جاری رکھا اور بعد ازاں اپنے باپ کی جاگیر کے انتظام کے سلسلے میں اس نے محکمۂ مال کے نظم و نسق کی تمام جزئیات کا دقیق علم حاصل کر لیا۔ اسے بابر کے سامنے پیش کیا گیا، لیکن اس [غیر شعوری] اندرونی نفرت سے، جو

بابر کو اس سے محسوس ہوئی، دہشت زدہ ہو کر وہ دربار سے بھاگ گیا۔ اس نے بنگال کے سلطان پر جو فتوحات حاصل کیں، اُن کی وجہ سے وہ عملاً بہار کا خود مختار بادشاہ بن گیا! اور اس کے باوجود کہ ہمایوں نے بہار اور بنگال پر حملہ کرکے وہاں بظاہر اپنی حکومت قائم کر لی، شیرخاں رہتاس کے قلعے میں محفوظ رہا، چنانچہ جب ہمایوں کو اُس کے بھائی ہندال کی بغاوت کی وجہ سے بنگال سے واپس بلایا گیا تو اس نے اس کا تعاقب کیا اور ۲۶ جون ۱۵۳۹ء کو دریائے گنگا پر "چوسا" کے مقام پر اسے زبردست شکست دی۔ شیر خان بنگال میں بادشاہ بن گیا اور اگلے سال اس نے آگرے پر چڑھائی کر دی۔ ہمایوں نے ۱۷ مئی ۱۵۴۰ء کو قنوج میں اس کا مقابلہ کیا، لیکن پھر شکست کھائی اور آگرے میں مختصر سے قیام کے بعد لاہور کی طرف بھاگ گیا۔ شیرخان نے جو اب شیر شاہ کہلاتا تھا، اس کا تعاقب کیا۔ ہمایوں بھاگ کر سندھ میں چلا گیا اور اس کا بھائی کامران کابل کو اور شیر شاہ شمالی اور مشرقی ہند کا حکمران بن گیا۔ اس نے لندلہ کی پہاڑیوں پر ایک قلعہ تعمیر کرکے، جس کا نام اپنے بہار کے مضبوط قلعے کے نام پر رُہتاس رکھا، اپنی شمالی سرحدوں کو محفوظ کر لیا اور پھر بنگال میں جا کر اس صوبے کو چھوٹے چھوٹے جاگیر داروں میں تقسیم کر دیا، کیونکہ اس کے اپنے دور عمل سے یہ ثابت ہو چکا تھا کہ کسی ایک طاقتور حاکم کے ماتحت کسی علاقے کو رکھنا خالی از خطر نہیں۔

۱۵۴۲ء میں اُس نے مالوے میں اپنی حکومت قائم کر لی اور شجاعت خان کو وہاں کا حاکم بنا کر ۱۵۴۳ء میں آگرے واپس چلا گیا۔ ۱۵۴۴ء میں اُس نے جودھ پور کے راجہ پر حملہ کیا اور اسے شکست دی، لیکن اتنی دقت سے کہ اس نے اس سرزمین کے غیر زرخیز ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا: "وہ باجرے کی ایک مٹھی کے عوض میں ہندوستان کی سلطنت کو تقریباً کھو بیٹھا تھا"۔ ۱۵۴۵ء میں اُس نے کالنجر کے مضبوط قلعے میں ایک ہندو سردار کو محصور کر لیا۔ ۲۲ مئی کو وہ گولہ باری کے نتائج کو دیکھ رہا تھا کہ ایک گولہ بارود کے اس ذخیرے میں آ کر پڑا جس کے نزدیک وہ کھڑا تھا اور اس کے دھماکے سے وہ بہت بری طرح جھلس گیا۔ اگرچہ وہ نہایت درد و کرب میں مبتلا تھا، لیکن جب ہوش میں آتا تھا تو جنگ کی ہدایات برابر دیتا جاتا تھا، یہاں تک کہ جب اسے قلعہ فتح ہونے کی خبر سنائی گئی، تو اس کا طائر روح قفس عنصری سے پرواز کر گیا۔ اس کا بیٹا اسلام شاہ اس کا جانشین ہوا۔

تیموری عہد کے درباری مؤرخین نے شیر شاہ سے، جسے وہ شیر خان لکھتے ہیں، بہت کم انصاف برتا ہے، حالانکہ وہ ہندوستان کے عظیم ترین حکمرانوں میں سے تھا اور اس کی شہرت صرف اکبر اعظم کی شہرت کے آگے ماند پڑ جاتی ہے جس پر وہ بعض لحاظ سے فوقیت رکھتا تھا اور بعض باتوں میں کمتر تھا۔ سُنار گاؤں سے دریائے سندھ تک اور آگرے سے مانڈو تک ۱۸۰۰ ہندوستانی فرسخ (کوس) لمبی سڑک پر اس نے ۱۸۰۰ کاروان سرائیں بنوائیں، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک مسجد اور پورا عملہ متعین تھا۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے کچے اور پکے ہوئے کھانے کا انتظام کیا۔ ڈاک کے گھوڑے ہر وقت تیار ملتے اور مسافر سڑکوں کے کنارے اُگے ہوئے پھل دار درختوں سے تازہ دم ہو جاتا تھا۔ اس نے اس حد تک امن و امان قائم کر دیا تھا کہ "ایک بڑھیا رات کے وقت کُھلے میدان میں ایک سونے کی ٹوکری لے کر بغیر کسی محافظ کے اطمینان سے سو سکتی تھی"۔ مؤرخ بدایونی اس بات پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے کہ وہ ایسے منصف بادشاہ کے عہد حکومت میں پیدا ہوا اور اس کی رعایا اور خود اس کے لیے یہ افسوس کی

بات تھی کہ ایسے سلطنت اس وقت ملی جب اس کا آفتاب عمر غروب ہونے کو تھا ۔

مآخذ : (۱) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، متن اور ترجمہ، ج ۱، از G.S.A. Ranking؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، در Bibliotheca Indica، the Asiatic Society of Bengal؛ (۳) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، بمبئی، طبع سنگی ۱۸۳۲ء؛ (۴) کالکارنجن قانون گو: *Sher Shah*، کلکتہ ۱۹۲۱ء؛ (۵) R. Temple: *A new View of Sher Shah Sur*، در *Indian Antiquary*، ۱۹۲۲ء ۔

(T. W. HAIG)

⊛ [**تعلیقہ :** شیرشاہ سوری نے کم و بیش پانچ برس حکومت کی، لیکن اس قلیل مدت میں اس نے عظیم جنگی کارنامے سرانجام دیے، ایک زبردست مرکزی حکومت قائم کی، نظم و نسق کو جدید خطوط پر قائم کیا، زندگی کے ہر شعبے میں اصلاحات کیں، جن کا نتیجہ ملکی امن و امان، خوشحالی اور ترقی کی صورت میں نکلا ۔

اس نے ملکی نظم و نسق کو سائنٹیفک اصولوں پر چلانے کی خاطر اپنے ممالک محروسہ کو سنتالیس قسمتوں (=ضلعوں) اور ایک لاکھ سولہ ہزار پرگنوں (=تحصیلوں) میں تقسیم کیا ۔ ہر پرگنے میں مندرجۂ ذیل عہدے دار مقرر کیے : (۱) عامل، (۲) شقہ دار، (۳) فوطہ دار (=خزانچی)، (۴) کارکن فارسی نویس، (۵) کارکن ہندی نویس، (۶) چودھری، (۷) قانونگو اور (۸) امین (زمین کی پیمائش کرنے والا) ۔ چند پرگنوں کو ملا کر ایک سرکار (=ضلع) اور اضلاع کو صوبوں کے ماتحت کیا ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ قانونگو اور چودھری کے دو نئے عہدے شیر شاہ نے وضع کیے تھے ۔ اسلام کی یہ رواداری ہے کہ یہ عہدے زیادہ تر ہندوؤں کو دیے جاتے تھے ۔ اس نے ہر گاؤں کی مزروعہ اراضی کی معیاری جریب سے پیمائش کرائی اور پنجاب و شمالی ہند کے تمام علاقوں میں یکساں قواعد و ضوابط نافذ کیے ۔

شیر شاہ کی سیاسی حکمت عملی کی کامیابی کے عوامل میں سے ایک یہ تھا کہ وہ جو علاقہ فتح کرتا اس کی زرعی اصلاحات کی طرف خاص توجہ دیتا، اور مزارعین اور زمینداروں کو حکام کے ظلم و استحصال سے محفوظ رکھنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ۔ علاوہ بریں، اس نے انتظامیہ کی بدعنوانیاں اور نقائص دور کرنے اور اسے مؤثر و فعّال بنانے کی خاطر متعدد اصلاحات کیں، مروجہ قوانین میں ترمیم و تنسیخ کی اور نئے قوانین وضع کیے اور ان پر سختی سے عمل کرایا ۔

شیر شاہ ایک شیر دل سپاہی تھا اور اہل درد حکمران بھی؛ چنانچہ اس نے رفاہ عامہ کے کاموں میں گرانقدر حصہ لیا ۔ اس نے ملک میں سڑکوں کا جال بچھا دیا، سڑکوں کے کنارے پر ہر دو کوس کے فاصلے پر مسافروں کے لیے سرائے تعمیر کرائی، جن کی تعداد سترہ سو تھی، نیز اس نے کنویں کھدائے ۔ ایک سڑک جسے جرنیلی سڑک (Grand Trunk Road) کہتے ہیں، دریاے سندھ کے کنارے سے خلیج بنگالہ تک دو ہزار کوس لمبی تھی ۔ ہر سرائے میں حکومت کی طرف سے مسلمانوں اور ہندوؤں کی سکونت اور کھانے پینے کا علیحدہ اور مفت انتظام تھا، اور اس کے وسط میں مسجد اور کنواں ہوتا تھا، جس میں مؤذن، خادم اور پیش امام مقرر تھا ۔ مسافروں کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لیے پولیس کا انتظام تھا ۔

عوام کو افراط زر، احتکار، اجارہ داری، چور بازاری کی مضرتوں سے محفوظ رکھنے کی خاطر شیر شاہ نے خاص قوانین بنائے تھے، جن پر بڑی سختی سے عمل درآمد کرایا جاتا تھا ۔ اشیاے صرف کے نرخ حکومت مقرر کرتی تھی اور بازاروں میں نرخنامے کے خلاف اشیاے صرف کا بیچنا ممنوع اور قابل تعزیر تھا ۔

تاجروں اور مسافروں کے متعلق شاہی احکام یہ تھے کہ ان کے ساتھ شاہی مہمانوں جیسا سلوک کیا جائے۔

معاشرے میں انسداد جرم کے لیے شیر شاہ نے جو قوانین بنائے ان میں سے ایک قانون جو بڑا مؤثر ثابت ہوا یہ تھا کہ مجرموں مثلاً قاتلوں، رہزنوں، ڈاکوؤں، چوروں وغیرہ کو گرفتار کرنا اور ان سے مسروقہ یا مغروقہ مال برآمد کرنا، گاؤں یا علاقے کے مقدموں اور زمینداروں کی ذمے داری تھی۔ کسی مسافر یا تاجر کی وفات کی صورت میں قانون یہ تھا کہ اس کا ترکہ شاہی دیوان خانے کے بجائے اس کے ورثا کو تلاش کرکے حوالے کیا جائے۔ فرشتہ بھی شیر شاہ کے اس حسن انتظام کی تعریف کرتا ہے کہ امن و سلامتی کا یہ عالم تھا کہ جنگل اور حضر میں لوگوں کو اپنے مال و دولت کی طرف سے کوئی اندیشہ یا خطرہ نہ ہوتا تھا (سید ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، بدون تاریخ ۱ : ۳۱۵ ببعد)۔ اس کے عہدحکومت میں ہر شخص کو شخصی یا بنیادی حقوق حاصل تھے، چنانچہ کسی شخص کو حبس بیجا میں رکھنا یا اس سے بیگار لینا یا بلا معاوضہ کوئی چیز لینا جرم تھا۔ اس طرح کوئی فوجی سپاہی، حاکم یا کوئی اور شخص درخت کاٹنے یا کھیتی کو نقصان پہنچانے کا مجاز نہ تھا، اس کا بڑی سختی سے محاسبہ کیا جاتا تھا۔

شیر شاہ نے دیوانی اور فوجداری عدالتوں کی شرعی بنیاد پر تشکیل نو کی۔ اس کی حکومت کی طرف سے قضاۃ کی تقرری کی جو اسناد دی جاتی تھیں، ان میں واضح طور سے ان کے لیے یہ ہدایت مرقوم ہوتی تھی کہ مسجدوں میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کی جائے، نیز نماز ظہر کے بعد قاضی اور تمام نمازیوں پر لازم تھا کہ وہ دس تیر پھینکنے کی مشق کریں۔ اس تیر اندازی کی ہدایت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ طریقہ اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہٖ و سلم کے ارشاد کی تعمیل میں جاری کیا تھا، اس لیے کہ بہ سلسلۂ جہاد حدیث طیبہ میں شہسواری اور تیر اندازی کی مشق کی تاکید آئی ہے (البخاری، کتاب الجہاد)۔

شیر شاہ نے اپنی جارحانہ اور مدافعانہ قوت کو ناقابل تسخیر بنانے کی خاطر عسکری نظام میں کئی متعدد اصلاحات کیں اور ایک زبردست لشکر جرّار تیار کیا، جس میں ڈیڑھ لاکھ سوار، پانچ ہزار جنگی ہاتھی اور متعدد جیوش توپ و تفنگ سے مسلح تھے۔ اس نے پنجاب کی سرحد پر کشمیریوں اور گکھڑوں کے حریت پسند باشندوں کے حملوں اور بغاوتوں سے بااحسن وجوہ عہدہ برآ ہونے کے لیے قلعۂ رہتاس نو میں سب سے زیادہ فوج متعین کی، جس کی تعداد تیس ہزار تھی۔ جاگیرداروں اور منصب داروں کے پاس جو فوج تھی وہ اس کے علاوہ تھی۔ علاوہ بریں، امدادی قلعوں کا سلسلہ شمالی پنجاب میں سیالکوٹ کے قریب مان کوٹ تک اور وہاں سے پہاڑوں پہاڑوں نگر کوٹ تک جال کی طرح پھیلا ہوا تھا۔ اس نے اہم فوجی مقامات پر متعدد قلعے تعمیر کرائے، جن میں سے قلعۂ رہتاس نو (پنجاب میں)، قلعۂ شیر گڑھ (قنوج میں)، قلعۂ بھیں کنڈلی (بھورہ کھنڈ میں)، قلعہ شیر کوہ (کوہستان بھورہ کھنڈ میں)، دریائے جمنا کے کنارے دو قلعے خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔

مارشین کے نزدیک مسلمان حکمرانوں میں سلطان شیر شاہ پہلا حکمران ہے جس نے ڈاک کا انتظام سواروں کے ذریعے کیا (صولت شیر شاہی، ص ۳۹)۔ شیر شاہ نے تین ہزار چار سو گھوڑ سوار خبررسانی کے لیے مامور کیے تھے، جن کے ذریعے بنگال، مالوہ، راجپوتانہ، پنجاب وغیرہ کے علاقوں سے روزانہ خبریں پہنچتی تھیں اور ان کے مطابق مرکزی حکومت سے ضروری احکام فوری طور سے صادر کیے جاتے تھے، علاوہ بریں، ہر پرگنے، سرکار، صوبے اور لشکر میں قابل اعتماد شاہی جاسوس ہوتے تھے۔ ان کے ذریعے اس امر کی نگرانی

بھی کی جاتی تھی کہ عمّال و حکّام قوانین شیرشاہی کی کس طریقے سے اور کس حد تک تعمیل کرتے تھے۔

اس نے ہر پرگنے اور ضلع میں وقائع نگار اور سوانح نگار مقرر کیے تھے۔ خفیہ اور اعلانیہ ذرائع خبر رسانی کا تمام ملک میں جال بچھا ہوا تھا، جس کی وجہ سے انتظامیہ کی کارکردگی قریب قریب مثالی حیثیت اختیار کر چکی تھی۔

شیر شاہ میں قوتِ اختراع بہت زیادہ تھی۔ سرکاری گھوڑوں کو داغنے کا رواج اور قانون بھی اس کی اختراع ہے۔ اس قانون داغ سے مروجہ بدعنوانیوں کا سدّ باب ہو گیا۔ سکّے کی اصلاح کا فخر بھی اسے حاصل ہے۔ اس نے قانون مسکوکات کے اسقام و تناقضات کو دور کیا اور ملک میں چاندی کی اصل قیمت کے مطابق تقریباً ایک تولے کا سکہ چلایا اور اس کا نام "روپیہ" رکھا (۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء)، آج بھی برصغیر میں یہی نام چلتا ہے۔

بحیثیت انسان اور حکمران شیر شاہ بہت عظیم تھا۔ وہ عابد و زاہد شجاع، عادل اور فیّاض تھا۔ اس نے اپنی رعایا کے تمام مفلوک الحال لوگوں کا، جن میں بیوہ عورتیں، یتیم، اپاہج، اندھے، مریض اور فقرا سب شامل تھے، باقاعدہ روزینہ مقرر کیا ہوا تھا۔ علاوہ بریں، طالب علموں، ائمہ، مشائخ اور عالموں کے وظائف مقرر تھے۔ شیر شاہ کا مطبخ اور دسترخوان دونوں بہت وسیع تھے۔ کھانے کے وقت خواص و عوام کو بانگ دہل دعوت دی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ حکومت کی طرف سے غریب غربا کے لیے لنگر خانے جاری تھے، جن کا روزانہ خرچ پانسو اشرفی تھا۔ نیز لشکر کے ہمراہ بھی لنگر خانہ ہوتا تھا، جہاں سے حاجت مند شہریوں اور فوجیوں کو مفت کھانا ملتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ رواداری میں وہ اکبر کا پیشرو ہے تو مبالغہ نہیں، اعتراف حقیقت ہوگا۔ اس کی عدالت میں یار و اغیار، دوست و دشمن اور کفر و اسلام کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ غیر متعصب، مساوات پسند اور عادل فرمانروا تھا۔ اس نے ہندوؤں کے حقوق زمینداری اور مذہبی رسوم میں کبھی مداخلت نہیں کی۔ مسلمانوں کی طرح ہندو بھی مالی و ملکی عہدوں پر برابر متعین کیے جاتے تھے، اور اس طرح ہندو ارباب علم فن کی حوصلہ افزائی اور سرپرستی کی جاتی تھی۔ غرضیکہ اس کے قانون کی نظر میں ہندو اور مسلمان سب برابر تھے۔ اس نے اپنے نام کا جو سکّہ جاری کیا وہ اس کی رواداری اور غیر متعصبی کا زندہ ثبوت ہے۔ اس سکّے کے ایک رخ پر بخط فارسی لا إله الا اللہ محمد رسول اللہ، ابوبکر، عمر، عثمان، علی اور دوسری جانب بخط ہند سلطان شیرشاہ سور خلد اللہ ملکہ، حفظ الدنیا والدین سری شیر شاہ کندہ تھا۔ شیر شاہ کے عدل و احسان، رواداری و غیر متعصبی سے متاثر ہو کر ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ میں لکھا ہے کہ جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو نوشیروان عادل کے عہد میں اپنی ولادت پر فخر تھا، ٹھیک اسی طرح مجھے بھی عادل شیر شاہ کے عہد میں اپنی ولادت پر ناز ہے (صولت شیر شاہی، ص ۱۰۹)]

[ادارہ]

* **شیر علی بارک زئی** : امیر افغانستان، امیر دوست محمد کا تیسرا بیٹا تھا اور اپنے باپ کی وصیت کے مطابق ۹ جون ۱۸۶۳ء کو اُس کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے بعد اس نے حکومت ہند سے مصالحت کی جو کوشش کی اسے بدقسمتی سے درخور اعتنا نہ سمجھا گیا۔ امیر نے یہ ضروری سمجھا کہ اپنے بھائی عظیم خان سے جبراً حلف وفاداری لینے کے لیے فوراً ہی ضلع کُرّم کی طرف کوچ کرے۔ اگلے سال کے شروع ہی میں عظیم خان نے کُرّم میں اور سب سے بڑے بھائی افضل خان نے بلخ میں بغاوت کر دی۔ امیر کے

قابل ترین افسر محمد رفیق نے اوّل الذکر کو شکست دی اور اُسے ہندوستان کی طرف راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا: مؤخرالذکر نے شیر علی کے سامنے ہتیار ڈال دیے، جس پر اسے معاف اور اپنے عہدے پر بحال کر دیا گیا، لیکن اس کا بیٹا عبدالرحمن بخارا کی طرف بھاگ گیا، جس پر شیر علی نے افضل خان کو قید کر لیا۔ ۱۸۶۵ء کے آغاز میں دوسرے دو بھائیوں، شریف خان اور امین خان نے قندھار میں علم بغاوت بلند کر دیا اور عظیم خان ہندوستان سے گُرم لوٹ آیا۔ محمد رفیق نے پھر اسے نکال باہر کیا اور شیر علی نے قندھار کی طرف کوچ کیا۔ اس نے کلات غلزئی کے نزدیک باغیوں سے مقابلہ کیا اور انھیں شکست دی، لیکن اپنے سب سے بڑے بیٹے محمد علی کی موت کے غم میں وہ مخبوط الحواس ہو گیا، جسے امین نے جو خود بھی قتل ہو گیا، مار ڈالا تھا۔ اس نے شریف کو معاف کر دیا اور اس خبر سے کہ عبدالرحمٰن نے بخارا سے واپس آ کر بلخ کے سرکاری افسروں اور محمد رفیق کو ہمنوا بنا لیا ہے، نیز عظیم سے سازباز کر کے ۲ مارچ ۱۸۶۵ء کو کابل میں داخل ہو گیا ہے، وہ خواب غفلت سے بیدار ہو گیا۔ شیر علی نے اس پر چڑھائی کی، لیکن منہ کی کھائی اور صرف ۵۰۰ سوار فوج کے ساتھ بھاگ نکلا۔ غزنی کے حاکم نے اسے شہر میں داخل ہونے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور افضل خان کو رہا کر دیا۔ افضل خان اپنے بیٹے [عبدالرحمٰن] کے ساتھ آ ملا اور اسے کابل میں امیر بنا دیا گیا۔ حکومت ہند نے بھی افضل خان کو کابل کا حکمران تسلیم کر لیا، لیکن وہ جلد ہی فوت ہو گیا اور اس کا بھائی عظیم خان اس کا جانشین ہوا۔ جنوری ۱۸۶۸ء میں شیر علی نے افغانی ترکستان سے مراجعت کی، ہرات میں داخل ہوا اور جون میں قندھار کے مقام پر ایک نجات دہندہ کی حیثیت میں اس کا استقبال ہوا۔ اس کے لشکر نے کابل پر چڑھائی کی اور عظیم کو دوبارہ ہندوستان کی طرف بھاگ جانے پر مجبور کر دیا، جہاں وہ جلاوطنی کے عالم میں فوت ہو گیا۔ جنوری ۱۸۶۹ء میں عبدالرحمٰن کو شکست ہوئی اور وہ شہر بدر کر دیا گیا۔ شیر علی نے دوبارہ اَمیر افغانستان کی حیثیت سے اپنی حکومت قائم کر لی۔ ۱۸۶۹ء میں وہ انبالے میں لارڈ میو والسرائے ہند سے ملا اور اس سے جارحانہ اور مدافعانہ معاہدے کے لیے درخواست کی، لیکن خیرخواہی کے مبہم اظہار کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ ۱۸۷۳ء میں روس کی خیوہ کی فتح سے دہشت زدہ ہو کر اس نے دوبارہ لارڈ نارتھ بروک، والسرائے ہند سے معاہدے کا مطالبہ کیا، مگر اس کی درخواست اس مرتبہ بھی رد کر دی گئی۔ اس پر اس نے وہ امدادی رقم لینے سے انکار کر دیا جو اسے پیش کی گئی تھی اور خفیہ طور پر روس سے تعلقات قائم کر لیے۔ ۱۸۷۶ء میں لارڈ لٹن کو اختیار دے دیا گیا کہ وہ شیر علی سے وہ معاہدہ طے کر لے جس کا وہ طلب گار تھا، لیکن یہ پیشکش بعد از وقت تھی۔ امیر نے روس کے سفیر کا نہایت طمطراق سے استقبال کیا اور اس کے باوجود کہ اسے تنبیہ کر دی گئی تھی کہ اس کا نتیجہ جنگ ہوگا، اُس نے سر نیول چیمبرلین Sir Neville Chamberlain کو، جسے برطانیہ کا سفیر بنا کر بھیجا گیا تھا، اپنی سرحد سے واپس کر دیا۔ ۲۰ نومبر ۱۸۷۸ء کو عذرخواہی کے ناکام انتظار کے بعد حکومت برطانیہ نے اعلان جنگ کر دیا، لیکن ۲۱ فروری ۱۸۷۹ء کو شیر علی فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا یعقوب خان اس کا جانشین ہوا۔

مآخذ: (۱) G. B. Malleson: *History of Afghanistan*، لنڈن ۱۸۷۸ء؛ (۲) *The Second Afghan War*، *Abridged Official Account*، ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ء، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۳) *The Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء۔

(T. W. HAIG)

* **شیر کوہ** : ابو الحارث اسد الدین، [قبیلۂ روادیہ کے کرد امیر] شاذی کا بیٹا اور صلاح الدین کے والد ایوب بن شاذی کا بھائی۔ یہ پہلے حلب اور دمشق کے حاکم نور الدین [زنگی] کا سپہ سالار تھا، پھر آخری فاطمی خلیفہ العاضد کا وزیر مقرر ہوا۔ اس آخری حیثیت سے اس کا اعزازی لقب الملک المنصور تھا۔

ہم پہلے شیر کوہ کو تکریت میں پاتے ہیں جہاں اس کا بھائی ایوب، عباسی خلیفہ کی طرف سے حاکم شہر تھا؛ اور جب شیر کوہ وہاں کسی قتل کا مرتکب ہوا تو اس کے تمام خاندان کو شہر چھوڑنا پڑا۔ اب انھوں نے اپنی خدمات حلب کے حاکم [عماد الدین] زنگی کو پیش کیں، جس نے انھیں قبول کر لیا۔ شیر کوہ، زنگی کے بیٹے نور الدین محمود کے دربار سے وابستہ رہا اور اس کے حکم سے دمشق کی فتح کے لیے روانہ ہوا، جس کی مدافعت بوریوں کی طرف سے اس کا بھائی ایوب کر رہا تھا۔ معاملہ بغیر لڑائی کے سلجھ گیا؛ دمشق نورالدین کی سیادت میں ایوب ہی کے پاس رہا، اور نور الدین نے شیر کوہ کو حمص کا علاقہ بطور مدد معاش دے دیا۔ حمص میں یہ ایوبیوں کی ریاست کی ابتدا تھی۔ بعد ازاں یہی ریاست شیر کوہ کے جانشینوں کو ملی [ان جانشینوں میں اس کا بیٹا ناصرالدین محمد، پوتا اسد الدین شیر کوہ اور پڑپوتا ملک منصور ناصر الدین ابراہیم شامل تھے]۔

۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں جب شاورؔ [ترک بان] نے وزارت [مصر] حاصل کرنے کے لیے نور الدین سے مدد مانگی تو شیر کوہ کو شام سے بھیجی ہوئی مہم کا سردار مقرر کیا گیا۔ شاور اور شیر کوہ نے اپنی فوج کے ساتھ، جو وزیر ضرغام کی جمع کردہ فوجوں کی نسبت تعداد میں بہت کم تھی، تلّ بسطۃ کے قریب بڑی شاندار فتح حاصل کی۔ شاور کے متعلق شیر کوہ کے خیالات پہلے جو کچھ بھی رہے ہوں، اس لڑائی سے ان دونوں کے باہمی تعلقات میں ایک نئی صورت حال کا آغاز ہوا، یعنی شیر کوہ شاور کی سازشوں سے خائف رہنے لگا۔ شاور کی یہ یقین دہانی کہ اس کے پاس ضرغام کی فوج کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے ذرائع موجود ہیں، جس کی بعد میں تصدیق بھی ہو گئی، شیر کوہ کے لیے پریشان کن تھی۔ شاور کے وزیر بنتے ہی لڑائی کھلم کھلا شروع ہو گئی؛ شیر کوہ اس معاہدے پر عمل درآمد سے پہلے جو نور الدین کے ساتھ ہوا تھا، مصر چھوڑنے پر رضامند نہیں تھا۔ متعدد مواقع پر لڑائی ہوتی رہی اور قاہرہ کے نواح میں جو مختلف مقابلے ہوئے وہ شاور کے خلاف گئے اور اس نے فرنگیوں (Franks) سے مدد کی درخواست کی۔ شیر کوہ بِلْبَیس [بِلْبِیس] میں محصور ہو گیا اور اسے مجبوراً ہتیار ڈالنا پڑے۔ ۵۵۹ھ/نومبر ۱۱۶۴ء کے اختتام سے پیشتر وہ دمشق واپس چلا گیا۔

۵۶۲ھ/۱۱۶۷ء میں شیر کوہ نے شاور سے لڑنے کے لیے مصر پر دوبارہ حملہ کیا، جو اب تک بدستور فرنگیوں کا حلیف تھا۔ اسے بَابَین کی جنگ میں جو اسے اپنے مخالفین کے خلاف مجبوراً لڑنی پڑی تھی، فتح نصیب ہوئی، لیکن یہ خونریز فتح بھی کسی حتمی فیصلے پر منتج نہ ہوئی۔ شیر کوہ کو اسکندریہ میں ایک فوجی مستقر مل گیا جس پر اس نے بآسانی قبضہ کر لیا اور جہاں اس نے اپنے بھتیجے صلاح الدین کو حاکم کی حیثیت سے مقرر کر دیا۔ یہ تمام جد و جہد فضول ثابت ہوئی کیونکہ شاور ایک طویل محاصرے کے بعد اس شہر کو دوبارہ فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا اور شیر کوہ کو مصر سے رخصت ہونا پڑا۔

دو سال بعد جب فرنگیوں نے قاہرہ کا محاصرہ کیا، تو خلیفہ العاضد کو اسے دوبارہ بلانا پڑا۔ یہ تیسرا حملہ فیصلہ کن ثابت ہوا۔ فرنگیوں کے رخصت

ہو جانے کے بعد شیر کوہ نے اپنی قسمت مصر سے وابستہ کر لی اور نور الدین کے، جو اس کی خدمات سے محروم ہونا نہیں چاہتا تھا، اصرار اور منت سماجت کی کچھ پروا نہ کی۔ شاور کے قتل کے بعد اس نے خلیفہ العاضد کی وزارت قبول کر لی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ آیا وہ اس وقت اپنے دل میں اپنے خاندان کی بنیاد قائم کرنے کا کوئی منصوبہ سوچ رہا تھا، ہمیں یقین ہے کہ معاملہ اس کے برعکس ہوگا اور یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا خیال نور الدین کے دل میں آیا ہوگا، جس نے ایک دُہرا وار کرنے کا پختہ ارادہ کر لیا تھا؛ یعنی ایک طرف تو اپنے عمال کو اطاعت و فرمانبرداری پر مجبور کرے اور انھیں طریق سنت کی طرف واپس لائے اور دوسری طرف مصر کو اپنی شامی مملکت سے ملحق کرکے وہاں بھی سلطنت کرنے لگے۔ صلاح الدین سے اس کے تعلق کی بنا پر یہ مسئلہ شیر کوہ کے مقالے میں زیر غور آنا چاہیے، لیکن کوئی چیز ایسی موجود نہیں جس سے مؤخرالذکر کے کسی معینہ طرز عمل کا پتا چل سکے۔

اس کے ہاتھ حکومت آتے ہی قاہرہ کے عوام نے بغاوت کر دی اور انھوں نے وزارت کے دفاتر تک کو لوٹ لیا۔ شیر کوہ، جو ٹائر Tyre [صور] کے ولیم کے قول کے مطابق "بوڑھا، شکستہ دل اور بھاری بھرکم" ہو گیا تھا، اپنے بھتیجے صلاح الدین کے ساتھ آ ملا۔ مؤرخین اس کی قابلیت کے مداح ہیں۔ سنی ہونے کے باوجود اس نے از راہ دانشمندی مصریوں کو اپنے مذہبی عقائد کے بارے میں آزادی دے رکھی تھی۔ اس کی حکومت قلیل عرصے ہی کے لیے قائم رہی، لہٰذا وہ سلطنت میں کسی نئے سیاسی آئین کا نفاذ نہ کر سکا۔ شیر کوہ دو ماہ سے کچھ زیادہ عرصے تک وزیر رہنے کے بعد ۲۲ جمادی الآخرہ ۵۶۴ھ/۲۳ مارچ ۱۱۶۹ء کو اچانک فوت ہو گیا۔ اس کی موت پرخوری کی وجہ سے واقع ہوئی جس کی بدولت وہ اکثر سوء ہضم اور ضیق النفس کے عارضے میں مبتلا رہتا تھا... اس کی وصیت کے مطابق اس کا جسد خاکی مدینۂ منورہ میں منتقل کر دیا گیا، لیکن وفات کے دو سال بعد۔

اس کے جانشینوں میں چند مملوک بھی تھے جو ایوبی عہد حکومت کے آغاز میں "اسدیہ" کے نام سے مشہور تھے؛ یہی نسبت ان مدرسوں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی جو اس نے حلب اور دمشق میں بنوائے تھے۔

مآخذ: (۱) نیز مقالہ "ایوبی"، نیز "شاور"؛ (۲) ابو شامہ، ۱: ۸، ۱۰، ۱۵، ۳۶، ۳۸، ۵۵، ۵۸، ۶۷، ۸۱، ۹۶، ۱۰۷ تا ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۲ تا ۱۲۳، ۱۲۹ تا ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۱ تا ۱۴۷، ۱۵۳ تا ۱۶۲، ۱۶۶ تا ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۰، ۲۱۰ تا ۲۱۱، ۲: ۶۷، ۲۱۸؛ (۳) ابن شحنہ: تاریخ حلب، ص ۱۱۲، ۱۱۹؛ (۴) کمال الدین: *Hist. d'Alep*، مترجمہ Blochet، ص ۲۲۰؛ (۵) Derenbourg: *Oumâra*، ج ۲: حصہ *Fr.*، اشاریہ، ص ۳۹۶؛ (۶) ابن خلکان (طبع بولاق)، ۱: ۲۸۳ تا ۲۸۵، ۲: ۵۰۳؛ (۷) یاقوت: ارشاد، طبع مارگولیتھ Margoliouth، ۲: ۳۶۷؛ (۸) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، ۳: ۱۱۲، ۱۰: ۶، ۸۰ تا ۹۰؛ (۹) Gaudefroy Demombynes: *La Syrie*، ص ۴۹؛ (۱۰) المقریزی: الخطط، ۲: ۳۴۳؛ (۱۱) ابو المحاسن: النجوم، طبع Popper، ۳: ۵۶؛ (۱۲) علی پاشا: الخطط الجدیدۃ، ۱: ۹۱؛ (۱۳) von Kremer در *S.B.A.K. Wien*، ۱۸۵۰ء، ۳: ۳۰۵، ۳۰۸؛ (۱۴) Sauvaire: *Descr. de Damas*، در *JA*، ۱۸۹۳ء، ۱: ۳۰۳، ۳۸۷ تا ۳۸۸، ۳۵۱، ۳۷۳، ۲: ۴۹۲؛ (۱۵) Helbig: القاضی الفاضل، ص ۵۵ تا ۵۶۔

(G. WIET)

شیر محمدؒ: میاں شرقپوری؛ برصغیر پاک و ہند کے ان صوفیۂ کرام میں سے تھے جنھوں نے بیسویں صدی میں اپنی روحانی قوت اور کردار کی عظمت کی بدولت لاکھوں گم کردہ راہ لوگوں

کو راہ مستقیم دکھائی۔ ان کے جذب و کشش کا سبب یہ تھا کہ ان کا ہر لمحہ سنت نبوی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے مطابق گزرتا تھا۔ خلافِ سنّت و شریعت فعل وہ دیکھ بھی نہیں سکتے تھے۔ مغربی پاکستان میں جن نفوسِ قدسیہ کی علمی اور باطنی تبلیغ سے سلسلۂ نقشبندیہ کو دور آخر میں فروغ ہوا، ان میں سے ایک میاں صاحب بھی تھے۔

میاں شیر محمدؒ بن میاں عزیز الدین بن محمد حسین بن حافظ محمد عمر بن محمد صالح بن حافظ محمد بن حافظ ہاشم ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں شرقپور ضلع شیخوپورہ میں پیدا ہوئے (محمد ابراہیم قصوری: خزینۂ معرفت، ص ۹۳)۔ شرقپور کا قصبہ لاہور سے جنوب مغرب میں بیس میل کے فاصلے پر واقع ہے (محمد عاشق شرقپوری: تاریخ شرقپور شریف، ص ۱۸)۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا میاں حمید الدین مرحوم سے حاصل کی، پھر طریقۂ نقشبندیہ مجددیہ میں خواجہ امیر الدین سے بیعت ہوئے۔ ان کا سلسلۂ طریقت حضرت مجدد الف ثانیؒ تک پہنچتا ہے۔

میاں صاحبؒ کی ساری زندگی اتباع شریعت کی تبلیغ میں صرف ہوئی۔ آپ کے خلفا بھی پابندی شریعت کی تلقین کرتے رہے۔

میاں صاحب نے ۳ ربیع الاول ۱۳۴۷ھ/ ۲۸ اگست ۱۹۲۸ء بروز پیر (دو شنبہ) وفات پائی (محمد ابراہیم: خزینۂ معرفت، ص ۲۳۰؛ محمد عاشق: تاریخ شرقپور: ۴۲)۔ ان کی اولاد نے ان کی زندگی ہی میں داغِ مفارقت دے دی تھی۔

مآخذ: (۱) محمد عمر بہاوی: انقلاب الحقیقت، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۲) وہی مصنف: حضرت میاں غلام اللہ، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۳) محمد ابراہیم قصوری: خزینۂ معرفت، شرقپور؛ (۴) محمد عاشق شرقپوری: تاریخ شرقپور شریف، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۵) قائم الدین قانون گو: ذکر مبارک، امرتسر ۱۹۳۰ء؛ (۶) فضل احمد: تذکرہ اولیائے جدید، (ماہنامہ سلسبیل، لاہور ۱۹۶۳ء)؛ (۷) شرافت نوشاہی: کلمات قدسیہ، مرید کے ۱۹۷۳ء؛ (۸) وہی مصنف: شریف التواریخ، جلد سوم، قلمی مملوکہ مصنف؛ (۹) فیض احمد فیض: مہرِ منیر (سوانح حضرت پیر مہر علی شاہ)، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۱۰) شرف عبدالحکیم قادری: تذکرہ اکابر اہل سنت، (مغربی پاکستان) قلمی مملوکہ مصنف؛ (۱۱) محمد امین شرقپوری: تذکرہ اولیائے نقشبند، لاہور ۱۳۷۱ھ؛ (۱۲) محمد صابر قادری: مجدد اسلام (ذکر ملاقات میاں صاحب بہ مولانا احمد رضا خان بریلویؒ)، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۱۳) غلام دستگیر نامی: سوانح حیات حضرت میاں شیر محمد صاحبؒ، لاہور؛ (۱۴) عبدالمجید سالک: ذکر اقبال، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) تاریخ شیخوپورہ، لاہور؛ (۱۶) اخلاق احمد: تذکرہ حضرت ایشان، لاہور ۱۹۷۳ء؛ (۱۷) حسن علی ملک، شرقپوری: ذکر محبوب، لاہور؛ (۱۸) وہی مصنف: حیات جاوید، لاہور؛ (۱۹) غلام مہر علی گولڑوی: الیواقیت المہریہ فی شرح الثورۃ الہندیہ (عربی)، چشتیاں ۱۹۶۵ء؛ (۲۰) احمد علی شرقپوری: آفتاب ولایت، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۲۱) جمیل احمد میاں شرقپوری: نور اسلام (ماہنامہ: شیر ربانی نمبر)، شرقپور ش ۶-۷، جون جولائی ۱۹۶۹ء؛ (۲۲) محمد دین کلیم: لاہور میں اولیائے نقشبند کی سرگرمیاں، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۲۳) وہی مصنف: حضرت میاں شیر محمد شرقپوری کا لاہور سے رابطہ، زیر طبع؛ (۲۴) امین الدین حکیم: سرتاجِ نقشبند، لاہور ۱۹۷۳ء۔

(محمد اقبال مجددی)

* **شِیروان**: شِرْوان اور شَرْوان بھی لکھا جاتا ہے (مثلاً یاقوت، ۳: ۲۸۲، س ۷، السّمعانی کے مطابق، طبع مارجولیوث Margoliouth، ورق ۳۳۳ الف)، کُرہ کے مشرق میں بحیرہ خزر کے شمالی ساحل کا ایک ضلع جو اصل میں قدیم ازمنۂ وسطٰی کے اَرّان [رَگ ہان] یا عہد قدیم کے البانیا کا ایک حصہ ہے۔ الاصطخری کے قول کے مطابق، ص ۱۹۲ = یاقوت، ۳: ۲۱۷، س ۱۹،

بَرْذعه [رک بآن] سے جانے والی سڑک شیروان اور شَماخیه (یاقوت میں شماخی) سے گزرتی ہوئی دربند [رک بآن] تک جاتی تھی۔ بقول الاصطخری، شماخیه اور شروان کے درمیان تین دن کی مسافت تھی؛ بعض قلمی کتابوں میں نیز یاقوت میں بھی "شروان" کی بجائے "شابران" ملتا ہے۔ ایک نامعلوم مصنف کی تصنیف حدود العالم، ورق ۳۳ ب میں شابران (وہاں شاوران لکھا ہوا ہے) کو شیروان کا قصبہ بتایا گیا ہے۔ جب T.ک ماورائے قفقاز کی ریلوے لائن تعمیر نہ ہو گئی، اس وقت تک اس سڑک کی اور اس پر جو شہر واقع تھے، ان کی اہمیت میں کچھ فرق نہ آیا۔ ۱۵۷۸ء کی ترکی فتوحات کی روداد میں بھی ایک شہر کی حیثیت سے شابران کا ذکر آتا ہے (v. Hammer : GOR، ۲ : ۳۸۵)۔ سترھویں صدی عیسوی میں شابران کے شمال مغرب سے ۱۵ میل کے فاصلے پر قُبّه یا قُوبه نامی ایک شہر اس علاقے کے خان کے دارالحکومت کی حیثیت سے منظر عام پر آیا؛ ۱۷۷۰ء کے قریب گملن Gmelin نے شابران میں ویرانے اور اب بالکل تباہ شدہ شہر کو محض خستہ حال کھنڈروں کی حالت میں پایا (S. G. Gmelin : Reise durch Russland zur Untersuchung der drey Naturreiche، ۳ : ۳۹)؛ تجارتی مرکز کی حیثیت سے اس کی اہمیت اس کی بجائے قُوبه کو مل گئی تھی۔ ۱۸۵۱ء میں Worontsow والیِ دربند نے قُوبه، شِمَخه اور گنجه کے راستے سے تفلس کی سیاحت کی۔ Arkhiv Knyazya Worontsowa، ۳۰ : ۲۰۵۔

کہتے ہیں کہ شماخی، (روسی: شِمَخه)، شیروان کے پہلے دارالحکومت کی بنیاد مسلمانوں کے عہد میں رکھی گئی اور اس کا نام (البلاذری، ص ۲۱۰) سعد بن سَلْم کی حکومت کے دوران میں شروان کے بادشاہ شمّاخ بن شجاع کے نام پر رکھا گیا (خلیفہ ہارون الرشید کا ہم عصر، قب الیعقوبی: تاریخ، ۲ : ۵۱۷ ببعد اور الطّبری، ۳ : ۶۴۸)، شیروان کا قلعہ (دیکھیے اگلا مقالہ) کے علاقے کی حیثیت سے شیروان میں کُرہ سے دربند تک کے خطے شامل تھے۔ منگولوں کے عہد میں بھی شیروان (حمد اللہ قزوینی میں: نزہۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۲، س ۷) کی یہی سرحدیں بتائی گئی ہیں۔ دارالحکومت شماخہ کی اس وقت بھی پہلے کی طرح شہرت تھی، خصوصاً ریشم کی تجارت اور مصنوعات کا مرکز ہونے کی حیثیت سے۔

صفویوں نے جب شیروان شاہیوں کو معدوم کر دیا تو شیروان ایران کا ایک صوبہ بن گیا، جس کا والی عام طور پر ایک خان ہوا کرتا تھا، جسے بیلربی یا امیر الامراء کہتے تھے۔ وہاں کے باشندوں نے بسا اوقات اس خاندان کے خلاف بغاوت کی اور ترکی سلطان سے مدد چاہی۔ قفقاز کے دیگر علاقوں کے ساتھ ۱۵۷۸ء میں شیروان پر ترکوں نے قبضہ کر لیا تھا، اور یہ قبضہ مسلسل لڑائیوں کے بعد جن میں کبھی فتح ہوئی اور کبھی شکست، حاصل ہوا تھا۔ آخر کار ۱۵۹۰ء کی صلح کی رو سے یہ شہر سلطان کے حوالے کر دیا گیا۔ ترکوں کی حکومت کے ماتحت شیروان ۱۳ سنجاقوں میں تقسیم تھا؛ شمال مغرب میں اس میں شاکی اور جنوب مشرق میں باکو شامل تھا، یعنی تقریباً سارا وسطی شیروان ہی اس میں شامل ہو گیا تھا۔ دربند، جو شیروان سے مدت سے علٰحدہ ہو گیا تھا، ایک الگ صوبہ بن گیا۔ ۱۶۰۷ء تک اس پر ایران کا قبضہ قطعی طور پر بحال نہیں ہوا تھا۔ سترھویں صدی میں قُبّق کو جو جنوب کی طرف ہجرت کر گئے تھے، قُوبه اور سالیان کی علٰحدہ حکومت مل گئی تھی (قب ۱ : ص ۹۸۹ ببعد)، ۱۷۲۲ء میں خان قُوبه اور حسین علی نے پیٹر دی گریٹ Peter the Great کے سامنے، جس کی عظمت مسلّم ہو چکی تھی، ہتھیار ڈال دیے۔ معاہدۂ روس و ترکی ۱۷۲۴ء کی رو سے ساحلی علاقہ باکو سمیت، جس پر اب روسیوں کا قبضہ تھا، پہلی دفعہ سیاسی طور پر باقی شیروان سے الگ کر دیا گیا۔ شیروان شماخہ سمیت

ادارالحکومت کی حیثیت سے ترکوں کے پاس رہ گیا، جہاں تک مالی امور کے نظم و نسق کا تعلق تھا، یہ تقسیم اس وقت بھی بحال رہی جب دونوں حصوں کا ایران کے ساتھ دوبارہ الحاق ہو گیا۔ ۱۷۳۲ء کے معاہدات کی رُو سے کُرہ کے شمال کے ساحلی علاقے اب بھی روسیوں کے قبضے میں رہے اور شیروان اور داغستان کے دوسرے حصے ترکوں کے پاس۔ جب نادر شاہ نے جنگ کرکے ترکوں سے ان کے مقبوضہ علاقے چھین لیے (۲۲ اکتوبر ۱۷۳۴ء کو شماخہ پر قبضہ) تو روسیوں نے ساحلی ممالک خود بخود اس کے حوالے کر دیے (۱۰/۲۱ مارچ ۱۷۳۵ء کا معاہدہ گنجہ)۔ نادر شاہ کی وفات کے بعد ایرانی اقتدار زیادہ دیر تک ان علاقوں میں قائم نہ رہ سکتا تھا، چنانچہ متعدد خود مختار ریاستیں پیدا ہو گئیں۔ اب صرف خان شماخہ کے علاقے کا نام ہی شیروان رہ گیا تھا۔ یہ علاقہ پہلے روس کی حکومت کے ماتحت تین انتظامی ضلعوں میں منقسم تھا (شماخہ، گوک‌چای اور جواد)، قُوبہ کا فرمانروا فتح علی خان (۱۷۵۸ تا ۱۷۸۹ء) دربند اور شماخہ کو اپنی قلمرو میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گیا، چنانچہ بقول Dorn "اس کی ذات میں ایک صحیح شیروان شاہ نمودار ہو گیا"۔ فتح علی اپنی حکومت کے آخری برسوں میں ایران کو اپنے زیر تسلط لانے اور ایران کا تخت حاصل کرنے کے سہانے خواب دیکھ رہا تھا۔ جب خاندان قاچار ایران میں وحدت پیدا کرنے کی کوشش میں کامیاب ہو گیا تو خان کے بیٹے قفقاز کے دیگر سرداروں کی طرح اپنی خود مختاری کو برقرار نہ رکھ سکے اور انھیں یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ وہ روس کی اطاعت اختیار کریں یا ایران کی۔ جنرل زبوو Zubow جسے کیتھرین دوم نے بھیجا تھا، جواد کے قریب کُرہ پہنچا ہی تھا (۱۷۹۶ء) کہ شاہنشاہ پال Paul نے اسے اور اس کی فوج کو واپس بلا لیا۔ مصطفٰی خان شیروان (شماخہ)، نے جو پہلے ہی زبوو کے ساتھ گفت و شنید میں مشغول تھا، ۱۸۰۵ء میں روسیوں کے آگے ہتیار ڈال دیے، جنھوں نے دوسرے سال (۱۸۰۶ء) دربند اور باکو پر قبضہ کر لیا، لیکن بعد ازاں فوراً ہی اس نے ایرانیوں کے ساتھ صلح کے لیے سلسلہ جنبانی کی، اور ان سے مدد کی درخواست کی۔ "معاہدہ گلستان" (۱۲/۲۴ اکتوبر ۱۸۱۳ء) کی رُو سے ایران دربند، قوبہ، شیروان اور باکو سے دستبردار ہو گیا۔ اس کے باوجود مصطفٰی نے ایران کے ساتھ خفیہ ساز باز جاری رکھی۔ ۱۸۲۰ء میں روسی فوجوں نے اس کے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ خان ایران کی طرف بھاگ گیا اور شماخہ کو روسی علاقے میں شامل کر لیا گیا۔ مصطفٰی اور باکو کے پہلے خان حُسین نے ۱۸۲۶ء میں دوبارہ جنگ چھڑ جانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے رعایا کو روس کے خلاف اکسانے کی کوشش کی مگر یہ کوشش کامیاب نہ ہوئی۔ ۱۸۴۰ء سے ایک "انتظامی علاقہ" قائم کرنے کے لیے خان شیروان کا پہلا علاقہ قوبہ اور باکو سے ملا دیا گیا (سب سے پہلے اس کا نام "علاقہ خزر" تھا؛ ۱۸۴۶ء سے اس کا نام "حکومت شماخہ" ہوا؛ اور ۱۸۵۹ء سے، یعنی وہاں پر جو اکثر زلزلے آیا کرتے تھے، ان میں سے ایک زلزلے سے شماخہ کی تباہی کے بعد، "حکومت باکو")۔ موجودہ زمانے میں قدیم شیروان دارالحکومت باکو سمیت آذربیجان کی سوویٹ جمہوریہ کا ایک حصہ بن گیا ہے؛ اور پرانی انتظامی تقسیم منسوخ ہو چکی ہے؛ لیکن "حلقوں" کی تقسیم بحال رکھی گئی ہے۔ شیروان کے پرانے دارالحکومت کی آبادی، انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک، باکو سے زیادہ تھی۔ Geografisch : Ritter *Statistisches Lexicon*، ۱۸۶۴ - ۱۸۶۵ء، کے مطابق شماخہ کے باشندوں کی تعداد ۲۱۵۵۰ اور باکو میں ۱۰۶۰۰ تھی۔ اس صدی کے آٹھویں عشرے میں یہ نسبت برعکس ہو گئی تھی (B. Weidenbaum : *Putevoditel po Kawkazu*، تفلس ۱۸۸۸ء، ص ۳۴۲، ۳۹۹ : باکو ۴۵۶۷۹، شماخہ ۲۸۵۴۵)؛ اب شماخہ

باکو کے مقابلے میں ایک چھوٹا سا شہر ہے (۱۹۱۶ء: باکو ۲۳۱۰۰۰؛ شماخہ ۲۷۸۰۰).

مآخذ: دیکھیے خاص طور پر B. Dorn: Geschichte Shirwans unter den Statthaltern und Chanen von 1538-1820 (Beiträge zur Geschichte der Kaukasischen Länder und Völker، ج ۲ = Mém. de l'Acad. وغیرہ، سلسلہ ۶، Sciences politiques وغیرہ، ۵: ۳۱۷ تا ۳۴۴).

(W. BARTHOLD)

* **شیروان شاہ**: شیروان کے حکمران کا لقب، غالبًا قبل اسلام کا (البلاذری، ص ۱۹۶ ببعد)۔ عرب فتح کی تاریخ میں اس حکمران کو صرف "ملک شیروان" یا "صاحب شروان" کہا گیا ہے (وہی کتاب: ص ۲۰۹، ۲۱۰)۔ آرمینیا کے حاکم یزید بن اُسید السُلمی نے خلیفہ المنصور کے عہد میں شیروان کے نفت [تیل] کے کنووں (نفّاطہ) اور نمک کے کارخانوں (ملّاحات) پر قبضہ کر لیا؛ اس لیے ان دنوں ملک کا مشرقی حصہ مغربی حصے سے زیادہ اہم تھا (دیکھیے جو کچھ اوپر شیروان کے دارالحکومت کی حیثیت سے شابران کے متعلق کہا گیا ہے)۔ کہتے ہیں کہ شیروان شاہ کا لقب بعد ازآں عرب حاکم یزید بن مَزْیَد الشیبانی کے جانشینوں نے اختیار کر لیا۔ یزید خود ۱۸۵ھ/۸۰۱-۸۰۲ء میں فوت ہو گیا۔ یہ امر کہ اس کے جانشینوں نے اپنی جائے سکونت شیروان میں کیوں منتقل کر دی اور کب کی، پردۂ خفا میں ہے؛ بعد کے زمانے کے ایک مآخذ (شُہری زادہ: متن التواریخ، جو ۱۱۷۳ھ/۱۷۵۹ء میں لکھی گئی، Dorn میں اس کے حوالے موجود ہیں: Schirwanschahe، ص ۵۴۴؛ قب براکلمان، ۲: ۳۴۹) کے مطابق ان میں سے ہیثم بن خالد نے ۲۴۷ھ/۸۶۱ء میں خلیفہ المتوکل کی موت کے بعد کے فسادات کے دوران میں خود مختاری کا اعلان کر کے شیروان شاہ کا لقب اختیار کر لیا۔ اسی مآخذ میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کے خاندان نے (جو عام طور پر مَزْیَدی کہلاتا ہے) ۴۶۰ھ/۱۰۶۷-۱۰۶۸ء تک حکومت کی۔ اس کے برعکس، المسعودی (مروج، ۲: ۶۹) بیان کرتا ہے کہ اس کے زمانے میں یعنی ۳۳۲ھ/۹۴۳ء سے کچھ عرصہ پہلے، شیروان شاہ علی بن ہیثم، کی وفات کے بعد ایران شاہ (بقول Marquart: Ērānšahr، ص ۱۱۹ صحیح قراءت یہی ہے، یعنی محدود معنوں میں "اَرّان کا بادشاہ"۔ قلمی نسخوں میں عام طور پر لیران شاہ لکھا گیا ہے) محمد بن یزید نے جو سامانیوں کی اولاد میں تھا، شیروان کے ملک پر قبضہ کر کے شیروان شاہ کا لقب اختیار کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ دربند (مروج، ۲: ۵) بھی اس کے قبضے میں تھا اور اس طرح اس نے تمام قدیم البانیا کو دوبارہ ایک سیاسی وحدت میں شامل کر دیا۔ برعکس اس کے جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ المسعودی کے بیانات کی کسی دوسرے مآخذ سے تصدیق نہیں ہوتی۔ اب ہم حدود العالم (۳۷۲ھ/۹۸۲ تا ۹۸۳ء) ورق ۳۳/الف، کا حوالہ دے سکتے ہیں جس کے مطابق شیروان، خراسان اور ایران تینوں ملک اس وقت ایک حکمران کے ماتحت تھے جو شیروان شاہ، خُرسان شاہ (البلاذری، ص ۱۹۶، میں جُرسان شاہ، لگزیوں یعنی (Lesgians) کے بادشاہ کی حیثیت سے، دیکھیے اوپر) اور ایران شاہ کے القاب کا حامل تھا۔ اس کی فوجوں کی چھاؤنی اس کا دارالحکومت تھا، جو شماخی سے ایک فرسخ کے فاصلے پر تھا۔ کسرانیوں (نوکسران) کے خاندان کی بنیاد غالبًا محمد بن یزید نے رکھی تھی اور حکومت کا مرکز شماخی میں منتقل ہو گیا تھا جو پہلے ہمیشہ شیروان شاہ کا دارالحکومت رہا تھا۔ محمد بن احمد الأزدی نے جسے ابن حوقل، شیروان شاہ کے نام سے یاد کرتا ہے، کچھ عرصے کے لیے اس خاندان کی حکومت کو منقطع کر دیا تھا (ص ۲۵۰، س ۸، ص ۲۵۳، س ۱۲)۔ کسی اور ادبی مآخذ میں یہ نام مذکور نہیں ہے، لیکن بعض

یے تاریخ سکّوں میں موجود ہے، جو عام کتبات کی رُو سے یقینی طور پر چوتھی/دسویں صدی سے متعلق ہیں۔

اس کے بعد کیسرانیوں کا تاریخی حوالہ سلاطین سلجوق سے ان کے تعلقات کے ضمن میں آتا ہے (Houtsma: *Recueil des textes relatifs à l'histoire des seldjoucides*، ۲ : ۲۹ ببعد)۔ ملک شاہ کے عہد حکومت (۴۶۵ تا ۴۸۵ھ/۱۰۷۲ تا ۱۰۹۲ء) میں شیروان کا "آقا" یا "پادشاہ" ہونے کی حیثیت سے فری بُرز کا ذکر ملتا ہے (الملک صاحب شروان)، اور ہمارے پاس اب بھی اس کے ضرب کردہ سکے موجود ہیں۔ جب ملک شاہ ارّان گیا، تو فری بُرز نے مختصر سے مقابلے کے بعد اس کی اطاعت قبول کر لی اور ۷۰ ہزار دینار بطور خراج ادا کرنے کا وعدہ کر لیا۔ بعد کی گفت و شنید سے یہ خراج کم کرکے ۴۰۰۰۰ دینار کر دیا گیا (مذکورہ بالا محمد بن احمد الازدی کو آذربیجان کے حاکم مرزبان بن محمد بن مسافر کو ایک لاکھ درہم دینار خراج ادا کرنا پڑتا تھا)۔ سلطان محمود کے عہد (۵۱۱ تا ۵۲۵ھ/۱۱۱۸ تا ۱۱۳۱ء) میں شروان پر سلطان کی فوجوں کا قبضہ ہو گیا اور وہاں کے سرداروں نے سلطان سے بذات خود وہاں آنے کی درخواست کی۔ اس کے وہاں آنے کے بعد شیروان شاہ (نام معلوم نہیں) انصاف کی امید میں اس کے پاس گیا، لیکن قید کر لیا گیا۔ شیروان کے باشندوں نے، جن میں یہ شہزادہ بے حد مقبول تھا، اس کی رہائی کی کوشش کی، مگر ناکام رہے، اس صورت حال سے گرجیوں کو شیروان پر حملہ کرنے کی ہمت ہو گئی، لیکن محمود نے انھیں نکال باہر کیا۔ ان کے ملک کی تسخیر کی وجہ سے باشندوں کو بہت نقصان پہنچا اور یہ واقعات "تخریب شیروان" کے نام سے مشہور ہو گئے۔ فوج کشی وزیر شمس الملک کی وزارت کے پہلے اور آخری سالوں میں ہوئی، جسے ربیع الاول ۵۱۷ھ/۲۹ اپریل-۲۸ مئی ۱۱۲۳ء میں بیلقان کے مقام پر سلطان کے حکم سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، غالباً شیروان سے ایران واپس جاتے وقت)۔

ابن الاثیر (۱۰ : ۴۳۳ ببعد؛ دیکھیے، اوپر) نے اسی فوج کشی کو بالکل دوسرے رنگ میں پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ یہ لڑائی گرجیوں کے حملوں اور لوگوں کی، خصوصاً شہر دربند کے لوگوں کی، شکایات کی وجہ سے عمل میں آئی۔ سلطان کے شماخی پہنچنے کے فوراً ہی بعد گرجیوں کا ایک بڑا لشکر شہر کے سامنے آ نمودار ہو گیا جس سے سلطان خوف زدہ ہو گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد گرجیوں اور ان کے حلیف قپچاقیوں کے درمیان لڑائی شروع ہو گئی، جس کے نتیجے میں دشمن کو شکست خوردہ غنیم کی مانند (شبہ المنہزمین) واپس جانا پڑا، انھیں درحقیقت شکست نہیں ہوئی تھی کچھ عرصے کے لیے سلطان شیروان میں مقیم رہا اور جمادی الثانی ۵۱۷ھ/۲۷ جولائی، ۲۴ اگست ۱۱۲۳ء میں ہمدان واپس چلا گیا۔

اس شیروان شاہ کے متعلق نہ تو مسلمانوں، اور نہ گرجیوں کے مآخذ (در Brosset: *Histoire de la Géorgie*، ۱ : ۳۶۸) سے کچھ پتا چلتا ہے اور نہ ہی سکّوں سے ہمیں کوئی صحیح بات معلوم ہوتی ہے۔ فری بُرز کے بیان کے مطابق خلیفہ المستظہر کے عہد حکومت میں بھی سکّوں پر اس کے بیٹے منوچہر، کا نام ملتا ہے یعنی ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء سے قبل؛ گرجی مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اس کے بعد کا حکمران افریدون (غالباً اپنے پیشرو کا بھائی) (جس کے کوئی سکّے موجود نہیں) شیروان اور دربند کے درمیان لڑائی میں ۱۱۲۰ء میں مارا گیا تھا، شاعر خاقانی اسے شہید کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ اس کے سکّوں کے مطابق اس کا بیٹا منوچہر خلیفہ المُکتفی (۵۳۰ تا ۵۵۵ھ/۱۱۳۶ تا ۱۱۶۰ء) کا ہم عصر تھا اور خاقانی کے قول کے مطابق (در Khanikow: *Mél Asiat*، ۳ : ۱۲۲) اس نے ۳۰ سال حکومت کی تھی، لہٰذا اس کے ۵۱۷ھ/

۱۲۲۳ء میں معزول ہونے کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔

اس خاندان کا سب سے زیادہ طویل عہد حکومت منوچہر دوم اور اس کے جانشینوں کا تھا۔ منوچہر نے نہ صرف شیروان شاہ بلکہ خاقان کبیر کا لقب بھی اختیار کر لیا تھا؛ اس کے مدح نگار خاقانی نے اسی لقب کی رعایت سے خاقانی تخلص اختیار کیا، لیکن اپنے سکوں کی رو سے شیروان شاہ اس وقت بھی عراق کے سلجوقیوں کا باجگزار معلوم ہوتا تھا۔ اس خاندان کے آخری بادشاہ (طغرل بن ارسلان، (م ۵۹۰ھ / ۱۱۹۴ء) کی وفات کے بعد ہی سکوں اور کتبوں پر شیروان شاہ کے نام (عموماً پرشوکت القاب کے ساتھ) کے علاوہ صرف خلیفہ کا نام بطور صاحب سیادت ملتا ہے۔ اس وقت شیروان در حقیقت گرجی بادشاہوں کا، جنھوں نے خود بھی شیروان شاہ کا لقب اختیار کر لیا تھا، مکمل طور پر تابع تھا۔ کیسرانیوں اور گرجی شاہی خاندان کے درمیان متعدد بار ازدواجی رشتے قائم ہوئے۔ اس میں شک نہیں کہ منوچہر ثانی کا جانشین اور بیٹا، اخستان باکو میں روسی بیڑے پر فتح پانے اور شیروان دربند [رک بآں] کو ازسر نو فتح کرنے کے لیے رشتے دار، حلیف اور شاہ جرجی (Georgius) ثالث کا مرہون منت تھا۔ دوسری طرف کچھ عرصے کے بعد گرجیوں نے شیروان شاہ سے شکی، قبلہ اور موقان لے لیے (النسوی: سیرۃ سلطان جلال الدین، طبع Houdas، ص ۱۳۶، ۱۷۰)، تیرھویں صدی کے نصف اول کے سیاسی حالات اچھی طرح واضح نہیں۔ سکوں سے ہمیں نہ تو شیروان شاہ رشید کا پتا چلتا ہے جس کا ذکر ابن الاثیر (۱۲: ۲۶۳ ببعد) نے ۶۱۹ھ کے ذکر میں کیا ہے اور نہ افریدون بن فری برز کا جس کا تذکرہ النسوی (ص ۱۷۵) نے ۶۲۲ھ کے ضمن میں کیا ہے۔ ان کے بجائے خلیفہ الناصر (۵۷۵ تا ۶۲۲ھ/۱۱۸۰ تا ۱۲۲۵ء) کے حلیف فری برز بن افریدون بن منوچہر، اور اس کے بعد اسی خلیفہ کے ماتحت فرخ زاد بن منوچہر اور گرشسب بن فرخ زاد کے نام ہمیں سکوں پر ملتے ہیں۔ مذکورہ بالا بیانات کے برعکس النسوی کہتا ہے کہ شیروان شاہ سلطان ملک شاہ کو ایک لاکھ دینار بطور خراج دیتا تھا، اس لیے جب جلال الدین خوارزم شاہ آذربیجان آیا تو اس نے بھی شیروان شاہ سے اسی قدر رقم کا مطالبہ کیا۔ النسوی کے قول کے مطابق اس نے یہ جواب دیا کہ ملک کا بیشتر حصہ گرجیوں کے قبضے میں چلے جانے کی وجہ سے حالات میں تبدیلی پیدا ہو گئی ہے، چنانچہ ۵۰۰۰۰ دینار ادا کرنے کا فیصلہ ہوا، مگر اس میں سے بھی ۲۰۰۰۰ معاف کر دیے گئے۔ اس سے تھوڑا عرصہ پہلے خوارزم شاہ گشتاسپی کے مقام سے جو کرہ اور ارس کے مقام اتصال پر واقع تھا، شیروان شاہ کے عمال کو نکال چکا تھا اور اس علاقے [illegible] لاکھ دینار کے عوض اجارے پر دے دیا تھا۔ اس کے برعکس اس نے موقان سلطان شاہ کو واپس کر دیا جو اس کے باپ نے گرجیوں کو دے دیا تھا (۱۲۲۳ یا ۱۲۲۴ء میں گرجیوں کی ملکہ رسدن کی بیٹی سے شاہ [illegible] کی شادی کے موقع پر)۔ جب شیروان مغول کے ماتحت آ گیا تو مغل خان کبیر کے نام کے سکے جاری ہوئے۔ ان پر شیروان شاہ کا نام بھی بغیر کسی [illegible] کے موجود ہے۔ ایلخانیوں [رک بآں] کے عہد حکومت میں بھی شیروان میں کوئی سکہ جاری نہیں کیا گیا، کیونکہ ملک کبھی تو ان کی سلطنت میں شامل رہا اور کبھی التون اردو کی سلطنت کا حصہ بنا؛ بحیثیت ایلخانی سلطنت کے ایک صوبے کے۔ شیروان سرکاری خزانے میں گیارہ تومان (تومان دس ہزار دینار کا ہوتا تھا) اور تین ہزار دینار دیتا تھا۔ (دینار اب سونے کا نہیں بلکہ چاندی کا تین (بعد میں دو) مثقال کا سکہ تھا؛ قب W. Barthold Persidskaye nadpis na stenie Aniyskoi mečeti Munuče، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۱ء، ص ۱۸ ببعد)۔ گشتاسپی علاحدہ تھا، اور اس سے ۱۱۸۵۰۰ دینار وصول ہوتے تھے، کیسرانی خاندان بحال رہا۔ ایلخانیوں کے جانشینوں کے ماتحت

شیروان شاہ کیقباد اور اس کا بیٹا کاؤس پھر خود مختار حکمران ہو گئے تھے (ان کے سکوں پر بھی اس عہد کے کئی اور خاندانوں کے سکوں کی طرح، کوئی نام نہیں تھا)، لیکن بعد ازاں جلدی ہی کاؤس کو جلائریوں [رک بآں] کی اطاعت قبول کرنی پڑی اور اس نے ان کے نام کے سکے جاری کرائے۔ بقول فصیح، کاؤس ۷۷۴ھ/ ۱۳۷۲ - ۱۳۷۳ء میں فوت ہو گیا تھا (Dorn، ص ۵۶۰)؛ اس کا بیٹا ہوشنگ دس سال حکومت کرنے کے بعد اپنی رعایا کے ہاتھوں قتل ہو گیا اور اس کی موت کے ساتھ ہی کسرانی خاندان کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اب حکومت، خاندان کے ایک دور کے رشتے دار، دربند کے شیخ ابراہیمؒ کی طرف منتقل ہو گئی (۱۳۸۲ تا ۱۴۱۷ء)۔ اسے ۱۳۸۹ء میں تیمور کی اطاعت قبول کرنی پڑی جس کی وفات کے بعد اس نے خود مختار حاکم کی حیثیت سے حکومت کی۔ اس کے جانشین خلیل اللہ (۱۴۱۷ تا ۱۴۶۲ء) اور فرخ یسار (۱۴۶۲ تا ۱۵۰۰ء) کا طویل عہد حکومت شیروان کے لیے امن اور خوشحالی کا زمانہ تھا۔ شماخی اور باکو میں بڑی بڑی عمارتیں کھڑی ہو گئیں۔ فرخ کو ایران کی نئی سلطنت کے بانی شاہ اسمٰعیل نے شکست دے کر قتل کر دیا۔ اس کے بعد ابراہیم ثانی (۱۵۰۲ تا ۱۵۲۴ء)، خلیل اللہ (۱۵۲۴ تا ۱۵۳۶ء) اور شاہ رخ (۱۵۳۶ تا ۱۵۳۸ء) نے شاہان ایران کے باجگزاروں کی حیثیت سے حکومت کی۔ ان کے بعد شیروان کو ایران میں شامل کر دیا گیا۔ بعد میں خلیل اللہ ثانی کے بیٹے برہان علی سلطان اور اس کے بیٹے ابوبکر نے اس سلطنت کو ترکوں کی مدد سے دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن کوئی مستقل کامیابی حاصل نہ ہوئی۔

مآخذ: (۱) B. Dorn: *Beiträge zur Geschichte der Kaukasischen Länder und Völker aus morgenländischen Quellen. I Versuch einer Geschichte der Schirwanschahe* (*Mémoires de l'Académie etc, VI série. Sciences polit etc.*, IV, 523 - 602)؛ (۲) E. A. Pakhomow: *Kratkiy Kurs istorii Azerbaidžana syrilož. ekskursa po istorii Shirwan-Shakhov, XI-XIV*، باکو ۱۹۲۳ء، سکوں کے متعلق اس کتاب سے حوالے لیے گئے ہیں اور مصنف نے مقالہ نگار کو زبانی اطلاع بہم پہنچائی ہے۔ British Museum Cat. Oriental Coins، 10 : clx.

(W. Barthold)

شیریں قلم: رک بہ عبدالصمد شیریں قلم۔ *

شیز: ایک بہت پرانے ایرانی آتشکدے کا * نام، آذربیجان میں جھیل ارمیہ کے جنوب مشرق کی طرف ایک مقام یا ضلع جسے زردشت کا اصلی مولد بیان کیا جاتا ہے۔ A. V. W. Jackson کے قول کے مطابق یہ نام جھیل ارمیہ کے اوستائی نام، چیچستا Caecasta سے مشتق ہے؛ یاقوت کے قول کے مطابق یہ جزن یا گزن کی مسخ شدہ عربی شکل ہے، یعنی متقدمین کے کنزکہ Canzaka یا گزکہ Gazaca یا پہلوی متون کے گنجک Gandjak کی۔ قدیم تر جغرافیادان ان دو ناموں کو الگ الگ خیال کرتے ہیں۔ اگر یاقوت کے بیان کا مقابلہ جو اس نے مسعر بن مہلہل (۳۴۰ھ کے قریب) سے منقول کیا ہے ان کھنڈروں سے کیا جائے، جنھیں اب "تخت سلیمان" کہتے ہیں، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ دونوں مقامات ایک ہی ہیں۔ مسعر کے قول کے مطابق یہ شہر پہاڑیوں کے درمیان واقع تھا جن میں سونا، پارہ، سکہ، چاندی، سنکھیا اور یاقوت ارغوانی (amethyst) پایا جاتا تھا۔ فصیل دار شہر کے اندر ایک بہت گہرا تالاب تھا، جس کا پانی ہر چیز کو پتھر میں تبدیل کر دیتا تھا۔ وہاں ایک قدیم، بڑا آتشکدہ بھی تھا جس کا بہت احترام کیا جاتا تھا اور جس کے ذریعے ایران کے تمام آتشکدوں میں آگ جلائی جاتی تھی۔ اس کی آگ ۷۰۰ سال تک بجھے بغیر جلتی رہی تھی؛ ایرانی بادشاہ اس آتشکدے پر نذریں چڑھاتے رہتے تھے، یہاں

اس طرح لیذرائون کے خزانے جمع ہو گئے۔ مِسْعَر بن مُہَلْہِل وہاں خاص طور پر مخفی خزانے کی تلاش میں گیا تھا۔ H. Rawlinson نے تخت سلیمان کی جو عکسی تصاویر لی ہیں، ان میں دیواروں کے وسط میں وہ تالاب اور آتشکدے کے کھنڈر دکھائی دیتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن خُرْدَاذْبہ، BGA، ۶: ۱۱۹؛ (۲) الہمدانی: کتاب البلدان، BGA، ۵: ۲۸۶؛ (۳) المسعودی: مُرُوج، ۳: ۷۴ ببعد؛ (۴) یاقوت: معجم، ۲: ۳۵۳ ببعد؛ (۵) القزوینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۲: ۲۶۴؛ (۶) H. Rawlinson: Notes on a Journey وغیرہ، JRGS، ۱۰: ۱ تا ۱۵۸؛ (۷) Barbier de Meynard: Dict. de la Perse، ص ۲۶۴؛ (۸) نولدیکہ Nöldeke: الطبری، ص ۱؛ (۹) Jackson: Zoroaster، ص ۱۹۵ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنف: Persia past and present، ص ۱۲۶ تا ۱۴۳۔

(G. RUSKA)

* شَیْزَر: شمالی شام کا ایک شہر، قدیم Σίζαρα، بوزنطی عہد کا Σίζερ ہے۔ اس کی قدامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کا ذکر تُھتمس Thutmosis ثالث کے کتبوں میں اور عمارنہ کی الواح میں موجود ہے۔ سلوقس اول نے تِسالیا کے شہر لاریسہ سے آبادکار لا کر یہاں بسائے، اور اس شہر کا نام اسی [لاریسہ] کے نام پر رکھا، لیکن نیا نام پرانے نام کو محو نہ کر سکا اور مسلمانوں کے عہد میں ایک بار پھر اس نے شیزر کی صورت ہی اختیار کر لی۔ امرؤ القیس اور عُبیداللہ بن قیس الرُّقیات نے حماۃ کے ساتھ اس کا ذکر شیزرا کے نام سے کیا ہے (امرؤ القیس: دیوان، ۲۰: ۳، طبع Ahlwardt: The Divans of the six ancient Arab. Poets، ص ۱۲۰؛ قیس الرقیات: دیوان، ۵۶: ۹، طبع Rhodokanakis، S.B. Ak. Wien، phil. hist. Kl.، ج ۱۴۴، Abh. ۱۰: ۲۳۰) [تکمیل کے لیے دیکھیے ؤؤ لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ]۔

مآخذ: (۱) البتّانی: Opus astronom، طبع Nallino (در Publ. del R. Osservat. di Brera in Milano XL)، ۲: ۳۳، ۲۳۶ (عدد ۲۰۶)؛ (۲) الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، در Nallino: کتاب مذکور؛ (۳) الاصطخری: طبع دخویہ، ص ۶۱؛ (۴) ابن حوقل: طبع دخویہ، ص ۱۱۶؛ (۵) الیعقوبی، طبع دخویہ، ص ۳۱۱، ۳۲۳؛ (۶) البلاذری، طبع دخویہ، ص ۱۳۱؛ (۷) یاقوت: معجم، طبع ووستنفلٹ Wüstenfeld، ۳: ۳۵۲؛ (۸) صفی الدین: مراصد الاطلاع، طبع Juynboll، ۲: ۱۳۰؛ (۹) الدمشقی، طبع Mehren، ص ۲۰۵؛ (۱۰) ابوالفداء، طبع Reinaud، ص ۲۶۲؛ (۱۱) یحیی بن سعید الانطاکی، طبع Rosen، ص ۹، ص ۲۸، ص ۵، ۱۳، ص ۱۵ (بعض ۲۰، ص ۲۵، ص ۳۰، ص ۵، ۹، ص ۲۳، ص ۲۵، روسی ترجمہ) در Zapiski Imper. Akad. Nauk، ج ۴۴، ۱۸۸۳ء؛ (۱۲) کمال الدین، در Freytag: ZDMG، ۱۱، ۲۱۲ ببعد، ۲۲۸، ۲۳۳، حاشیہ ۱، ۲۳۸، ۲۵۱، اور در Joseph Müller: Historia Merdasidarum، بون ۱۸۲۹ء، ص ۲، ۵۵، ۸۵، بکثرت صلیبی جنگوں کے مؤرخین میں؛ (۱۳) خلیل الظاہری: زبدۃ، ص ۵۰؛ (۱۴) القلقشندی: صبح الاعشی، ۶: ۱۲۳؛ (۱۵) Le Strange: Palestine under the Moslems، ص ۵۳۳ ببعد؛ (۱۶) Schlumberger: Nicephor Phocas، ص ۷۰۲، ۷۰۴؛ (۱۷) وہی مصنف: Epopée byzantine، ۲: ۴۹، ۱۹۵، ۱۵۰ تا ۱۵۲، ۳۶۵؛ (۱۸) Derenbourg: Ousâma ibn Mounkidh، پیرس ۱۸۸۹ء، ص ۶ تا ۹؛ (۱۹) G. Schumann: Usâma ibn Munkidh، Innsbruck ۱۹۰۵ء، ص ۱ ببعد؛ (۲۰) M. Hartmann، در ZDPV، ۲۲: ۱۵۷؛ (۲۱) Burckhardt: Reisen in Syrien ...، سفرنامے، ۱۸۲۳ء، ۱: ۲۹۵ ببعد؛ (۲۲) W. M. Thomson، در Bibliotheca Sacra، ج ۵، اوبرلن ۱۸۴۸ء، ص ۶۸۸،

ببعد؛ (۲۳) Ritter: *Erdkunde*، ۱۷: ۱۰۹۰ تا ۱۰۹۲، ۱۸۸۵؛ (۲۴) Sachau: *Reise in Syrien u. Mesop*، ص ۸۶ ببعد؛ (۲۵) Jullien: *Sinai et Syrie*، Lille ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۶ ببعد؛ (۲۶) van Berchem: *Corpus Instr. Arab* (*M M A F*، ۱۹)، ۱: ۲۲۰، ۲۲۵، ۲۷۰؛ (۲۷) وہی مصنف در *J A*، سلسلہ ۹، ج ۶، ۱۸۹۵ء، ص ۳۹۲؛ ج ۱۹، ۱۹۰۲ء، ص ۳۰۰ تا ۳۰۳؛ (۲۸) وہی مصنف اور Fatio: *Voyage en Syrie*، ۱: ۵۲ ببعد، ۱۴۴ تا ۱۸۸؛ (۲۹) Uspensky، در *Izvestija Russk. Arch. Instit. v Konstantinople*، ۷، ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۹ ببعد، مع لوحہ ۲۳؛ (۳۰) G. L. Bell: *The Desert and the Sown*، لنڈن ۱۹۰۷ء، ص ۲۲۵ تا ۲۲۸ (وہاں غلطی سے *Kal'at es Seijar*)؛ (۳۱) Johann Georg Herzog von Sachsen: *Tagebuchblätter aus Nordsyrien*، ص ۵۶ ببعد؛ (۳۲) Littmann: *Publications of an American Archaeol. Exped. to Syria* در ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۰ء، ج ۱، ۱۹۱۳ء، ص ۵۵، ۱۱۶؛ ج ۳، ۱۹۱۵ء، ۲۰۹ ببعد؛ عہد قدیم میں شہر کی تاریخ کے متعلق دیکھیے اس مقالہ کے مصنف کا مقالہ Σίζαρα، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl. d. klass. Altertumsw*.

(E. HONINGMANN [و تلخیص از ادارہ])

⊛ **شَیْطَان** : (ع)؛ (جمع: شَیَاطِیْن)؛ لفظی معنی خبیث، سرکش، خود سر، دور ہونے والا؛ شَطَن بمعنی دور ہوا، مخالفت کی، سرکشی دکھائی اور اس کا وزن فَیْعَال ہے، بعض کے نزدیک شَاطَ (وہ ہلاک ہوا، برباد ہوا) سے مشتق ہے اور اس کا وزن فَعْلان ہے، لیکن شاید پہلا بیان صحیح ہے۔ اہل لغت اور علماے تفسیر کی اکثریت اسی طرف مائل نظر آتی ہے۔ اس پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کی جمع شیاطین ہے (اگر شاط سے فَعْلان کے وزن پر مشتق ہوتا تو اس کی جمع شَیَاطی ہوتی، جس طرح سَکْرَان کی جمع سکاری ہے)، چونکہ ابلیس نے سرکشی کی اور اللہ کی رحمت سے دور ہوا، اس لیے یہ نام دیا گیا (لسان العرب، بذیل مادہ؛ تاج العروس، بذیل مادہ؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ ببعد؛ روح المعانی، ۱: ۲۷؛ تفسیر المراغی، ۱: ۴۵؛ کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۲)۔ عربی میں شیطان ایک قسم کے سانپ کو بھی کہتے ہیں جو بڑا سرکش اور خبیث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اہل عرب جن و انس اور حیوانات میں سے جو بھی باغی و سرکش ہو، اسے شیطان کہتے ہیں (کُلُّ عاتٍ مُتَمَرِّدٍ مِنَ الْجِنِّ والْاِنْسِ شَیْطَانٌ، دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ شطن؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹۰ ببعد)؛ اسی بنا پر الجرجانی (کتاب التعریفات، ص ۱۳۵)، شَیْطَنَت کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ شیطنت ایک عام اور کلی مرتبہ ہے، جو مجسم گمراہی کے مختلف مظاہر کے لیے مستعمل ہے (الشَّیْطَنَةُ مَرْتَبَةٌ کُلِّیَّةٌ عَامَّةٌ لِمَظَاهِرِ الْاِسْمِ الْمُضِلِّ) اور اسی بنا پر ارشاد ربانی ہے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیٰطِیْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ (۶ [الانعام]: ۱۱۲)، یعنی اور اسی طرح ہم نے شیطان (سیرت) انسانوں اور جنوں کو ہر پیغمبر کا دشمن بنا دیا تھا۔ اسی لیے تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸) نے لکھا ہے کہ شیطان دو جنس کے ہیں: ایک وہ جو جنوں کو گمراہ کرتے ہیں، انہیں شیاطین الجن کہتے ہیں؛ دوسرے وہ جو انسانوں کو گمراہ کرتے ہیں، انہیں شیاطین الانس کہتے ہیں۔ تھانوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ شیطان ایک "غیر صاف" آگ (نار غیر صافیہ) ہے جس میں کفر کی تاریکیاں شامل ہیں اور اولاد آدم کے جسم میں خون کی طرح گردش کرتی ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۷۸۸)۔

بعض روایتوں کے مطابق ابلیس [رک باں] ملائکہ کے ایک گروہ میں سے تھا۔ اس صنف ملائکہ کو الجنة یا الجن کہتے ہیں۔ نیز وہ جنت کے خازنوں میں سے تھا۔ ابلیس کا نام عزازیل

تھا، اللہ تعالٰی نے اسے حسن خلق اور شرف سے نوازا تھا۔ آسمان دنیا کی عملداری اسی کے سپرد تھی۔ اللہ کی عبادت و تقدیس میں بھی تمام ملائکہ پر سبقت لے گیا تھا، مگر اللہ کی نافرمانی اور تکبّر سے شیطان لعین قرار پایا۔ ملعون قرار پانے کے تین اسباب تھے: (۱) غرور زہد و عبادت؛ (۲) ملک و اقتدار کا غرور؛ (۳) سجود آدمؑ کے سلسلے میں حکم ربانی سے انکار اور رو گردانی (ابن الأثیر: الکامل، ۱: ۱۵ تا ۱۷؛ الجامع لاحکام القرآن، ۱: ۹، ۲۹۴؛ تفسیر المراغی، ۱: ۸۴؛ روح المعانی، ۱: ۷۷)۔

قرآن مجید میں شیطان ایک بدی کی زبردست قوت کی حیثیت سے مذکور ہوا ہے، جو ازل سے آدمؑ اور اولاد آدمؑ کے خلاف برسرپیکار ہے؛ وہ آدمؑ کی عظمت کا اعتراف بھی نہیں کرتا (۲ [البقرة]: ۳۴)؛ وہ آدمؑ و حواء علیہما السلام کے جنت سے نکالے جانے کا سبب بنتا ہے (۲ [البقرة]: ۳۶؛ ۷ [الاعراف]: ۲۷)؛ شیطان نے اولاد آدمؑ کو گمراہ کرنے کی قسم کھائی ہوئی ہے (۷ [الاعراف]: ۱۶ تا ۱۷؛ ۱۵ [الحجر]: ۳۹؛ ۳۸ [صٓ]: ۸۲)؛ وہ اولادآدمؑ کا کھلا دشمن ہے (۱۲ [یوسف]: ۵؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۵۳)؛ اب شیطان اور اس کی ذریت کا یہی کام ہے کہ انسان کو بدی پر ابھارا جائے، اس کے لیے دنیا و آخرت کی رسوائی کا سامان پیدا کیا جائے اور اللہ کی یاد سے دور کیا جائے (۴ [النساء]: ۶۰؛ ۵ [المائدة]: ۹۰ تا ۹۱؛ ۵۸ [المجادلة]: ۱۹)؛ اللہ تعالٰی نے بھی انسان کو آگاہ کر دیا کہ شیطان اس کا کھلا دشمن ہے۔ انسان کو بھی چاہیے کہ وہ شیطان کو اپنا دشمن سمجھے۔ اس کی باتوں میں نہ آئے۔ وہ تو انسان کو گمراہ کرنے پر تلا ہوا ہے، لہذا اس سے بچتے رہنا چاہیے (۳۶ [یٰسٓ]: ۶۰؛ ۴۳ [الزخرف]: ۶۲؛ ۲ [البقرة]: ۲۰۸)؛ قیامت کے دن شیطان اپنے گمراہ کن کردار اور اللہ کی حقانیت کا اعتراف کرے گا (۱۴ [ابرٰہیم]: ۲۲)؛ منافقین کے گمراہ کن قائدین کو بھی قرآن مجید میں شیاطین کہا گیا ہے (۲ [البقرة]: ۱۴)؛ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ نبی صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت ابوذرؓ سے کہا: کیا تو نے جن و انس کے شیاطین سے اللہ کی پناہ مانگی ہے؟ تو وہ کہنے لگے: کیا انسانوں کے بھی شیطان ہوتے ہیں؟ فرمایا: ہاں اور وہ جنوں کے شیاطین سے بھی زیادہ برے اور خطرناک ہوتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۸۷)۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادّہ؛ (۳) الزبیدی: تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۴) الجرجانی: کتاب التعریفات، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۵) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون؛ (۶) عبدالوھاب النجار: قصص الانبیاء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۷) الثعالبی: عرائس المجالس، قاہرہ ۱۲۷۷ھ؛ (۸) ابن کثیر: البدایة و النہایة، الریاض ۱۹۶۶ء؛ (۹) مسلم: الصحیح، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) الطبری: تاریخ، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۱) ابن الأثیر: الکامل، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۲) القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) روح المعانی، قاہرہ۔

(ظہور احمد اظہر)

تعلیقہ: عربی، فارسی، ترکی اور اردو ادب میں یوں تو ابلیس اور شیطان کو مترادف الفاظ کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، لیکن یہ امتیاز بھی کیا گیا ہے کہ ابلیس خاص نام ہے اور شیطان عام، یا ایک ذاتی نام ہے اور دوسرا صفاتی۔ اس ابلیس کو بھی شیطان کہا گیا ہے جس نے آدمؑ کو گمراہ کرنا چاہا تھا اور ان وجودوں کو بھی جو ابلیس کے ظلّ بن کر وسوسہ اندازی کرتے ہیں اور بدی پھیلاتے ہیں۔ حرام، مکروہ اور ناپسندیدہ کاموں کو بھی شیطان سے نسبت دی گئی ہے۔ شراب وغیرہ کے بارے میں قرآن مجید نے فرمایا کہ یہ پلید چیز ہے اور شیطانی کام ہے (۵

[المائدۃ]: ۹۰)۔ اسی طرح جب حضرت موسیٰؑ نے ایک آدمی کو مکا مار کر ہلاک کر دیا تو انھیں افسوس ہوا اور کہا کہ یہ شیطانی فعل تھا (۲۸ [القصص]: ۱۵)۔

یہ بھی خیال کیا گیا ہے کہ لفظ جنّ کا اطلاق اس مخلوق پر ہوتا ہے جو حواس سے پوشیدہ ہے۔ ان میں سے اخیار کو فرشتہ کہا جاتا ہے اور اشرار کو شیاطین۔ بہرحال شیطان، ابلیس، عزازیل، طاغوت، خنّاس اور الجنّ میں کچھ ترادف بھی ہے اور ہر ایک کے کچھ معنی زائد بھی ہیں۔ اہرمن بھی بمعنی شیطان آیا ہے، مگر یہ زرتشتی عقائد کا حصہ ہے، جو مسلمانوں کے ادب میں آ گیا ہے۔

مسلمانوں کے صوفیانہ ادب میں شیطان کے کردار کو قدرے افسانوی حیثیت مل گئی ہے۔ ابن العربی کے نزدیک شیطان کی دو قسمیں ہیں: (۱) معنوی اور (۲) حسّی۔ پھر حسّی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) انسی اور (۲) جنی: شَیٰطِیْنَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوْحِیْ بَعْضُهُمْ اِلٰی بَعْضٍ ... (۶ [الانعام]: ۱۱۲)۔

عام دینی ادب میں استکبار شیطان کی امتیازی صفت ہے جیسا کہ قرآن مجید میں (بضمن ابلیس) آیا ہے۔ مولانائے رومؒ کے نزدیک زیرکی (ادنی مقاصد کے لیے حیلہ گری اور عقل کی عیاری) کا استعمال شیطان (ابلیس) کا خاصّہ ہے (زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است)۔

بعد دور کی تصنیفات میں شیطان (ابلیس) کو مسئلۂ خیر و شر سے وابستہ کرکے، اسے شر کا کارندہ سمجھا گیا ہے۔ اقبال نے جاوید نامہ اور دوسری کتابوں میں اسے تعمیر کے سلسلے میں ایک جارحانہ، مگر سببی قوت قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ اہرمن کا دائم مقام نہیں، بلکہ حرکت و عمل کی ایک علامت ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ایک حدیث میں ہے کہ شیطان انسان کی رگ و پے میں اور اس کی روح کی گہرائیوں میں خون کی طرح گردش کرتا رہتا ہے: اِنَّ الشَّیْطٰنَ یَجْرِیْ مِنِ ابْنِ اٰدَمَ مَجْرَی الدَّمِ (البخاری، کتاب الاحکام، باب ۲۱)؛ اِنَّ الشَّیْطٰنَ یَدْخُلُ بَیْنَ ابْنِ اٰدَمَ وَ بَیْنَ نَفْسِهٖ (ابن ماجہ: السنن، کتاب اقامۃ الصلوۃ، باب ۳۴، حدیث ۱۲۱۷)۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے کہ "اس بیان میں شیطان کوئی شخصیت معلوم نہیں ہوتی بلکہ زندگی میں ایک تخریب انگیز میلان کا نام ہے" (فکر اقبال، مطبوعۂ لاہور، ص ۵۰۸)۔ یہ ڈاکٹر صاحب کی رائے ہے جس سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، تاہم یہ بھی سوچ کا ایک راستہ ہے اور نئے زمانے کے مسلم افکار میں، ابلیس (شیطان) کا تصور بعض مغربی ادبی شاہکاروں سے متأثر ہوا ہے، چنانچہ ملٹن (فردوس گم شدہ میں) اور گوئٹے (فوسٹ میں) وغیرہ ابلیس کا ایک خاص تصور پیش کرتے ہیں جس میں اس کے ساتھ کچھ عظمت کا تأثر بھی وابستہ ہو جاتا ہے۔ (دیکھیے خلیفہ عبدالحکیم: فکر اقبال، مطبوعۂ لاہور، ص ۲۳۹)۔

ان تصورات کا اگر قرآن و حدیث کی روشنی میں تجزیہ کیا جائے تو خاصے محلِّ نظر معلوم ہوتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ)

شیعہ: (مادّۂ شیع)؛ شایع، یشایع، مشایعۃ، متابعت، کسی کے پیچھے چلنا۔ شیعہ اسم بمعنی دوست، پیروکار، جماعت، گروہ، رفقا، کسی کے پیچھے چلنے والے؛ دوست داران علیؓ و اولاد علی علیہم السلام؛ اثنا عشری، امامت بالنص کے قائل۔ عموماً شیعہ واحد و جمع اور مذکر و مؤنث کے لیے یکساں مستعمل ہے۔ نیز اس کی جمع شِیَعْ و اَشْیاعْ قرآن مجید میں موجود ہے (نیز دیکھیے صحاح اللغۃ؛ مفردات؛ القاموس؛ مجمع البحرین؛ سفینۃ البحار؛ تاج العروس؛ منتہی الارب، بذیل مادّہ)۔

قرآن مجید میں ہے: "وَ اِنَّ مِنْ شِیْعَتِهٖ لَاِبْرٰهِیْمَ" (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۸۳)، یعنی بے شک

ابراهیمؑ اور نوح) کے پیروکاروں میں سے تھے: "و دخل المدینة علی حین غفلة من اهلها فوجد فیها رجلین یقتتلن هذا من شیعته و هذا من عدوه فاستغاثه الذی من شیعته علی الذی من عدوه فوکزه موسی فقضی علیه" (۲۸ [القصص] : ۱۵) یعنی (موسیٰ) شہر میں داخل ہوے تو وہاں کے لوگ غافل تھے۔ وہاں دیکھا کہ دو آدمی لڑ رہے ہیں، یہ اس کے دوستوں اور یہ اس کے دشمنوں میں، پھر مدد مانگی اس نے جو اس کے دوستوں میں تھا اس کے خلاف جو اس کے دشمنوں میں تھا۔ تو اسے موسیٰؑ نے گھونسا مارا، اور اس کو ختم کر دیا؛ گروہ کے معنی میں اس کلمہ کا استعمال یوں ہوا ہے: ثم لننزعن من کل شیعة ایهم اشد علی الرحمٰن عتیا (۱۹ [مریم] : ۶۹) یعنی پھر ہم ہر گروہ سے ان کو جدا کر دیں گے جو رحمٰن (اللہ) سے سرکشی میں زیادہ ہوگا۔ مذکورۂ بالا آیات کے علاوہ شیعہ، اشیاع اور شیع درج ذیل مقامات پر موجود ہے: (۲۸ [القصص] : ۴؛ ۱۵ [الحجر] : ۱۰؛ ۶ [الانعام] : ۶۵، ۱۶۰؛ ۳۰ [الروم] : ۳۲؛ ۵۴ [القمر] : ۵۱؛ ۳۴ [سبا] : ۵۴)۔

ابن خلدون لکھتا ہے: "اعلم ان الشیعة لغة هم الصحب و الاتباع، و یطلق فی عرف الفقهاء و المتکلمین من الخلف و السلف علی اتباع علیؑ و بنیه رضی الله عنهم" (المقدمه، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۲۱۵) یعنی لغت میں شیعہ کے معنی ہیں ساتھی اور پیروکار، سلف سے اب تک فقہا و متکلمین کے روزمرہ میں حضرت علی و اولاد علی رضی اللہ عنہم کے پیروکاروں کو شیعہ کہا جاتا ہے۔

النوبختی کا قول ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی وفات کے بعد امت کے تین گروہ ہو گئے: (۱) شیعہ، یعنی علی ابن ابی طالب کے پیروکار؛ (۲) انصار، جنھوں نے امارت کی سعی کی اور سعدؓ بن عبادہ کو امیر بنانا چاہا؛ (۳) وہ گروہ جس نے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کی (فرق الشیعة، ص ۲؛ نیز دیکھیے الاشعری: مقالات الاسلامیین)۔

درحقیقت شروع ہی سے حامیان حضرت علیؓ شیعہ کہلاتے تھے، مگر جنگ جمل اور جنگ صفین [رک بآن] نے حضرت علیؓ کے طرف داروں کو خصوصی طور پر نمایاں کر دیا۔ [یہ ابتدائیہ ادارے میں سید مرتضی حسین فاضل کی مدد سے تیار ہوا اس کے بعد کا مقالہ جناب مجتہد جعفر حسین سے لکھوایا گیا ہے (زیر ادارہ)]۔

شیعہ عقائد و فقہ میں قرآن و سنت اور تمام مسائل [میں] ائمۂ اہل بیت سے رجوع کرتے ہیں۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اسلام چند عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے؛ جس کے اساسی عقائد کو اصول اور بنیادی اعمال کو فروع اور ارکان اسلام کہا جاتا ہے۔ شیعہ نقطۂ نظر سے اصول کو تقلیداً ماننا کافی نہیں ہے، بلکہ عقل کی رہنمائی سے ان کی صحت کا علم و یقین حاصل کرنا ضروری ہے اور وہ پانچ ہیں: (۱) توحید؛ (۲) عدل؛ (۳) نبوت؛ (۴) امامت اور (۵) معاد۔

توحید: اسلامی تعلیمات میں سب سے اہم توحید ہے، یعنی اس امر کا اعتراف کہ خالق کائنات ایک ہے، جو ہر اعتبار سے یکتا و یگانہ ہے، نہ اس کی الوہیت میں کوئی شریک ہے اور نہ ربوبیت میں۔ اس کی ذات تشبیہ و تمثیل سے بالاتر، جسم و جسمانیت سے منزہ، تغیرات سے بری، نقص و عیب سے پاک اور تمام کمالات کی جامع ہے۔ خلق و رزق، موت و حیات اور نظم عالم میں کسی کا عمل دخل ہے۔ اس کا نہ کوئی شریک کار ہے نہ معاون و مددگار اور نہ اس کے سوا کوئی معبود اور عبادت کا سزاوار ہے۔

شیعہ عقائد کی رو سے اللہ کی صفات اس کی ذات سے الگ نہیں ہیں کہ ذات و صفت کے مجموعہ کا نام خدا ہو بلکہ اس کی صفات عین ذات ہیں اور انھیں جداگانہ حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کے لیے کوئی صفت ہی نہیں ہے کہ

ان لوگوں کے مسلک کی ہمنوائی ہو جو سلبی تصورات کے اندھیروں میں بھٹک رہے ہیں اور ذات باری کو صفات کمالیہ سے عاری سمجھتے ہیں، بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کی ذات پر خارج سے صفت طاری نہیں ہوتے کیونکہ اس کی ذات ہی صفت کا سرچشمہ اور تمام کمالات پر حاوی ہے، لہٰذا اس میں الگ سے کوئی ایسی چیز تجویز نہیں کی جا سکتی جسے صفت سے تعبیر کیا جا سکے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کی صفتیں ذات کے علاوہ ہوں گی تو اس کی ذات حصول کمال میں ان صفتوں کی محتاج قرار پائے گی، حالانکہ اس میں احتیاج کا شائبہ تک نہیں ہو سکتا۔

شیعہ اللہ کے لیے ترکیب و تجسیم اور حلول و اتحاد جائز نہیں سمجھتے؛ نہ اس کے لیے مکان اور سمت تجویز کرتے ہیں اور نہ اسے قابل رویت سمجھتے ہیں، نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں، کیونکہ اس کی ذات کا تقاضا ہی یہ ہے کہ وہ دکھائی نہ دے اور [illegible] رویت ذات سمت و مقام کے بدلنے سے قابل رویت نہیں قرار پا سکتی کہ دنیا میں اسے ناقابل رویت قرار دیا جائے اور آخرت میں قابل رویت سمجھ لیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ دیکھنے میں وہی چیز آتی ہے جو کسی جہت میں واقع ہو اور رنگ، شکل اور جسم رکھتی ہو اور خداوند عالم کی ذات، مکان، جہت، اعضا و جوارح اور تمام لوازم جسم سے پاک ہے [غفران مآب: عماد الاسلام؛ کتاب التوحید؛ حلی: شرح التجرید؛ لاهیجی: گوهر مراد]۔

عدل یہ ہے کہ اللہ نہ ظلم کا مرتکب ہوتا ہے نہ شر کا اور نہ اس سے کوئی ایسا فعل سرزد ہوتا ہے جو قبیح یا عبث ہو، بلکہ اس کا ہر فعل صحیح و درست، حکمت و مصلحت سے وابستہ اور مقصد کا حامل ہوتا ہے۔ عدل کا تذکرہ قرآن مجید کی متعدد آیتوں میں ہے، کبھی مثبت الفاظ میں جیسے: تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا (۶ [الانعام]: ۱۱۵)، یعنی تمھارے پروردگار کی بات سچائی اور عدل کے لحاظ سے پوری ہو گئی؛ کبھی منفی الفاظ میں جیسے: إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا (۱۰ [یونس]: ۴۴)۔ اللہ لوگوں پر ذرہ برابر بھی ظلم نہیں کرتا۔ اس عقیدۂ عدل سے مندرجۂ ذیل امور وابستہ ہیں: (۱) حسن و قبح اشیا عقلی ہے، یعنی اچھے اور برے افعال کو پرکھنے کا معیار عقلی ہے، چنانچہ انسان سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان میں کچھ اچھے ہوتے ہیں اور کچھ برے اور عقل اچھے افعال کو اچھا اور برے افعال کو برا سمجھتی ہے اور بعض افعال کی اچھائی یا برائی کو نہیں بھی سمجھ سکتی، مگر واقعہ کے لحاظ سے ان میں اچھائی ہوتی ہے یا برائی اور شرعی احکام میں اسی اچھائی اور برائی کا لحاظ ہوتا ہے، اس طرح کہ جس چیز میں اچھائی ہوتی ہے شرع اس کا حکم دیتی ہے اور جس چیز میں برائی ہوتی ہے اس سے منع کرتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ جس چیز کا چاہا حکم دے دیا اور جس چیز سے چاہا منع کر دیا۔

اشاعرہ [رک بہ اشعریہ] نے اس مسئلے میں اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اچھائی اور برائی کے پرکھنے کا معیار عقلی نہیں ہے، بلکہ شرع جس فعل کو جائز قرار دے وہ اچھا ہے اور جسے ناجائز قرار دے وہ برا ہے اور عقل یہ تجویز کرنے سے قاصر ہے کہ یہ فعل اچھا ہے اور یہ فعل برا ہے۔ اس نظریے کی رو سے اللہ جو چاہے کرے، چاہے وہ کافر و سرکش کو جنت میں جگہ دے اور مطیع و فرمانبردار کو دوزخ میں جھونک دے یا بندوں کو ایسے احکام کا پابند بنائے جو بشری طاقت سے باہر ہوں اس کے عدل پر حرف نہیں آ سکتا، اس لیے کہ عدل وہ ہے جو وہ کرے۔ عدلیہ (امامیہ و معتزلہ) کہتے ہیں کہ وہ اچھے کام کو اس کی اچھائی کی بنا پر کرتا ہے اور برے کام کو برا جان کر ترک کرتا ہے اور چونکہ فرمانبردار پر عذاب کرنا ظلم ہے اور ظلم قبیح ہے اور بندوں کو ایسے افعال کا پابند

بنانا جو ان کی طاقت سے باہر ہوں تقاضائے حکمت کے منافی ہے اور جو فعل قبیح یا منافی حکمت ہو اس سے سرزد نہیں ہوتا ۔

اللہ کو عادل قرار دینے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ فعل عبث یا قبیح پر قادر ہی نہیں ہے کہ اس کی قوت و قدرت اور حق تصرف محدود ہو کر رہ جائے، بلکہ یہ معنی ہیں کہ وہ خود ہی ظلم یا فعل قبیح کا مرتکب نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس کی عظمت و قدوسیت کے شایان شان نہیں ہے، ورنہ اس کی قدرت پر نہ کسی کا پہرا ہے اور نہ اس کے اختیارات محدود ہیں ۔

جبریہ کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کا کوئی فعل حسن و قبح سے متصف نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ اپنے افعال میں مجبور ہے اور حسن و قبح کا تعلق اختیاری افعال سے ہوتا ہے ۔ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو فاعل مختار بنایا ہے اور وہ اللہ کے دیے ہوئے اختیارات کی حدود میں افعال کو اپنے ارادہ و اختیار سے انجام دیتا ہے ۔ بے شک اس فعل کی قوت و قدرت اللہ کی طرف سے ہے، مگر یہ قوت و قدرت اسے فعل یا اس کے ترک پر مجبور نہیں کرتی ۔ اگر انسان کو مجبور محض تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اپنے ارادہ و اختیار سے کچھ نہیں کر سکتا اور جس راہ پر چل رہا ہے اور اس راہ پر چلنے کے لیے مجبور ہے تو بعثت انبیا، جزا و سزا، وعد و وعید بے معنی چیزیں ہو کر رہ جائیں گی اور اللہ کی طرف سے سزا و عقوبت قبیح قرار پائے گی ۔

خداوند عالم کو اگرچہ اپنے بندوں کے افعال کا پہلے سے علم ہے، مگر جس طرح انسانی قوت و قدرت وقوع افعال کی موجب نہیں، اسی طرح علم کو بھی افعال کا سبب نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ سبب مسبب سے مقدم ہوتا ہے ۔ خداوند عالم کا علم اگرچہ معلومات کے تابع بایں معنی نہیں ہے کہ وہ معلومات کے ذریعے سے حاصل ہوا پھر بھی چونکہ علم نام اسی کا ہے جو مطابق واقعہ ہو، لہٰذا واقعہ پر ایک طرح کا ترتب اسے ضرور ہے، لہٰذا وہ بھی ان افعال کا سبب نہیں ہو سکتا ۔ اگر علم باری انسانی افعال کا سبب ہو تو جبر لازم آئے گا اور جبر کے بعد سزا و بازپرس منافی عدل ہے [(مذکورۂ بالا ماخذ کے علاوہ دیکھیے سید علی : العدل، مطبوعۂ لکھنو؛ نصیرالدین الطوسی : رسالۂ صفات اللہ تعالٰی، مخطوطۂ کتاب خانۂ مرتضی حسین فاضل؛ محمد آصف المحسنی : صراط الحق)] ۔

نبوت : انسان کو الٰہی تعلیمات سے آگاہ کرنے کے لیے جو رہنما اللہ کی جانب سے مامور ہوتے ہیں انھیں نبی یا رسول کہا جاتا ہے اور ان کی تعلیمات کو شریعت سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ زمین کا کوئی خطہ اور بنی نوع انسان کا کوئی طبقہ ایسا نہیں ہے جہاں کوئی نبی یا رسول ہدایت خلق کے لیے نہ آیا ہو ۔ مشہور قول یہ ہے کہ ان انبیا کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے ۔ ان میں سے حضرت نوحؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پیغمبران اولوالعزم ہیں ۔ شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ آدمؑ سے لے کر خاتمؑ تک جتنے انبیا گزرے ہیں خواہ ان کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہو یا نہ آیا ہو وہ سب کے سب برحق، بھول چوک سے پاک اور چھوٹے بڑے گناہ سے محفوظ ہیں اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سردار انبیاء، افضل کائنات اور اللہ کے آخری نبی ہیں ۔ ان کے بعد جو دعوائے نبوت کرے وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سچائی کا سب سے بڑا ثبوت ان کی سیرت طیبہ اور قرآن مجید ہے جو اپنی اعجازی شان سے باقی ہے اور ہمیشہ باقی رہے گا [(مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے سید مرتضی : تنزیہ الانبیاء؛ نور اللہ الشہید : احقاق الحق؛ مجلسی : حق الیقین و بحار الانوار)] ۔

امامت : اس منصب کا نام ہے جو رسول

اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی نیابت میں دینی و دنیوی تنظیم کا واحد مرکز ہے اور امام کے فرائض میں اسلامی مفاد کا تحفظ، شرعی احکام کا نفاذ اور مسلمانوں کی عملی تربیت داخل ہے۔ نصب امام کے وجوب میں خوارج کے علاوہ کسی مکتب فکر نے اختلاف نہیں کیا، البتہ طریق نصب میں اختلاف ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نصب امام امت پر دلیل شرعی کی رو سے واجب ہے۔ معتزلہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ نصب امام امت پر دلیل عقلی کی بنا پر واجب ہے۔ امامیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام کا تقرر خدا کی جانب سے رسول کے ذریعے ہوتا ہے، اس میں جمہور کی رائے کا دخل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک امامت ایسے اہم مسئلے کو عوام کی صوابدید پر چھوڑ دینا جبکہ عوام کی آرا مختلف اغراض کے ماتحت مختلف ہوتی ہیں افتراق و انتشار کو دعوت دینا ہے۔

منصب امامت شخصی اقتدار اور نسلی و خاندانی حکومت سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں قرابت و خاندانی وحدت ہی ملحوظ نہیں ہے، بلکہ اصل معیار وہ اوصاف ہیں جو اس عظیم منصب سے عہدہ برا ہونے کے لیے ضروری ہیں۔ شیعی نقطۂ نظر سے امام میں علم و فضیلت اور زہد و تقوی کے علاوہ عصمت بھی ضروری ہے تاکہ اس کا غلط طرز عمل احکام شریعت پر اثرانداز ہو کر مفاد امامت کو مجروح نہ کر دے، یا مطلق العنان ہو کر خود اپنی جگہ حکمران نہ بن بیٹھے، کیونکہ یہ اسلامی نظریۂ حکومت کے خلاف ہے۔ اسلام تو الٰہی حکومت کی اساس پر حکومت کے قیام کا داعی ہے جس میں فرمانروائی کا حق صرف اللہ کو ہوتا ہے اور ہر شخص ان احکام کی پابندی کے علاوہ اپنی فطری آزادی پر باقی رہتا ہے، البتہ خلیفہ و امام قوانین الٰہیہ کا نگران و ترجمان ہوتا ہے اور اس کی اطاعت کی جاتی ہے تو نمائندۂ الٰہی ہونے کی حیثیت سے۔ ائمہ اہل بیت کا نصب العین اسی انسانی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے لوگوں کو اللہ کے اوامر و نواہی کا پابند بنانا اور انسانوں پر انسانی حکومت کے تخیل کو ختم کرنا تھا۔

مسلمانوں میں جب ملوکیت نے جنم لیا تو ائمہ نے مختلف طریقوں سے اس کے خلاف احتجاج کیا اور جب احتجاج کے باوجود ملوکیت پروان چڑھتی رہی تو خاموشی کو ناگزیر سمجھ کر سکوت اختیار کر لیا۔ نہ کسی سیاسی تحریک میں حصہ لیا اور نہ سیاست وقت کا ساتھ دیا، بلکہ ایک مانوس فضا میں وہ فرائض جو بحیثیت امام ان پر عائد ہوتے تھے انجام دیتے رہے اور اپنی زندگیاں اسلامی نظریات کی تبلیغ کے لیے وقف کر دیں، اگرچہ حضرت علیؑ کے خاندان میں سے زید ابن علی، یحیی ابن زید، محمد نفس زکیہ، ابراہیم ابن عبداللہ المحض وغیرہ حکومت وقت کے خلاف وقتاً فوقتاً مسلح خروج کرتے رہے، مگر ائمہ اہل بیت کی روش میں تبدیلی پیدا نہ ہوئی۔ انھوں نے نہ ان افراد کے ساتھ تعاون کیا اور نہ قولاً و عملاً ان کی ہمت افزائی کی، بلکہ ابومسلم خراسانی نے جب اموی حکومت کا تختہ الٹ کر امام جعفر صادق کو حکومت کی پیش کش کی تو انھوں نے اسے رد کرتے ہوئے فرمایا: "ما انت من رجالی ولا الزمان زمانی" (الشہرستانی: الملل و النحل، ۱: ۱۵۴) یعنی نہ تم میرے آدمی ہو جو میرے کام آؤ گے اور نہ زمانہ ہی مجھ سے سازگار ہے۔ اگر ان کے پیش نظر شخصی یا خاندانی حکومت کا قیام ہوتا تو حکومت قبول کر کے یا علویین کی تائید کر کے خاندانی حکومت قائم کر سکتے تھے، مگر پہلی صورت میں حکومت کی پیشکش کرنے والے دنیوی طرز پر تشکیل حکومت کے متوقع تھے اور اپنے اغراض و مفادات پر نظر رکھتے تھے اور یہ ذاتی اغراض اور مفاد مقاصد حکومت الٰہیہ کے قیام میں مانع ہوتے اور دوسری صورت میں اولاد علیؑ کی حکومت تو قائم ہو جاتی، مگر حکومت الٰہیہ جس کے ائمہ اہل بیت داعی

تھے، قائم نہ ہوتی۔

شیعہ عقائد کی رو سے سلسلۂ ائمہ کے کسی نہ کسی فرد کا ہر دور میں موجود ہونا ضروری ہے تاکہ حفاظت شریعت اور امت کی رہنمائی کا کام جاری رہے، چنانچہ پیغمبرؐ اسلام کے بعد گیارہ اماموں تک یہ سلسلہ مسلسل قائم رہا اور جب پیش آنے والے حوادث و واقعات کے لیے قولی و عملی تعلیمات کے نمونے پیش کر دیے گئے تو حکمت الٰہیہ کے اقتضا نے آخری فرد کے ظہور کو آخری دور پر اٹھا رکھا۔ اس ظہور کے سلسلے میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں، جو کتب حدیث و سیر میں موجود ہیں [(مذکورہ حوالوں کے علاوہ دیکھیے سید مرتضی: الشافی؛ زین الدین البیاضی: الصراط المستقیم، مطبوعۂ تہران؛ سید ہاشم البحرانی: الانصاف فی النص علی الائمۃ الاثنی عشر، مطبوعۂ قم)]۔

شیعہ اگرچہ امامت کو اصول میں جگہ دیتے ہیں، مگر ائمۂ اثنا عشر کی امامت کے عدم اعتراف کو کفر سے تعبیر نہیں کرتے اور نہ ان کے نزدیک جو ان کی امامت کا قائل نہ ہو دائرۂ اسلام سے خارج ہوتا ہے، چنانچہ شیعہ عالم محسن الامین عاملی تحریر فرماتے ہیں: "اما الشیعۃ فانہم و ان اوجبوا امامۃ الائمۃ الاثنی عشر لکن منکر امامتہم عندھم لیس بخارج عن الاسلام و تجری علیہ جمیع احکامہ" (اعیان الشیعۃ، ۱: ۲۰) یعنی شیعہ اگرچہ ائمۂ اثنا عشر کی امامت کا عقیدہ ضروری سمجھتے ہیں، مگر ان کے نزدیک ان کی امامت کا منکر اسلام سے خارج نہیں ہے، بلکہ اس پر اسلام کے تمام احکام جاری ہوتے ہیں۔

معاد: شیعہ حشر و نشر، حساب و کتاب، سوال و جواب، برزخ، صراط، میزان، اعراف، دوزخ، بہشت اور اس سلسلے کی جو چیزیں قرآن و حدیث سے ثابت ہیں ان پر ایمان لانا ضروری سمجھتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مرنے کے بعد نشأۂ ثانیہ کا ایک دن ہے جس میں خداوند عالم تمام خلق کو اسی روح و جسم کے ساتھ محشور کرے گا اور ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا و سزا دے گا۔ جزا میں اس کا تفضل و احسان کار فرما ہوگا اور سزا گناہوں کی پاداش میں ہوگی۔ دوزخ میں کچھ لوگ ہمیشہ رہیں گے اور کچھ اپنے کیے کی سزا پا کر چھوٹ جائیں گے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم، ائمۂ اسلام اور صالحاے امت کی شفاعت سے سزا کم یا بالکل ختم ہو سکتی ہے اور جنت میں جانے والے ہمیشہ جنت میں رہیں گے [(مذکورۂ بالا ماخذ کے علاوہ دیکھیے محمد رضا الطبسی: ذرر الاخبار؛ وہی مصنف: الشیعۃ و الرجعۃ)]۔

فروع دین، یعنی وہ ارکان اسلام جن پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے اور وہ چھے ہیں: نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، خمس اور جہاد [(محمد حسین آل کاشف الغطاء: اصل الشیعۃ و اصولہا، مطبوعۂ نجف)]۔

نماز اس عبادت کا نام ہے جو تکبیرۃ الاحرام، قیام، رکوع، سجود، قراءت، ذکر، تشہد اور سلام پر مشتمل ہے اور ہر بالغ و عاقل مسلمان پر شب و روز میں پانچ مرتبہ واجب ہے اور مجموعی طور پر فرائض سترہ رکعات اور نوافل تئیس رکعات ہیں۔ نماز پنجگانہ باجماعت افضل ہے، نماز جمعہ میں جماعت ضروری ہے اور نماز نافلہ میں صحیح نہیں ہے۔ امام جماعت کے لیے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو غیر عادل کے پیچھے نماز درست نہیں ہے۔ سفر میں چار رکعتی نماز دو رکعت پڑھی جائے گی [یعنی یہ نماز قصر ہوگی]۔ نماز میں سورۃ الحمد اور [ایک اور سورت یا جزو سورت] ہر سورت میں بسم اللہ الرحمٰن الرّحیم کا پڑھنا ضروری ہے اور سجدہ زمین پر یا زمین سے اگنے والی چیزوں پر کیا جائے گا بشرطیکہ وہ چیزیں کھانے اور پہننے کے کام میں نہ آتی ہوں۔ اسی لیے شیعوں میں نماز میں سجدہ گاہ رکھنے کا دستور ہے۔ نماز کے لیے ستر ڈھانکنا، کعبے کی طرف رخ کرنا اور باطہارت ہونا ضروری ہے۔ طہارت سے مراد وضو، غسل اور تیمم ہے جو اپنے اپنے

محل پر واجب ہوتا ہے ۔ شیعه وضو میں پاؤں پر مسح کرتے ہیں اور نماز میں ہاتھ کھولتے ہیں [رک به صلوٰۃ، شیعی نقطۂ نظر].

روزه : ماه رمضان میں طلوع صادق سے غروب آفتاب تک چند چیزوں کے ترک کرنے کا نام روزه ہے ۔ روزه کے وجوب اور اس کے احکام میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البته شیعه افطار کے لیے سورج کا نگاہوں سے اوجھل ہو جانا کافی نہیں سمجھتے، بلکه آیۂ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ ۚ (۲ [البقرة] : ۱۸۷) یعنی روزه کو رات تک پورا کرو، کے پیش نظر مشرق کی سمت سے سرخی کا زائل ہونا ضروری سمجھتے ہیں اور اسے غروب واقعی سے تعبیر کرتے ہیں .

حج : ہر مسلمان پر بشرط استطاعت زندگی میں ایک مرتبه حج واجب ہے ۔ شیعی فقه کی رو سے ان لوگوں کے لیے جو مکه یا اطراف مکه کے رہنے والے نه ہوں ضروری ہے که حج تمتع بجا لائیں ۔ حج تمتع میں پہلے عمرۂ تمتع کی نیت سے احرام باندھا جاتا ہے اور طواف و سعی اور دوسرے اعمال عمره کے بعد احرام کھول دیا جاتا ہے اور آٹھ ذی الحجه کو حج کی نیت سے مکه میں احرام باندھا جاتا ہے اور عرفات و مشعر میں وقوف، رمی جمرات، قربانی اور دوسرے اعمال حج بجا لائے جاتے ہیں ۔ اس حج تمتع کا قرآن مجید میں صراحةً ذکر ہے : فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ ۚ (۲ [البقرة] : ۱۹۶)، یعنی جو شخص حج تمتع کا عمره بجا لائے وه جیسی قربانی میسر آئے دے .

امامیه کے نزدیک احرام کی حالت میں چلتے پھرتے ہوئے سایه کرنا صحیح نہیں ہے اگر کوئی سایه کرے گا تو اس پر کفاره عائد ہوگا ۔ اس کے علاوه آخر حج میں ایک طواف زائد ہے جسے طواف النساء کہا جاتا ہے ۔ اس طواف کے بعد دو رکعت نماز طواف بھی پڑھی جاتی ہے .

زکوٰۃ : ایک مالی فریضه ہے جو مقرره مقدار میں ہر صاحب نصاب پر عائد ہوتا ہے ۔ شیعه نو چیزوں پر زکوٰۃ واجب سمجھتے ہیں ۔ گیہوں، جو، خرما، کشمش، گائے، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، سونا اور چاندی ۔ زکوٰۃ کی شرائط اور اس کے احکام میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے اور اس کے مصارف وہی ہیں جو قرآن مجید میں صراحةً مذکور ہیں .

خُمس : یه بھی ایک مالی فریضه ہے جس کی بنیاد قرآن مجید کی یه نص ہے : وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ ۙ (۸ [الانفال] : ۴۱)، یعنی آگاه ہو که جو مال تمھیں بطور غنیمت حاصل ہو اس کا پانچواں حصه خدا اور رسول اور صاحبان قرابت اور یتیموں، مسکینوں اور پردیسیوں کے لیے ہے ۔ خمس سادات بنی ہاشم کے لیے زکوٰۃ کا بدل ہے کیونکه غیر سید کی زکوٰۃ ان پر حرام ہے [تفصیلات کے لیے رک به خُمس] .

جہاد : اس کی دو قسمیں ہیں : جہاد اکبر اور جہاد اصغر ۔ جہاد اکبر یه ہے که قلب و ضمیر کی اس طرح تربیت کی جائے که نیکی کی طرف رغبت اور بدی سے نفرت انسانی کردار کا جزو بن جائے اور جہاد اصغر یه ہے که ان دشمنان اسلام سے لڑا جائے جو اسلام کے مقابلے میں تلوار اٹھائیں یا اپنی تخریبی کارروائیوں سے اسلام کو نقصان پہنچانے کے درپے ہوں خواه وه کتابی ہوں یا غیر کتابی، البته اہل کتاب سے اس وقت جہاد و قتال کیا جائے گا جب وه جزیه دینے سے انکار کر دیں اور اسلام بھی قبول نه کریں [شرائع الاسلام (اردو ترجمه)؛ روائع الاحکام (اردو ترجمه)؛ مطبوعۂ لکھنؤ؛ جامع عباسی (اردو ترجمه)، مطبوعۂ دہلی؛ اردو ترجمه عروۃ الوثقٰی، مطبوعۂ لاہور؛ توضیح الاحکام (اردو ترجمه)، مطبوعۂ لاہور؛ نیز دیکھیے دوسری فقہی کتابیں] .

احکام فقہ کے ماخذ : احکام فقہ کے ماخذ چار ہیں : (۱) قرآن مجید؛ (۲) حدیث؛ (۳) عقل؛ (۴) اجماع۔ قرآن مجید اسلامی احکام کا سب سے اہم ماخذ اور شرعی قوانین کے بنیادی اصولوں پر حاوی ہے۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے معنی واضح و ظاہر ہیں، ان کے ظاہر مفہوم پر عمل کیا جائے گا، لیکن وہ آیتیں جن کے معنی مجمل یا محتاج تأویل ہیں ان کی تأویل و تفسیر احادیث کی روشنی میں کی جائے گی۔ قیاس و رائے سے تفسیر صحیح نہیں ہے۔

تمام اسلامی مکاتب فکر کی طرح شیعوں کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ قرآن مجید تحریف و تبدل اور حذف و اضافہ سے محفوظ ہے۔ شیخ صدوق قمی (م ۳۸۱ھ) تحریر فرماتے ہیں : اعتقادنا ان القرآن الذی انزل اللہ تعالٰی علی نبیہ محمد صلّی اللہ علیہ وآلہ ھو مابین الدفتین و ھو ما فی ایدی الناس لیس باکثر من ذلک (رسالہ اعتقادیہ، ص ۵۱) یعنی ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ وہ قرآن مجید، جو اللہ تعالٰی نے اپنے نبی محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر نازل فرمایا وہ یہی قرآن مجید ہے جو دفتین کے اندر موجود اور عام لوگوں کے ہاتھوں میں ہے اس سے زائد نہیں ہے۔

اگر کوئی تحریف کا قائل ہے تو یہ اس کی شخصی رائے ہوگی۔ جمہور شیعہ کا عقیدہ یہی ہے کہ موجودہ قرآن مجید تغیر و تبدل اور کمی و زیادتی سے پاک ہے۔

حدیث : اس قول و فعل کا نام ہے جو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم یا ائمۂ اہل بیت میں سے کسی امام تک منتہی ہو۔ قرآن مجید کے بعد حدیث قانون اسلام کا سرچشمہ ہے اور ہر وہ حدیث، جو باعتبار سند متواتر ہو یا اس کے رواۃ ثقہ راست گو ہوں یا ایسے قرائن موجود ہوں جن سے اس کی صحت کا یقین ہو جائے تو وہ حجت و سند ہے، البتہ وہ حدیث جو مشہور قول کے خلاف ہو یا علما نے اس سے اعراض کیا ہو یا اس کے رواۃ پایۂ اعتبار سے ساقط ہوں، وہ حکم شرعی کے استنباط کے سلسلے میں بے وزن ہے۔

شیعی علما کے نزدیک حدیث کا وزن راوی کے ثقہ ہونے پر ہے، اگرچہ وہ شیعہ نہ ہو۔ وہ غیر ثقہ کی روایت کو اہمیت نہیں دیتے، اگرچہ وہ شیعہ ہو؛ چنانچہ شیعہ کتب احادیث میں ایسی احادیث بھی ہیں جن کے راوی غیر شیعہ ہیں، مگر ثقہ ہیں اور ایسی حدیث کو مؤثق کا نام دیا جاتا ہے اور شیعہ کی روایت کو جبکہ وہ غیر ثقہ ہو ضعیف کہا جاتا ہے۔

شیعہ کتب احادیث کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو استنباط و اخذ احکام میں ماخذ مدرک کا درجہ رکھتی ہیں :

الکافی : اس کے جامع ابو جعفر محمد ابن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ھ) ہیں۔ انہوں نے بیس برس کی محنت شاقہ کے بعد اس کی تکمیل کی؛ اس کتاب کے تین حصے ہیں: (۱) اصول؛ (۲) فروع؛ اور (۳) روضہ۔ پہلا حصہ عقائد، دوسرا حصہ احکام پر اور تیسرا حصہ خطب و مکاتیب اور حکم و آداب پر مشتمل ہے۔ اس کی روایات کی مجموعی تعداد سولہ ہزار ایک سو ننانوے ہے۔

من لا یحضرہ الفقیہ : اس کے جامع شیخ ابو جعفر صدوق (م ۳۸۱ھ) ہیں۔ یہ کتاب چار حصوں پر مشتمل ہے اور روایات کی جانچ پرکھ کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں مسند و مرسل احادیث کی تعداد چھے ہزار پانچ سو ترانوے ہے۔

تہذیب الاحکام : اس کے جامع شیخ الطائفہ ابوجعفر طوسی (م ۴۶۰ھ) ہیں۔ اس میں تیرہ ہزار پانچ سو نوے احادیث درج ہیں۔

الاستبصار : اس کے جامع بھی ابو جعفر طوسی ہیں۔ اس کتاب کے تین حصے ہیں اور روایات کی تعداد چھے ہزار پانچ سو اکتیس ہے۔ دسویں صدی ہجری تک استنباط مسائل میں انہیں کتابوں پر انحصار رہا؛ اس کے بعد چند اکابر محدثین نے متفرق؛

مجموعوں کو ماخذ قرار دے کر تدوین احادیث کا کام کیا اور بعض محدثین نے فقہی ابواب کے نہج پر ان کی ترتیب و تبویب کی۔ ان میں سے چند مشہور مؤلفات یہ ہیں:

الوافی: اس کے جامع ملّا فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ھ) ہیں۔ یہ تین ضخیم جلدوں میں کتب اربعہ کی احادیث کا مجموعہ ہے جس میں مشکل احادیث کا مختصر حل بھی ہے۔

وسائل الشیعہ: اس کے جامع شیخ محمد ابن حسن ابن حر عاملی (م ۱۱۰۴ھ) ہیں۔ اس کی ترتیب کتب فقہ کی ترتیب پر ہے؛ علمی حلقوں میں اسے خاص شہرت و مقبولیت حاصل ہے۔

بحار الانوار: اس کے مؤلف ملّا محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۰ھ) ہیں۔ یہ احادیث و آثار ائمہ کا عظیم مجموعہ ہے۔ اس کتاب کی چھبیس جلدیں ہیں اور اب ایران میں اسے سو جلدوں پر تقسیم کرکے شائع کیا گیا ہے۔

العوالم: اس کے جامع عبداللہ ابن نور اللہ بحرانی معاصر مجلسی ہیں۔ یہ کتاب سو مجلدات پر مشتمل ہے۔

جامع الاحکام: اس کے جامع سید عبداللہ الشبری (م ۱۲۴۲ھ) ہیں۔ یہ کتاب پچیس جلدوں میں ہے۔

الشفا فی حدیث المصطفٰی: اس کے جامع محمد رضا ابن شیخ عبداللہ تبریزی (م ۱۱۵۸ھ) ہیں، یہ کتاب بھی مبسوط اور متعدد جلدوں میں ہے۔

مستدرک الوسائل: اس کے جامع میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ھ) ہیں۔ شیخ حر عاملی نے جن اخبار و احادیث کو وسائل میں درج نہیں کیا، انہیں متفرق ماخذوں سے اخذ کرکے جمع کر دیا ہے۔ اس کا حجم بھی وسائل الشیعہ کے حجم کے برابر ہے۔

عقل: جن شرعی احکام تک عقل کی رسائی نہیں ہوتی وہ تعبدی احکام کہلاتے ہیں، جیسے نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد، قیام و قعود اور رکوع و سجود کی کیفیت۔ انہیں تعلیمات شارع کے ذریعے معلوم کیا جائے گا اور جن چیزوں میں عقل رہنمائی کا کام دے سکتی ہے ان میں عقل کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا، بلکہ عقل کا فیصلہ قطعی سند سمجھا جائے گا۔

اجماع: اگر کسی حکم شرعی پر تمام اہل حل و عقد متفق ہوں تو یہ اتفاق سند سمجھا جائے گا، اگرچہ کتاب و سنت سے اس حکم کا ماخذ معلوم نہ ہو سکے۔ تاہم کسی طرح سے یہ یقین ہونا چاہیے کہ امام بھی ان سے متفق ہیں اور اجماع کے استناد کا اصل محور یہی اتفاق امام ہے۔ شیعوں کے نزدیک قیاس و استحسان اور مصالح مرسلہ نہ حجت ہیں اور نہ ان پر عمل کرنا درست ہے [(زین الدین: معالم الاصول، ترجمہ اردو از مرتضٰی حسین: القمی: القوانین الاصول؛ شیخ مرتضٰی: فرائد الاصول؛ شیخ محمد تقی آل الفقیہ: قواعد الفقیہ؛ محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ المقارن؛ رشدی محمد عرسان: دلیل العقل عندالشیعہ)]۔

اجتہاد و تقلید: مذکورہ ماخذوں سے حکم شرعی کے سمجھنے کی انتہائی کاوش کا نام ہے۔ شیعوں میں اجتہاد کا دروازہ ہر دور میں کھلا رہا ہے اور آج بھی کھلا ہوا ہے اور اسلام کی حکمت پسندی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اجتہاد پر قدغن نہ لگائی جائے تاکہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات اور روز افزوں ضروریات کا حل اسلامی اصولوں کی روشنی میں تلاش کیا جا سکے اور فکری تعطل اور فقہی جمود پیدا نہ ہونے پائے۔ اجتہاد کے بارے میں دو نظریے ہیں: ایک نظریہ یہ ہے کہ جس چیز پر کوئی دلیل شرعی قائم نہ ہو اللہ نے اس کے لیے کوئی حکم تجویز ہی نہیں کیا، بلکہ اس کا حکم مجتہد کی رائے کے تابع ہوتا ہے اور اگر مجتہدین کی آرا میں اختلاف ہو

تو مختلف ان کی رائیں ہوں گی تو سب حکم [illegible] جانے جائیں گے۔ اس نظریے کی رو سے ہر مجتہد حق پر ہوگا۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حکم شرعی رائے مجتہد کی تابع نہیں ہوتا اور آرا کے مختلف ہونے کی صورت میں واقع میں حکم ایک ہی ہوتا ہے؛ اگر مجتہد کی رائے حکم واقعی کے مطابق ہو تو بہتر ورنہ جو رائے اس کی قرار پائے گی وہ اس کے لیے اور اس کے مقلدین کے لیے عملاً کفایت کرے گی، لیکن اس کی حیثیت صرف ایک حکم ظاہری کی ہوگی اور وہ خطا میں معذور سمجھا جائے گا۔ پہلا نظریہ تصویب کہلاتا ہے اور دوسرا تخطئہ۔ شیعہ مسلک کا نظریہ تخطئہ ہے، وہ تصویب کا قائل نہیں ہے۔

تقلید: دنیا کے ہر شعبے میں یہ طریق کار جاری و ساری ہے کہ ناواقف، واقف کار سے دریافت کرتا ہے اور اس کی بات پر اعتماد ہوتا ہے تو اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ اسی طرح اس شخص کے لیے جو حکم شرعی سے ناواقف اور اخذ و استنباط کی قوت نہ رکھتا ہو صحیح صورت عمل یہی ہے کہ وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے جو اخذ و استنباط کی قوت رکھتا ہے۔ اس رجوع کا نام تقلید ہے۔ شیعہ نقطۂ نظر سے تقلید اس مجتہد کی جائز ہوگی جو عادل اور شرائط اجتہاد کا جامع ہو۔ اصول اور ضروریات دین جیسے نماز، روزہ اور اس طرح کے مسلمہ احکام میں تقلید نہیں ہے [کتب اصول فقہ کے علاوہ دیکھیے محمد تقی البروجردی: بحث فی الاجتہاد و التقلید فی نہایۃ الافکار، ج ۴؛ محمد حسین محقق ہندی: القول المفید فی مسائل الاجتہاد و التقلید؛ نیز رک بہ فقہ جعفری و تقلید]۔

شیعہ اور اصحابؓ: وہ اصحاب رسول جنھوں نے ہر مرحلے پر فداکاری کے جوہر دکھائے، طاغوتی طاقتوں کے سامنے سینہ سپر رہے، اپنی زندگیوں کو پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے سانچے میں ڈھال کر دوسروں کے لیے نمونۂ عمل بنے اور آپؐ کی عنایات و تعلیمات پر کاربند رہے، ان کی عزت و تعظیم اسلام سے وابستگی کا تقاضا ہے۔ شیعوں کی طرف یہ نسبت صحیح نہیں ہے کہ وہ صحابۂ کرامؓ کی توہین و تنقیص کرتے ہیں، البتہ وہ سب کو یکساں درجۂ عدالت پر فائز اور جرح و نقد سے بالاتر نہیں سمجھتے (دیکھیے محسن الامین: اعیان الشیعہ)۔

ابن سبا: تشیع کے سلسلے میں عبداللہ بن سبا [رک بآں] کا نام بھی لیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اسلام کی نقاب اوڑھ کر مصر، حجاز، شام اور عراق میں گھوم پھر کر مسلمانوں کو مسلمانوں کے مقابلے میں لا کھڑا کیا۔ شیعہ اس انتساب کو غلط سمجھتے ہیں۔

شیعیت کا نشو و ارتقا: شیعیت کے نشو و ارتقا کے بنیادی عوامل وہی ہیں جو اسلام کے نشر و فروغ میں کارفرما رہے، اس لیے کہ شیعیت اسلام سے الگ کوئی دین نہیں ہے، اس کی اساس قرآن و سنت اور تعلیمات اہل بیت پر استوار ہے۔ شیعیت کے فروغ میں اموی حکمرانوں کی جارحانہ روش خصوصاً المیۂ کربلا نے مؤثر کردار ادا کیا جس کے نتیجے میں اموی حکمرانوں کے خلاف غم و غصہ اور اہل بیت سے ہمدردی کا جذبہ ابھر آیا اور اسی ہمدردی کی آڑ لے کر بنو عباس اموی حکومت کے مقابل آ گئے اور آل رسول کے حقوق کا اعلان کر کے انقلاب کی تحریک کو کامیاب بنایا، اگرچہ یہ سب کچھ ہوا کا رخ دیکھ کر سیاسی مقصد براری کے لیے تھا، مگر اس سے آل محمدؑ کی طرف عوام کے ذہنی رجحان کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ۱۳۲ھ میں اموی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور ابو العباس السفاح خلافت کے نام پر برسر اقتدار آ گیا۔ اس اموی و عباسی حکومت کے درمیانی وقفے میں امام جعفر الصادقؑ کو [رک بآں] موقع مل گیا کہ وہ آزادانہ ترویج مذہب اور نشر علوم و معارف کر سکیں، اگرچہ ان کی پشت پر نہ مادی

لوث رہی اور نہ حکومت کی پابند تھی، مگر یہ امام کی علمی و عملی بلندی اور پرکشش شخصیت کا کرشمہ تھا کہ لوگ استفادہ کے لیے مختلف جگہوں سے کھنچ کھنچ کر آنے لگے اور ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے والوں کی تعداد چار ہزار تک پہنچ گئی۔ ان میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ بن انس، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، شعبہ بن حجاج اور فضیل بن عیاض ایسے فقہا و محدثین بھی شامل تھے۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ تدوین و تالیف کا کام وسیع پیمانے پر شروع ہو گیا اور چار سو کتابوں میں سے جنھیں شیعی اصطلاح میں اصول اربعمائہ کہا جاتا ہے زیادہ تر انھی کے دور میں مدون ہوئیں اور شیعہ محدثین نے انھیں اصول اربعمائہ کو مآخذ قرار دے کر حدیث کے ضخیم مجموعے مرتب کیے اور ان علمی ذخائر کو ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا۔

سلطنت عباسیہ کا مرکز عراق تھا اور عراق حضرت علیؓ کا پایۂ تخت رہ چکا تھا جس کی وجہ سے شیعیت کے قدم پہلے سے وہاں پر جمے ہوئے تھے اور بنی عباس کے معاندانہ رویے کے باوجود شیعیوں کی آبادی میں نمایاں طور پر اضافہ ہی ہوتا رہا، بلکہ دارالخلافہ بغداد میں بھی شیعیت ہر دور میں موجود رہی ہے اور بغداد کا محلہ کرخ خالص شیعہ آبادی پر مشتمل تھا، جہاں کے علما و فقہا بھی کافی تعداد میں تھے جو تصنیف و تالیف کے علاوہ تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے تھے۔ چنانچہ ابو عبداللہ شیخ مفید، شیخ ابو جعفر طوسی، سید مرتضیٰ علوم الہدیٰ، سید رضی جامع نہج البلاغۃ اور دوسرے اعلام بغداد ہی میں بود و باش رکھتے تھے، البتہ جب مقامی ہنگامہ و فساد کے نتیجے میں بغداد کا امن و سکون رخصت ہوگیا تو شیخ ابو جعفر طوسی ۴۴۸ھ میں بغداد سے نجف چلے آئے اور اسے ایک علمی و دینی تربیت گاہ بنا دیا اور آج بھی نجف دنیائے شیعیت کا سب سے بڑا تعلیمی مرکز ہے۔

ایران میں شیعیت کی رفتار اوائل میں انتہائی سست رہی۔ صرف قم میں شیعہ تھے جو اصلاً عرب تھے اور حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آ کر کوفے سے قم چلے آئے تھے اور تشیع کو اپنے ساتھ لائے تھے۔ ان کی وجہ سے اہلِ قم نے شیعہ مذہب اختیار کر لیا اور جب مامون الرشید کے دور میں امام علی الرضا خراسان میں تشریف فرما ہوئے تو خراسان میں شیعیت تیزی سے پھیلنے لگی۔ ۳۲۰ھ میں دیالمہ نے ایران کے بعض شہروں کو فتح کیا تو انھوں نے اپنے اثر و نفوذ سے مرکزی خلافت میں وزارت عظمیٰ کا درجہ حاصل کر لیا۔ یہ دیالمہ شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے شیعہ علما کی سرپرستی کی اور شیعی عقائد کی ترویج میں نمایاں حصہ لیا۔ پھر حکومت صفویہ میں جس کا بانی شاہ اسمٰعیل صفوی تھا، شیعیت نے فروغ حاصل کیا اور دولت صفویہ کے زوال کے بعد سلاطین زندیہ اور قاجاریہ شیعیت کے لیے پشت پناہ ثابت ہوئے اور اس کی ترویج میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اب ایران شیعیت کا سب سے بڑا مرکز ہے اور قم، مشہد، تہران، نیشاپور، نہاوند اور دوسرے شہروں میں ان کے بلند پایہ علمی مراکز اور دینی مدارس قائم ہیں۔

پاکستان و ہند میں شیعیت ان علما و مبلغین کے ذریعے پھیلی جو وقتاً فوقتاً برصغیر میں آتے رہے اور پھر یہیں کے ہو کر رہ گئے۔ ۶۱۷ھ میں جب چنگیز خان ایران پر حملہ آور ہوا اور فتنوں اور ہلاکتوں کا دروازہ کھولا تو جو سادات اموی حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آ کر ایران میں آباد ہو چکے تھے انھوں نے بھی ادھر کا رخ کر لیا اور پھر یہیں پر مستقل ڈیرے ڈال دیے۔ جب حسن گنگو بہمنی ۷۴۸ھ میں دکن کا فرمانروا ہوا اور سلطنت بہمنیہ کی بنیاد رکھی، تو یوسف عادل شاہ نے ۸۹۵ھ میں بیجاپور میں حکومت قائم کی اور سلطان قلی قطب شاہ

کے نام سے ۹۱۸ھ میں برسر اقتدار آیا، گولکنڈے میں قطب شاہیہ حکومت کا سنگ بنیاد رکھا اور نظام شاہ تاجدار دکن نے ۹۴۴ھ میں طاہر شاہ کی تبلیغ سے مذہب شیعہ اختیار کیا۔ ان شیعی حکومتوں میں شیعوں کو آزادانہ مراسم دینی بجا لانے اور دینی شعائر قائم کرنے کے وسیع مواقع ملے۔ بارھویں صدی ہجری میں سلطنت اودھ کی بنیاد قائم ہوئی۔ اودھ کے فرمانروا شیعہ تھے، جن کے دور میں مسجدیں اور عزا خانے تعمیر ہوئے، شیعی کتب کی اشاعت کے لیے مطبع سلطانی قائم ہوا اور مدارس دینیہ کی تاسیس عمل میں آئی۔ علمائے شیعہ میں سے سید دلدار علی غفران مآب اور ان کے اخلاف و تلامذہ نے اصلاح رسوم، ترویج علم اور تبلیغ مذہب کے سلسلے میں بیش بہا خدمات انجام دیں۔ شیعی تعلیمات کے نشر اور عزا داری کے قیام میں رامپور، بیگن پلی، جاورہ، مرشد آباد وغیرہ شیعہ ریاستوں اور نوابین بنگال، میران تالپور (سندھ) اور قزلباشان لاہور (پنجاب) نے بھی نمایاں حصہ لیا۔ تقسیم ہند سے پہلے جونپور، حیدرآباد، لکھنؤ وغیرہ میں شیعوں کو عروج حاصل رہا اور تقسیم کے بعد جہاں اور مسلمانوں نے ہجرت کی وہاں شیعوں کی بھی ایک بڑی تعداد ترک وطن کرکے پاکستان میں آباد ہو گئی ہے اور کراچی، حیدرآباد، خیرپور، ملتان، لاہور اور سرگودھا میں ان کے معیاری مدارس دینیہ بھی قائم ہو چکے ہیں۔

سعودی عرب میں مدینے کے محلۂ نخاولہ اور قریب کی ایک بستی عوالی میں شیعوں کی بڑی تعداد موجود ہے اور قطیف اور احساء میں برابر کی آبادی ہے۔

دمشق، لبنان، بیروت اور بعلبک میں بکثرت شیعہ آباد ہیں؛ جبل عامل کے شہر صیدا اور صور شیعوں کے علمی مرکز ہیں اور تقریباً تمام آبادی شیعہ ہے۔ یمن میں زیدیہ اور شوافع کے علاوہ شیعہ بھی کثیر تعداد میں آباد ہیں۔

بحرین: یہاں شیعہ اکثریت میں ہیں اور اس کی قریبی ریاستوں قطر اور کویت میں بھی شیعوں کی اچھی خاصی جمعیت ہے جن میں اکثریت اہل ایران کی ہے۔ مسقط میں خوارج کی اکثریت ہے، مگر سندھ سے منتقل ہونے والی خوجہ جماعت شیعہ ہے۔

افغانستان: میں شیعیت صفوی حکمرانوں کے دور میں آئی اور اب ہرات، کابل، غزنی اور قندھار میں قزلباش، ہزارہ اور بربر قبائل شیعہ ہیں۔

کشمیر میں سید علی ہمدانی اور میر شمس عراقی کے دور میں شیعیت نے ترقی کی اور اب آزاد کشمیر اور مقبوضہ کشمیر دونوں میں شیعہ آباد ہیں۔

مشرقی افریقہ میں زنجبار، یوگنڈا، کینیا، ٹانگانیکا، کانگو، مڈغاسکر وغیرہ میں شیعہ کثیر تعداد میں آباد ہیں۔

روس کے مقبوضہ شہر ایروان میں تمام آبادی شیعہ ہے، بادکوبہ میں ان کی اکثریت ہے اور بخارا میں بھی تھوڑی بہت تعداد ہے۔ ترکستان کے شہر شرابیان، دامغان، تبریز، آذربیجان اور شیروان میں شیعہ اکثریت میں ہیں۔ برما، ملایا اور سنگاپور میں بھی شیعہ خاصی تعداد میں آباد ہیں۔

غرض دنیا کے جس جس خطے میں مسلمان آباد ہیں وہاں کہیں کم اور کہیں زیادہ شیعہ بھی ایک اسلامی فرقے کی حیثیت سے موجود ہیں جن کی مجموعی تعداد دس کروڑ بتائی جاتی ہے۔ [شیعہ کا تصور عام اور ان کی علمی خدمات کے لیے رک بہ علم]۔

مآخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(مفتی جعفر حسین [و ادارہ])

شیفر چارلس: رک بہ مستشرقین۔

* **شیاد**: ایک اصطلاح، جو لفظ قلندر کی مترادف ہے، اور خاص قسم کے درویشوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے۔ لفظ مادۂ "ش ی د" سے مشتق ہے، جس کے معنی عاصم کے ترجمۂ قاموس کے مطابق

ہلاک (نابود) ہو جانے کے ہیں ۔ وہی مصنف "اِشادۃ" کی تعریف یوں کرتا ہے : "کوئی چیز بلند آواز سے پکارنا"؛ "کسی عمارت کو بہت بلند لے جانا"؛ یا "کسی کا بلند آواز سے ذکر کرنا"، یعنی اس کی کھوئی بلندی معروف و مشہور کرنا اور ایسے ہی پکارنا کسی گم شدہ چیز کی تلاش میں چلانا"۔ پس لغت کے اعتبار سے ہم "شیاد" کا ترجمہ یوں کر سکتے ہیں : "وہ شخص جو اپنے آپ کو گم کر دے یا فنا کر دے؛ جو شخص اپنے آپ کو راہ حق و صداقت میں فنا کرنے سے نہ جھجکے؛ جو صداقت کا مسلسل پوری بلند آواز سے اعلان کرے"۔ یہ ترجمہ زنکر Zenker کے ترجمے کے بہت ہی قریب آجاتا ہے (ص ۵۵۸ ب)۔ طیار آفندی اپنی رہبر کسندن (مطبع مصر، ۱۳۲۸ھ، ص ۱۵۶) میں شیاد کا مطلب "نقاب" بیان کرتا ہے، لیکن یہ اس لیے ہے کہ "شیاد" کا لفظ عیار کے مترادف کے طور پر مستعمل ہوتا ہے جو خود ایک پرانی صوفی اصطلاح ہے اور اس کا ترجمہ یہی ہے (عیار ایک خاص جماعت تھی جس نے بغداد میں دوسری صدی ہجری کے اختتام پر سیاسیات ملکی میں خاص حصہ لیا اور جس کا اثر مدتوں تک باقی رہا ۔ دوسرے ممالک اسلامی میں تصوف کی اشاعت میں ان کا بہت بڑا حصہ ہے : انہوں نے فتوّہ کے نشو و نما کی بنیاد رکھی، دیکھیے کشف المحجوب، مترجمۂ نکلسن، ص ۱۰۰، ۱۸۳ ؛ تذکرۃ الاولیاء، طبع نکلسن، ۱ : ۳۳۲ ؛ Hartmann : السُّلَمی کا رسالۃ الملامتیۃ، در ZDMG، ۸ : ۱۹۰ تا ۱۹۱ ۔ تیسری صدی میں خراسان اور ماوراءالنہر میں اسی قسم کے گروہ پائے جاتے تھے، جنہیں خراسان میں عیاران یا "فتیان" اور ماوراء النہر میں "جوالقہ" کہا جاتا تھا (دیکھیے کوپرولو زادہ فواد : ترکیہ تاریخی، ۱ : ۸۱ تا ۸۲)۔

ہم اس اصطلاح کو (جو قلندر، حیدری، ابدال کے مترادف ہے) ساتویں صدی ہجری کے بعد عام طور پر مستعمل دیکھتے ہیں، بالخصوص ایشیاے کوچک میں ۔ ہمیں معلوم ہے کہ شیخ عبدالرحمٰن شیاد نامی ایک صوفی قونیہ میں مولانا جلال الدین "رومی کا معاصر تھا (Huart ترجمہ *Les Saints des Derwiches Tourneurs*، ۲ : ۳۰۱)۔ شیخ سعدی نے گلستان [باب اول] میں ایک شیاد کا ذکر کیا ہے جس کے بال پراگندہ [گوندھے ہوئے] تھے اور خوش ہوتے کہ خوبدار تھا [گیسو بافت علویت] اور انوری کے ایک قصیدے کو اپنا بتا کر پڑھ رہا تھا ۔ ساتویں صدی میں اور اس کے بعد ہمیں ترکی شعرا کے ہاں شیاد حمزہ [رک باں] اور شیاد عیسٰی کے نام ملتے ہیں ۔ مؤخر الذکر ایک رومانی نظم مسمی صلصال نامہ کا مصنف ہے (*Bibl. Nat.* میں ایک ترکی مخطوطہ، عدد ۱۲۰۷ ہے جس کا نام صلصال نامہ ہے اور جو ایک ترکی شاعر ابن یوسف کی تصنیف ہے)۔ دسویں صدی کے شاعر قتیری نے اپنی کتاب رسائل تعریفات (اس کتاب پر دیکھیے راقم کی کتاب الک متصوفلر، کی فہرست مآخذ) میں جو حوالے دیے ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے وقت میں بھی شیاد موجود تھے اور وہ اپنے طریق زیست اور متصوفانہ زندگی دونوں چیزوں میں ان آزاد منش درویشوں سے زیادہ مختلف نہ تھے، جن میں بہت سی باتیں باہم مشترک پائی جاتی ہیں اور جن کا ایک دوسرے سے نزدیکی تعلق ہوتا ہے، مثلاً ابدال، حیدری، قلندر، جامی، ادھمی، بابائی اور بکتاشی (ان سے متعلق تاریخی معلومات کے لیے دیکھیے میری کتاب الدلودہ اسلامیت) ۔ عالم آرائے عباسی میں ۱۰۲۹ھ کے واقعات کے ضمن میں ایک شیاد کا ذکر موجود ہے (دیکھیے Dorn : *Auszüge aus Mohammedanischen Schriftstellern*، ۱۸۵۸ء، ص ۲۰۷؛ Dorn نے جو حاشیہ لفظ شیاد پر اپنے مقدمے میں لکھا ہے اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے، دیکھیے ص ۱۸)۔

(کوپرولوزادہ فؤاد)

شیاد حمزہ : ایک ترکی شاعر جو ساتویں صدی

ہجری میں ایشیاے کوچک میں رہتا تھا اور باطنی [رک باں] باباؤں میں سے تھا، جو اس صدی میں پورے ایشیاے کوچک میں مختلف ناموں، مثلاً قلندر، ابدال، بابائی، بسوی، حیدری، وغیرہ سے پھیلے ہوے تھے، اور مغولوں کے حملے سے جو اخلاقی اور مادی بحران پیدا ہو گیا تھا، اس سے فائدہ اٹھاتے ہوے گاؤں گاؤں میں جا کر اپنی تعلیمات کی تبلیغ کرتے پھرتے تھے۔ (ایشیاے کوچک میں مذہبی حالت اور تحریکات پر دیکھیے راقم کی کتاب اندلوده اسلامیت، ص ۲۳ تا ۹۱)۔ اس سے اس عرف، یعنی شیاد [رک باں] کی وجۂ تسمیہ معلوم ہو جاتی ہے، جو اس نے اختیار کیا۔ اس کی زندگی سے متعلق معلومات صرف ان افسانوی طرز کے تذکروں یا سوانح عمریوں میں ملتی ہیں جو دسویں صدی ہجری میں لکھی گئیں۔ یہ یقینی بات ہے کہ وہ صوفیانہ مذہبی نظموں کا مصنف ہے، جو اس وقت کے لوگوں کی بولی میں [عربی] عروض کو چھوڑ کر اجزائی بحروں (ہجاوزنی) میں لکھی گئیں، لیکن یہ نظمیں بھی اس دور کی بہت سی دوسری ادبی تصانیف کی طرح ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے جو چیز بچ سکی ہے وہ صرف پندرہ ابیات کی ایک مثنوی ہے، جو جامع النظائر میں محفوظ ہے۔ یہ کتاب اگردرلی Egerdirli حاجی کمال نے ۹۱۸ھ میں لکھی (اس کتاب کا صرف ایک ہی معلومہ مخطوطہ کتاب خانۂ عمومی میں موجود ہے؛ مزید معلومات کے لیے دیکھیے راقم کی کتاب إلک متصوفلر کی فہرست مآخذ): یہ مثنوی راقم نے شائع کر دی ہے۔ شیاد حمزہ جس کی اور جس کے رشحات فکر کی یاد دسویں صدی ہجری تک باقی رہی، یونس امرہ ایسی زبردست شاعرانہ شخصیت نہیں رکھتا تھا، لیکن اپنے ان پیشرووں اور معاصرین کی طرح جن کے ناموں کو اب بھلایا جا چکا ہے، اس نے یونس [کی شاعری] کے نشوو ارتقا پر ضرور اثر ڈالا تھا (اس عہد میں ترکی عشم ادب کی خصوصیات اور اس کے عناصر ترکیبی پر دیکھیے راقم کی کتاب إلک متصوفلر، باب ۷، ص ۲۰۵ تا ۲۸۶)۔ بایں ہمہ اپنے وقت میں کچھ ناموری حاصل کرنے کے بعد، جب یونس امرہ اور اس کے جانشینوں نے عام مقبول روش کے مطابق اسلوب نظم اختیار کر لیا تو شیاد حمزہ کی نظمیں رفتہ رفتہ دائرۂ مقبولیت سے خارج ہوتی گئیں اور دسویں صدی ہجری کے بعد سے تو وہ بالکل ہی گلدستۂ طاق نسیاں بن گئیں۔

مآخذ: متذکرۂ الصدر مآخذ کے علاوہ: (۱) *Seldjükler devrinde* : Köprülü Zāde Fu'ād در '*Shaiyād Ḥamza* : ۱ ' *Anadolu shā'irleri*، *Körösi Csoma Archivum*، ج ۱، عدد ۳، ۱۹۲۲ء، ص ۱۸ تا ۱۹۔

(KÖPRÜLÜ ZĀDE FU'ĀD)

تصحیحات

جلد ۱۱

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۳	۲	۱۸	ردو	اردو
۹	۱	۵۵	ترف	ترق
۹	۲	۱۷	ب رلی	پورلی
۱۲	۱	۷	سمیاعون	سیماعون
۱۳	۱	۲۰	۹۲۱ء	۱۹۲۱ء
۱۳	۱	۲۸	پناچویں	پانچویں
۱۵	۲	۲۹	کی کئی گئی	کی گئی
۱۷	۲	۲۱	غالب رنگ ہے	رنگ غالب ہے
۱۸	۱	۳۰	قسطینطیتیہ	قسطنطنیہ
۲۰	۱	۲۹	پوری	جوری
۲۲	۲	۳۲	آمبارک	المبارک
۲۸	۲	۱۵	مدد کی	کی مدد
۳۴	۱	۱۶	حما	حماة
۳۴	۲	۱۴	منخنل	سجنجل
۳۸	۲	۱۷	تھا	تھے
۳۹	۱	۹	بغوات	بغاوت
۴۰	۱	۵	مسجع	مسجع
۴۱	۱	۱۷	دورے	دوسرے
۴۳	۲	۳۲	زنگے د کے آخری حصہ	زندگی کے آخری حصے
۴۶	۲	۲۱	لای	لائی
۵۰	۲	۱۳	کھانا کھانا	کھانا
۵۲	۲	۷	اروہ	آروہ
۵۲	۲	۳۲	المراوی	المرادی
۵۳	۱	۱۵	ابوالفضلی	ابوالفضل
۵۵	۲	۱۷	نظم	نظم
۵۹	۲	۵	پیدا تھی	پیدا ہوئی تھی

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۶۰	۱	۵	وہ	اس سال
۶۲	۱	۱۶	نقطد نظر	نقطۂ نظر
۶۳	۱	۷	اگو	اگرچہ
۶۳	۱	۷	گال	کل
۶۳	۱	۱۰	راداشتیں	یادداشتیں
۶۳	۱	۳۲	سبکدوش	سبکدوش
۶۸	۲	۲۷	ھی	کہ
۷۳	۱	۳	کرتا ہے	کیا ہے
۷۵	۱	۲۳	دیا گیا ہے	دیا ہے
۷۶	۱	۳	زکریاہ	زکریا
۷۶	۲	۲۴	کو مضبوط	مضبوط
۷۷	۲	۲۷	مسالہ	مسئلے
۷۸	۲	۱۱	الاشتقاق	الاشتقاق
۸۱	۱	۱۱	قائل ہے	قائل ھیں
۸۱	۲	۲۶	مرجئہ	مرجئی
۸۲	۱	۲۳	فقیہہ	فقیہ
۸۲	۲	۱۰	کی سیرت	سیرت
۸۳	۲	۱۸	لفظ	لفظ سفینہ
۸۳	۲	۴	متعلق ھیں	ہے
۸۵	۲	۱۶	النخل	النحل
۸۵	۲	۳۰	اور دریا	دریا
۸۸	۱	۱۲	وھران ، بجایہ اور	وھران اور بجایہ
۸۸	۱	۱۸	الناصر الدین	الناصر لدین
۹۰	۱	۷	بحرۃ	بحیرۃ
۹۶	۱	۱۷	ارادات مند	ارادت مند
۹۶	۱	۲۵	ایرنی	ایرانی
۱۰۱	۱	۱۲	اصلاحی	اصطلاحی
۱۰۱	۲	۳۲	الشگری	السکری
۱۰۳	۲	۵	حیثیت	حیثیت ہے
۱۱۱	۲	۶	باز پرسی	باز پرس
۱۱۲	۱	۱۳	میں اپنے باپ	تیغ بہادر

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۱۲	۱	۲۲	وانوں	والوں
۱۱۵	۲	۲۱	کرنے لیے	کرنے کے لیے
۱۱۶	۲	۳۰	تونسنہ	تونسہ
۱۱۷	۲	۲۴	کردروارے	گردوارے
۱۲۲	۲	۱	السائۃ	المائۃ
۱۳۰	۲	۲۵	قصبے	قبضے
۱۳۴	۱	۱۶	نقطیع	تقطیع
۱۳۴	۲	۱۴	اَلسّلاوی : (السّلاوی)	السّلاوی :
۱۳۷	۲	۵	بیغو	بیغو
۱۳۸	۱	۳۰	بیغو	بیغو
۱۴۰	۱	۲۶	فرمانروای	فرمانروائی
۱۴۰	۱	۳۰	نے	نے، جو
۱۴۲	۱	۳۱	کے ساتھ	ساتھ
۱۴۳	۲	۲	پر قبضہ	قبضہ
۱۴۴	۲	۱۱	پورا	پوری
۱۴۶	۱	۲	اسی کے	اس کے
۱۴۷	۱	۶	بڑے سے بڑ	بڑے بڑے
۱۴۷	۱	۳۲	اور انھیں	انھیں
۱۴۸	۲	۵	مرآۃ	مرآۃ
۱۵۱	۱	۱۷	سلفین اور سلفین	سلفین اور سپنجین
۱۵۴	۱	۱۰	خلیج	خلیج
۱۵۵	۱	۱۶	ہوتا ہے	ہوتی ہے
۱۶۶	۱	۱۲	ابتدا	ابتداء
۱۷۴	۱	۲۲	باالختیار	باختیار
۱۷۵	۱	۲	خبامہ	خامہ
۱۸۲	۲	۱۹	میرچاند	Mirchond
۱۹۱	۲	۳۰	توجہ کی	توجہ
۱۹۴	۱	۱۷	خو	جو
۱۹۴	۱	۳۲	غاضرۃ	غاضرۃ
۲۱۲	۱	۱۳	کا نواب	کا سات سات سال کے لیے نو
۲۱۲	۱	[illegible]	([illegible]) دونوں کو سات سات سال تک ایسے	(۱۸۰۳ء)

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۲۱۲	۱	۲۱	مطیمع	مطیع
۲۱۲	۲	۳۲	د قسطنطینیہ کے فاعی	قسطنطینیہ کے دفاعی
۲۲۶	شمارۂ صفحہ		۶۲۶	۲۲۶
۲۳۱	۱	۳۲	حافظ حستن	حافظ حسین
۲۴۰	۲	۲۹	یحربات	بحربات
۲۵۳	۲	۳۱	جہاز	(جہاز
۲۶۲	۱	۹	سنبیلن	سنبلین
۲۸۳	۱	۲۰	البتّانی	البتّانی
۲۹۲	۲	۱۲	بتاتا	بتاتا
۲۹۵	۲	۱۴	-	-)
۲۹۶	۲	۲۳	جاتا ہے	کیا جاتا ہے
۳۱۲	۱	۳۰	تجرے	تجربے
۳۱۴	۱	۲۴	ہوتا ہے، انہوں	ہوتا ہے (انہوں
۳۱۴	۱	۲۵	لکھا گیا تھا :	لکھا تھا) :
۳۳۳	۱	۲	بہائیہ	بہائیہ پر
۳۳۹	۱	۲۰	لگیں ہیں	لگی ہیں،
۳۴۱	۱	۲۶	کے میں دوران	کے دوران میں
۳۴۳	۱	۷	ترق یافتہ	ترقی یافتہ
۳۴۳	۲	۴	ترکرں	ترکوں
۳۴۳	۲	۷	سامنے	سامنا
۳۴۸	۲	۲۷	بااعتبار	باعتبار
۴۱۲	۱	۸	منویہ	مثنویہ
۴۱۳	۲	۳۱	چنلہ	چند
۴۵۵	۱	۲۵	المخلوقات	المخلوقات
۴۷۹	۲	۱۴	طور	طور پر
۵۴۳	۲	۱۱	پر جلا کر سیمرغ	پر اس کے پر جلا کر
۵۶۲	۲	۳۰	اللطیف	اللطف
۵۶۳	۲	۱۳	چاھیں	چاھییں
۵۶۳	۱	۱۲	جیسا کہ کہ آگے	جیسا کہ آگے
۵۷۷	۲	۱۰	باقدہ	باقاعدہ
۵۸۰	۲	۱	کیا	کیے

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۸۵	۲	۱۲	دوم؛	دوم سے ،
۶۰۶	۲	۱۹	المالیک	الممالک
۶۱۰	۱	۱۸	بزیل	بذیل
۶۱۳	۲	۴	گراتباریوں	گرانباریوں
۶۱۷	۲	۳۲	سے طرح احمد نگر	سے احمد نگر
۶۲۳	۲	۶	جن میں	جیسے
۶۵۴	۱	۱۵	مکاتب	مکاتیب
۷۳۱	۲	۱۳	حقیاتی و	حقیقت و
۷۵۱	۲	۱۲	دیا لیا	دیا گیا
۷۵۳	۱	۳	شفاعت	شفاعت پر
۷۶۳	۲	۱۲	ہے	ہیں
۷۶۶	۲	۱۶	ٹھاٹ کی سی ہے	ٹھاٹ نوابوں کی سی ہے
۷۷۳	۲	۲۰	پھینکا جا سکتا ہے	پتھر بآسانی پھینکا جا سکتا ہے
۷۸۹	۲	۳۰	شمن :	شمن :
۸۰۱	۲	۶	اکڑ پھکو	لکڑ بھگوں
۸۰۲	۱	۱۵	اعجب	اعجب
۸۳۹	۱	۱۲	قزاقوں	قازقوں
۸۳۹	۱	۱۳	[رک بہ قزاق]	[رک بہ قازقستان] ،
۸۴۷	۱	۱۶	برادری	برداری
۸۶۶	۲	۳۲	اس نے	انھوں نے
۸۶۷	۱	۸	ہردی	ہروی
۸۷۱	۲	۶	رہنرلوں	رہزنوں
۸۷۲	۱	۲۹	اشقائق	شقائق
۸۷۲	۲	۳۲	اس پر	اس پر کہ
۸۸۰	۲	۴	اکسنڑڈ	آوکسفرڈ
۸۸۴	۲	۷	علم فن	علم و فن
۸۸۸	۲	۲۰	ش ۶ - ۷	شمارہ ۶ و ۷
۸۹۰	۲	۱	ادرالحکومت	دارالحکومت
۸۹۱	۱	۱۳	اسید	اسد
۸۹۲	۱	۱۹	ایک لاکھ درہم	ایک لاکھ
۸۹۳	۲	۲۶	تین (بعد میں	تین [بعد میں

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۸۹۳	۲	۲۷	دو (متقال	دوں متقال
۸۹۴	۲	۲۵	ارعوانی	ارغوانی
۹۰۷	۱	۴	کی تابع	کے تابع
۹۰۷	۱	۲۵	البردجردی	البروجردی
۹۰۸	۱	۲۶	عموم الہدی	علم الہدی

زیادات

جلد ۱۱

۸۱۳ ۳ ۱۹ کے بعد (مقالہ شوّل سے پہلے) اضافہ کیجیے :—

® اَلشَّوْکَانی : رک بہ محمد بن علی الشوکانی۔

فہرست عنوانات

(جلد ۱۱)

عنوان	صفحه
السّری بن الحَکم	۱
السّری بن منصُور	۱
سری السّقطیؒ	۲
سُرَیجیه (مسئله)	۳
سرقرة : رک به زایج	۳
سریع	۳
سریکت اسلام	۴
سزا : رک به حدّ؛ عقوبت؛ تعزیر؛ جرم؛ حساب؛ یوم الحساب وغیره	۱۷
سزائی	۱۷
سبنک : رک به تومبک	۱۸
سِسلی : رک به صِقلیّة	۱۸
سطیح بن ربیعه	۱۸
سعادة	۲۱
سعادت خاں : رک به برهان الملک	۲۲
سعادت علی خاں	۲۲
سعد	۲۳
سعد (بنو)	۲۳
سعد بن ابی وقاصؓ	۲۸
سعد بن زنگی	۳۰
سعد بن عبادة	۳۱
سعد بن علی السوینی : دیکھیے وا، لائیڈن، بار دوم	۳۲
سعد بن محمد : رک به حیص بیص	۳۲
سعد بن معاذؓ	۳۲
السّعدان	۳۲
سعد الله جبری : دیکھیے وا، لائیڈن، بار دوم	۳۴
سعد الدوله : رک به حمدان، بنو	۳۴

عنوان	صفحه
سعد الدین : رک سعدیه	۳۴
سعد الدین بن حسن جان : رک به خوجه افندی	۳۴
سعد الدین الحموی	۳۴
سعد الدین کوپک	۳۵
سعد زغلول پاشا	۳۶
سعد الغزّی	۴۰
سعدی	۴۱
السّعدی	۴۷
سعدیه	۴۹
سعرد	۵۱
سعودی	۵۲
السعودی، ابوالفضل	۵۳
السعودی، سیف الدین	۵۳
سعی	۵۴
سعید افندی چلبی زاده : دیکھیے وا، لائیڈن، بار دوم	۵۵
سعید بن اوس : رک به ابو زید الانصاری	۵۵
سعید بن البطریق	۵۵
سعیدؓ بن زید	۵۶
سعیدؓ بن العاص	۵۹
سعید بن مسعده : رک به الاخفش	۶۰
سعید پاشا	۶۱
سعید پاشا (کوچک)	۶۲
سعیر : رک به النار	۶۵
سغد	۶۵
سغناق	۶۷
سفاقس	۶۹
سفاله	۷۰

عنوان	صفحہ
السفاح : رک بہ ابو العباس السفاح	۷۷
سفی	۷۷
سفیان الثوریؒ	۷۸
السفیانی : رک بہ المہدی	۸۲
سفید رود : رک بہ قزل اوزن	۸۲
سفید کوہ	۸۲
سفینہ	۸۳
سقاریا	۸۹
سقین	۹۱
سقطری	۹۲
سقارہ	۹۳
سقز	۹۶
سقمان	۹۶
سقوطری : رک بہ اسکودار	۹۷
سکردو	۹۷
السکاکی (ترکی شاعر)	۹۸
السکاکی، سراج الدین الخوارزمی	۹۹
السکر	۱۰۱
السکری	۱۰۱
سکہ	۱۰۲
سکیت : رک بہ ابن السکیت	۱۰۳
سکندر : رک بہ الاسکندر	۱۰۳
سکندر بیگ	۱۰۳
سوکوتو	۱۰۵
سکینۃ	۱۰۵
سکینہ بنت الحسینؓ	۱۰۶
سکھ	۱۰۷
سکبان	۱۱۹
سکود	۱۱۹
سلا	۱۲۰
سلاح دار	۱۲۲

عنوان	صفحہ
سلام	۱۲۲
سلامۃ بن جندل	۱۲۶
سلاملق	۱۲۷
سلانیک	۱۲۹
سلانیکی	۱۳۳
السلاوی	۱۳۴
سلاویسی	۱۳۷
سلجوق (آل)	۱۳۷
سلحفاۃ	۱۵۰
سلحین	۱۵۰
سلدوز	۱۵۲
سلسبیل	۱۵۶
سلطان	۱۵۸
سلطان آباد	۱۶۲
سلطان إسحق	۱۶۳
سلطان اونی	۱۶۵
سلطان باہو	۱۶۶
سلطان الدولہ	۱۶۷
سلطان وند	۱۶۹
سلطانیہ	۱۷۰
سلطنت	۱۷۳
سلطنت دہلی : رک بہ ہند	۱۸۱
سلغر (آل)	۱۸۱
سلب	۱۸۲
سلفکہ	۱۸۳
سلماس	۱۸۳
سلمان [ساوجی]	۱۸۶
سلمان فارسیؓ	۱۸۸
سلمانیہ	۱۹۰
سلمۃ بن رجاء	۱۹۱
سلنکا : رک بہ غلنکہ	۱۹۱

عنوان	صفحہ
سلمی : رک بہ اجا و سلمی	۱۹۱
السلمی	۱۹۱
سلمیہ	۱۹۲
سلوان : رک بہ میافارقین	۱۹۳
سلوق	۱۹۳
سلوک	۱۹۳
سلول	۱۹۴
سلیح	۱۹۵
سلیم اول	۱۹۶
سلیم ثانی	۲۰۳
سلیم ثالث	۲۰۶
سلیم بن منصور	۲۱۴
سلیمان، مولای	۲۱۸
سلیمان اول	۲۲۱
سلیمان ثانی	۲۳۱
سلیمان بن الاشعث : رک بہ ابو داؤد	۲۳۳
سلیمانؑ بن داؤدؑ	۲۳۳
سلیمان بن صرد الخزاعی	۲۴۱
سلیمان بن عبدالملک	۲۴۲
سلیمان بن قتلمش	۲۴۳
سلیمان بن مہران : رک بہ الاعمش	۲۴۵
سلیمان بن وہب بن سعید ابو ایوب	۲۴۵
سلیمان پاشا المعروف بہ خادم	۲۴۶
سلیمان پاشا شہزادہ	۲۴۷
سلیمان پاشا ملاطیہ لی ارمنی	۲۴۹
سلیمان چلبی (شاعر)	۲۵۰
سلیمان چلبی (امیر)	۲۵۱
سلیمان ماکو	۲۵۲
سلیمان المہری	۲۵۳
سلیمان ندوی	۲۶۶
سلیمانیہ	۲۶۹

عنوان	صفحہ
سماترا	۲۷۳
سماع	۲۷۷
سماع خانہ	۲۷۸
السماک	۲۷۸
السماک الاعزل : رک بہ علم النجوم	۲۷۹
سمالۃ	۲۷۹
سمالی لینڈ : رک بہ صومالیہ	۲۷۹
سماو	۲۷۹
سمباوا	۲۸۰
سمبی	۲۸۲
السمت	۲۸۲
السمت	۲۸۳
سمت الراس	۲۸۴
سمت القبلہ	۲۸۵
سمرقند	۲۸۹
السمرقندی : رک بہ ابو اللیث	۲۹۳
السمرقندی : رک بہ جہم بن صفوان	۲۹۳
السمرقندی : رک بہ نظامی عروضی	۲۹۳
سمرنا : رک بہ ازمیر	۲۹۳
السمک	۲۹۳
سمورۃ	۲۹۳
سمہ	۲۹۵
السمن	۲۹۶
سمنان	۲۹۷
السمنانی : رک بہ اشرف جہانگیر	۲۹۸
سمنود	۲۹۸
السموءل	۲۹۸
سموم	۲۹۹
السمہودی	۳۰۰
سمیساط	۳۰۲
سنار	۳۰۲

عنوان	صفحہ
سمار ڈوِن	۳۰۲
سنان	۳۰۳
سنان پاشا	۳۱۰
سنائی	۳۱۳
[illegible]	۳۱۷
سُنبل زادہ وہبی	۳۱۸
سنبلہ	۳۲۰
سنترم : رک بہ شنترین	۳۲۱
سنجانی	۳۲۱
سنجاب	۳۲۲
سنجار	۳۲۲
سنجاق	۳۲۳
سنجاق شریف	۳۲۵
سنجر بن ملک شاہ	۳۲۶
سند : رک بہ اَسناد	۳۲۸
سندابل	۳۲۸
سند باد نامہ	۳۲۸
سندھ	۳۲۹
سندھی	۳۳۷
سنڈ کلزم : رک بہ صنف	۳۶۹
سنسکرت	۳۶۹
سنطیر یا سنطور	۳۸۶
سنقر	۳۸۸
سنکرہ	۳۸۸
سنگاپور	۳۸۹
سنگھوری	۳۹۰
سُنَن : رک بہ سُنّۃ	۳۹۰
سِنّار	۳۹۰
سنہ	۳۹۰
سُنّۃ	۳۹۲
السنوسی : ابوعبداللہ محمد بن یوسف الاشعری	۴۱۰
السنوسی : سیدی محمد بن علی المجاہری الادریسی	۴۱۲
سنوک ہرخرنیے	۴۱۳
سنی گال	۴۱۴
سوات	۴۱۵
سوئن ہرگ : رک بہ مستشرقین	۴۲۱
سواحلی	۴۲۱
سواد	۴۲۵
سواکن (سواکم یا سَواکن)	۵۲۶
سوختہ	۴۲۷
سودا	۴۲۷
السوداء	۴۳۳
سودان	۴۳۴
سودہ	۴۳۱
سودۃ	۴۳۱
سوڈان : رک بہ سودان	۴۳۳
سور	۴۳۳
سورا کارتا	۴۳۵
سورۃ	۴۳۶
سورت	۴۳۸
سوری حصار	۴۳۹
السوریہ : رک بہ الشام	۴۳۹
سوزنی	۴۳۹
السوس	۴۵۲
السوس الاقصی	۴۵۳
سوسی	۴۵۴
السوسی	۴۵۵
سوسو (مقام)	۴۵۵
سوسو (قوم)	۴۵۶
سوفتہ : رک بہ سوختہ	۴۵۶
سوق	۴۵۶
سوق الشیوخ	۴۵۸

عنوان	صفحہ
سوکارنو، احمد	۴۵۸
سومنات	۴۶۱
سوویٹ روس : رک بہ یو - ایس - ایس - آر	۴۶۱
السویدیہ	۴۶۱
سویز	۴۶۲
سویق	۴۶۶
سہارنپور	۴۶۷
سہرورد	۴۶۸
السہروردی ، شہاب الدین ابو حفص	۴۶۹
السہروردی ، معروف بہ المقتول	۴۶۹
السہروردی ، عبدالقاہر بن عبداللہ	۴۷۲
سہل بن ہارون	۴۷۲
سہل التستری	۴۷۳
سہل السجستانی : رک بہ ابو حاتم السجستانی	۴۷۶
السہم	۴۷۶
سہی چلپی	۴۷۷
السہیل	۴۷۸
سیابجۃ	۴۸۰
سیاست	۴۸۳
سیاک سری اندرا پورو	۴۸۷
سیالکوٹ	۴۸۸
سیالکوٹی : رک بہ عبدالحکیم سیالکوٹی	۴۹۰
سیالوی : رک بہ شمس الدین سیالوی، خواجہ	۴۹۰
سیام	۴۹۰
سیبویہ	۴۹۰
سیحان	۴۹۳
سیحون : رک بہ سیر دریا	۴۹۳
السید	۴۹۵
سیدہ	۵۰۰
سیدیو، ایملک : رک بہ مستشرقین	۵۰۰
سیرا سیی ..	۵۰۰

عنوان	صفحہ
سیراف	۵۰۳
السیرافی	۵۰۳
سیرہ	۵۰۵
سیرت بیبرس : رک بہ بیبرس (سیرت)	۵۰۹
سیرۃ عنتر	۵۰۹
السیرجان	۵۱۵
سیر دریا	۵۱۶
سیس	۵۱۷
سیستان	۵۱۷
سیسر	۵۱۸
سیسم : رک بہ ساموس	۵۱۹
سیف بن ذی یزن	۵۱۹
سیف بن عمر الاسدی التمیمی	۵۲۲
سیف الدولہ : رک بہ صدقہ بن منصور	۵۲۲
سیف الدولہ ، ابوالحسن علی	۵۲۲
سیف الدولہ ، عبدالصمد خان دلیر جنگ	۵۲۵
سیف الدین الباخرزی	۵۲۸
سیف الدین غازی : رک بہ غازی سیف الدین	۵۲۹
سیفی بخاری	۵۲۹
سیکولرزم : رک بہ الدنیا	۵۳۰
سیکو	۵۳۰
سیل	۵۳۰
سیلون	۵۳۱
سیمرغ	۵۳۲
سیموئیل : رک بہ اشموئیل	۵۳۶
سیمیاء : رک بہ علم سیمیاء	۵۳۶
سین : رک بہ س	۵۳۶
سیناء : رک بہ الطور	۵۳۶
سینوب	۵۳۶
سیواس	۵۳۶
سیوری حصار : رک بہ سوری حصار	۵۳۷

عنوان	صفحہ
سیوط : رک بہ اسیوط	٥٣٧
السیوطی	٥٣٧
سیوہ	٥٤١
سیون	٥٤٢
سیہان	٥٤٣
سید	٥٤٥
سید احمد خان : رک بہ احمد خان، سید، سر	٥٤٦
سید محمد، گیسودرازؒ : رک بہ گیسو دراز	٥٤٦
السید الحمیری	٥٤٦
ش	٥٤٧
شاباتیہ	٥٤٧
الشابی، ابوالقاسم	٥٤٨
شاپور	٥٥٠
شاپور ثالث	٥٥٨
شاپور (دریا)	٥٥٩
شاخت	٥٦٠
شاد (دجاد)	٥٦٠
الشاذلی	٥٦١
شاذلیہ	٥٦٣
شار	٥٦٤
الشارات	٥٦٨
شاش : رک بہ تاشکنت	٥٦٩
شاطبہ	٥٦٩
الشاطبی	٥٧٠
شاعر	٥٧٢
الشافعیؒ	٥٧٦
شالامار باغ	٥٨٣
شامہ (ـ شلہ)	٥٨٩
الشام	٥٩٠
شامل [امام]	٦٠٤
الشامی	٦٠٩

عنوان	صفحہ
شاور	٦١٠
الشاوی	٦١٢
شاویہ	٦١٣
شاہ	٦١٥
شاہجہان	٦١٧
شاہ جی کی ڈھیری	٦٢٠
شاہ حسین : رک بہ مادھو لال حسین	٦٢١
شاہد	٦٢١
شاہ درہ	٦٢٥
شاہ دین، میر، میاں : رک بہ لاہور	٦٢٥
شاہ رخ میرزا	٦٢٥
شاہ رود	٦٢٩
شاہ سون [ـ سوان]	٦٣٠
شاہ شجاع	٦٣٢
شاہ طاغ (ـ شاہ داغ، شہداغ) : رک بہ داغستان	٦٣٣
شاہ عالم	٦٣٣
شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی	٦٣٣
شاہ محمد بدخشی : رک بہ ملا بدخشی	٦٣٤
شاہ مخدوم	٦٣٤
شاہ مدار : رک بہ بدیع الدین شاہ مدار	٦٣٦
شاہ میر	٦٣٩
شاہ ولی اللہ : رک بہ ولی اللہ دہلوی	٦٤٠
شاہنشاہ : رک بہ شاہ	٦٤٠
شاہ نواز خان : رک بہ صمصام الدولہ	٦٤٠
شاہی	٦٤٠
شباط	٦٤٠
شبام	٦٤١
شبا نگارہ	٦٤٣
شب برات : رک بہ شعبان	٦٤٣
شبرغان	٦٤٣
شبستری	٦٤٤

bestturdubooks.wordpress.com

عنوان	صفحہ
شب قدر : رک بہ لیلة القدر	۶۳۵
شبک	۶۳۵
شبل الدولہ	۶۳۶
الشبلی (ابوبکر دُلَف بن جحدر)	۶۳۸
الشبلی (ایک گاؤں)	۶۳۹
الشبلی : (بدر الدین ابو عبداللہ)	۶۵۰
شبلی نعمانی	۶۵۰
شبوہ	۶۵۵
شبیب بن یزید	۶۵۵
شپرینگر	۶۵۷
الشجاع	۶۵۸
شجر الدر	۶۵۸
الشحر	۶۶۰
شد	۶۶۱
(بنو) شداد	۶۶۲
شراب	۶۶۳
شراة	۶۶۵
الشربینی	۶۶۶
شرجہ	۶۶۷
شرح	۶۶۷
الشرح	۶۶۷
شرحبیل بن حسنة	۶۶۸
الشراط	۶۶۹
شرشال	۶۷۰
شرط	۶۷۰
شرطہ (۱)	۶۷۱
شرطہ (۲)	۶۷۲
شرع : رک بہ شریعت	۶۷۲
شرفا	۶۷۲
شرف الدین احمد المنیری ؛ رک بہ المنیری	۶۷۸
شرف الدین علی یزدی	۶۷۸

عنوان	صفحہ
شرقاوہ	۶۷۸
شرق (حکمران خاندان)	۶۷۹
شرق (نغمہ)	۶۸۰
شرقیہ	۶۸۲
شرک	۶۸۲
شرکة	۷۰۰
(قاضی) شریح الکندی	۷۰۱
شریش	۷۰۲
الشریشی	۷۰۳
شریعت	۷۰۳
شریعت اللہ، حاجی : رک بہ فرائضی فرقہ	۷۰۷
شریف	۷۰۷
شریف پاشا	۷۱۷
شریف حسین بن علی	۷۱۹
شریف الرضی	۷۲۰
ششتر یا شوشتر	۷۲۳
ششتری	۷۲۶
شطا	۷۲۷
شطح	۷۲۸
شطرنج	۷۲۹
شط	۷۳۳
شط العرب	۷۳۳
شطاریہ	۷۳۳
شعبان	۷۳۵
شعبان، الملک الاشرف	۷۳۶
شعبان، الملک الکامل	۷۳۸
الشعبی	۷۳۹
شعر : رک بہ فن (شعر و شاعری)	۷۴۱
الشعرانی	۷۴۱
الشعراء	۷۴۵
شعری	۷۴۶

عنوان	صفحہ
شعوبیۃ	۷۳۷
شعیا	۷۳۸
شعیبؑ	۷۳۹
شغنان : (نیز شغنان)	۷۳۹
شفاخانہ : رک بہ بیمارستان	۷۵۰
شفاعت	۷۵۰
شفائی	۷۵۵
شفشاون	۷۵۵
الشفق	۷۵۶
شفیق محمد افندی	۷۵۸
شِقّ	۷۵۹
شَقّ	۷۵۹
شقحب	۷۶۰
شقوبیہ	۷۶۱
شقورہ	۷۶۱
شقیقۃ النعمان	۷۶۲
شکر بار	۷۶۲
شکاری	۷۶۳
شکاک	۷۶۳
شکر بیرامی : رک بہ عیدالفطر	۷۶۵
شکر گنجؒ : رک بہ فرید الدین شکر گنج	۷۶۵
شکستہ : رک بہ فن (خطاطی)	۷۶۵
شکل : رک بہ تصویر	۷۶۵
شکی	۷۶۵
شکیب ارسلان (امیر)	۷۶۶
شلب	۷۷۲
شلطیش (یا سلطیش)	۷۷۳
شلج	۷۷۳
شلمنکہ	۷۷۳
شلوار : رک بہ سروال	۷۷۳
شلہ : رک بہ شالہ	۷۷۳

عنوان	صفحہ
الشلیاق	۷۷۳
شماخہ : رک بہ شروان	۷۷۵
شمال مغربی سرحدی صوبہ : رک بہ پاکستان؛ ہندوستان	۷۷۵
شمدینان	۷۷۵
الشمس (سورۃ)	۷۷۶
الشمس (سورج)	۷۷۷
شمس الحق ڈیانوی	۷۷۹
شمس الدولہ	۷۸۱
شمس الدین : رک بہ جوینی؛ ایلدگز؛ ایلتتمش؛ بہلوان؛ التبریزی	۷۸۲
شمس الدین ، ابن عبداللہ السمطرانی	۷۸۲
شمس الدینؒ سیالوی (خواجہ)	۷۸۵
شمس الدین عبدالرحمن : بن محمد بن قدامہ ، رک بہ ابن القدامہ الحنبلی (۳)	۷۸۷
شمس الدین فقیر : رک بہ فقیر شمس الدین	۷۸۷
شمس المعالی : رک بہ قابوس بن وشمگیر	۷۸۷
شمسیہ	۷۸۷
الشماخی ، ابو ساکن عامر	۷۸۸
الشماخی ، ابوالعباس احمد	۷۸۸
شمر	۷۸۹
شمن	۷۸۹
شملی	۷۹۲
شنترہ (یا سنترہ)	۷۹۶
شنترین	۷۹۷
شنت مانکس	۷۹۷
شنت مریۃ الغرب	۷۹۸
شنت یاقب	۷۹۹
شندی	۷۹۹
الشنفری	۸۰۰
شوافع	۸۰۳

عنوان	صفحہ
الشوبک	۸۰۹
شوریٰ	۸۱۰
الشوریٰ (سورة)	۸۱۲
شوربدہ	۸۱۳
شوشترہ : رک بہ شستر	۸۱۳
شوشتری	۸۱۳
شول	۸۱۳
شولستان	۸۱۵
شوال	۸۱۵
شہاب الدولة : رک بہ مودود	۸۱۶
شہاب الدین : رک بہ محمد معزالدین ابن سام	۸۱۶
شہاب الدین ابوالعباس القلقشندی : رک بہ القلقشندی	۸۱۶
شہاب الدین ابوالعباس العمری : رک بہ العمری	۸۱۶
شہاب الدین احمد بن ماجد : رک بہ ابن ماجد	۸۱۶
شہاب الدین مقتول : رک بہ السہروردی المقتول	۸۱۶
شہادة	۸۱۹
شہارہ	۸۲۲
سہدان : رک بہ داغستان	۸۲۳
شہر	۸۲۳
شہر آشوب	۸۲۳
شہر زور	۸۲۶
شہر سبز : رک بہ کش	۸۲۶
شہرستان	۸۲۶
الشہرستانی	۸۲۷
شہرزر	۸۲۹
شہید	۸۳۰
شی	۸۳۵
شیبانی [خاندان]	۸۳۶
شیبانی، ابونصر	۸۳۸
شیبانی خان	۸۳۹
الشیبانی، ابوعبداللہ	۸۴۳

عنوان	صفحہ
الشیبانی، ابو عمرو	۸۴۳
شیبہ (بنو)	۸۴۶
شیث ؑ	۸۵۰
شیخ	۸۵۱
شیخ آدم بنوڑی ؒ : رک بہ آدم بنوڑی	۸۵۳
شیخ اسعد سوری : رک بہ اسد سوری	۸۵۳
شیخ الاسلام	۸۵۳
شیخ الجبل : رک بہ راشد الدین سنان	۸۶۱
شیخ رحمکار : رک بہ کاکا صاحب	۸۶۱
شیخ زادہ	۸۶۱
شیخ سعید	۸۶۶
شیخ صدر : رک بہ عبدالنبی شیخ	۸۶۶
شیخ الطریقہ : رک بہ شیخ	۸۶۶
شیخ عدی : رک بہ عدی بن مسافر	۸۶۶
شیخ متی	۸۶۶
شیخ مولی یوسف زئی	۸۶۸
شیخی	۸۶۹
شیخیہ	۸۷۲
شیعیہ	۸۷۶
شیدا (ملا)	۸۷۷
شیر : رک بہ اسد	۸۷۸
شیراز	۸۷۸
الشیرازی : رک بہ ابو اسحاق (ابو اسحٰق)	۸۷۹
الشیرازی	۸۷۹
الشیرازی	۸۸۰
الشیرازی : صدر الدین : رک بہ صدر (ملا)	۸۸۰
شیر شاہ	۸۸۰
شیر علی بارک زئی	۸۸۳
شیر کوہ	۸۸۶
شیر محمد ؒ	۸۸۷
شیروان	۸۸۸

عنوان	صفحہ
شیروان شاہ	۸۹۱
شیریں قلم : رک بہ عبدالصمد شیریں قلم	۸۹۳
شیز	۸۹۳
شیزر	۸۹۵
شیطان	۸۹۶
شیمہ	۸۹۸
شیفر، چارلس پروفیسر : رک بہ مستشرقین	۹۰۹
شیاد	۹۰۹
شیاد حمزہ	۹۱۰

جملہ حقوق بحق جامعہ پنجاب محفوظ ہیں
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا
کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

ناشر: مسٹر اقبال حسین، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب
مقام اشاعت: لاہور
سال طباعت: ۱۳۹۵ھ/۱۹۷۵ء
مطبع: پکال پرنٹرز، ۱۵۔ پٹیالہ گراؤنڈ، لاہور
طابع: مظفر قادر، ناظم مطبع
صفحہ ۱تا۱۶۰

مطبع: جدید اردو ٹائپ پریس، ۳۹۔ چیمبرلین روڈ، لاہور
طابع: مرزا نصیر بیگ، ناظم مطبع
صفحہ ۱۶۱تا۳۲۸، ۸۶۱تا۹۱۱

مطبع: نیولائٹ پریس، ۳۰۔ افتخار بلڈنگ، بہاول شیر روڈ، لاہور
طابع: چودھری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحہ ۳۲۹تا۳۵۲

مطبع: پنجاب یونیورسٹی پریس، لاہور
طابع: مسٹر امجد رشید منہاس، ناظم مطبع
صفحہ ۳۵۳تا۷۰۴، ۷۶۹تا۸۶۰

مطبع: مطبعۃ المکتبۃ العلمیہ، ۱۵۔ لیک روڈ، لاہور
طابع: خان عبید الحق ندوی، ناظم مطبع
صفحہ ۷۰۵تا۷۶۸

بار دوم: (جمادی الاولیٰ ۱۴۲۷ھ/جون ۲۰۰۶ء)
ناشر: ڈاکٹر محمد نعیم
رجسٹرار دانش گاہ پنجاب، لاہور
طابع: محمد خالد خان
سپرنٹنڈنٹ پریس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
زیر نگرانی: ڈاکٹر محمود الحسن عارف
صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور
جلد ساز: [illegible] شیش محل روڈ، لاہور

Urdu

Encyclopaedia of Islam

Under the Auspices

of

The University of The Punjab Lahore

Vol. XI

(Al- Sari B. Al-Hakam --- Shayyad Hamza)

1395/1975

2nd Print 1427/2006